

Disertaciones sobre temas clásicos y contemporáneos de filosofía política

Ana Cecilia Valencia Aguirre
Jorge Antonio Bárcena Reynoso
Paris González Aguirre



Universidad de Guadalajara



Disertaciones sobre temas
clásicos y contemporáneos
de filosofía política



Humanidades

Disertaciones sobre temas clásicos y contemporáneos de filosofía política

Ana Cecilia Valencia Aguirre

Jorge Antonio Bárcena Reynoso

Paris González Aguirre

Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2025

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiada con recurso del Programa compensatorio para la transición gradual hacia la gratuidad de los servicios educativos de posgrado (PROGAP, 2025).

320.01

DIS

Disertaciones sobre temas clásicos y contemporáneos de filosofía política / Ana Cecilia Valencia Aguirre, Jorge Antonio Bárcena Reynoso, Paris González Aguirre, coordinadores.

Primera edición, 2025.

Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial 2025.

ISBN: 978-607-581-664-7

Ciencia política – Filosofía.

Legitimidad de los gobiernos – Política.

Justicia social.

Justicia – Aspectos políticos.

Democracia.

Legitimidad (Ciencia política) – Ensayos, conferencias, etc.

Filosofía – Miscelánea.

Filosofía – Aspectos políticos.

Teoría política.

I.- Valencia Aguirre, Ana Cecilia, coordinadora

II.- Bárcena Reynoso, Jorge Antonio, coordinador

III.- González Aguirre, Paris, coordinador

IV.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

Primera edición, 2025

D.R. © 2025, Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

José Parres Arias 150

San José del Bajío

45132, Zapopan, Jalisco, México

Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-581-664-7

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Índice

Disertaciones en la Filosofía Política <i>Ana Cecilia Valencia Aguirre</i>	10
---	----

PARTE 1

Temas clásicos de filosofía política

Virtud y poder: sobre el realismo político de Aristóteles <i>Jorge Antonio Bárcena Reynoso</i>	20
--	----

El concepto de justicia desde las perspectivas éticas y políticas de Martha Nussbaum, John Rawls y Peter Singer <i>Oscar Fernando Carbajal Bautista</i>	38
--	----

Crítica realista de la ideología y la legitimidad del Estado <i>Fernando Franco Ordaz</i>	57
---	----

La ficción jurídica y el fundamento místico de la autoridad dentro de la crítica a la teoría del estado moderno	75
<i>Satriani Durán Vázquez</i>	
<i>José María Nava Preciado</i>	

PARTE 2

Temas contemporáneos de Filosofía Política

¿Es Vox un fascismo? una propuesta de análisis político del partido desde Atilio Borón y Enzo Traverso	101
<i>Rodrigo López Torreblanca</i>	
Un acercamiento inferencial a la necro-ontología a partir de la necropolítica de Achille Mbembe	120
<i>Alfonso Emmanuel Saucedo Ávila</i>	
Imaginación y democracia: un diálogo entre el imaginario radical instituyente de Castoriadis y el pragmatismo democrático de Mangabeira Unger	139
<i>Roberto Abraham Reyes Cortés</i>	
La praxeología como dispositivo de control: un análisis a los fundamentos teóricos del capital humano	155
<i>Eduardo Daniel Flores López</i>	
<i>Abraham Godínez Aldrete</i>	

La libertad como estrategia de lucro y excavación vital	
<i>Omar Covarrubias Añorve</i>	181
Epílogo	
<i>Paris González Aguirre</i>	199
Acerca de los autores	204

Disertaciones en la Filosofía Política

Ana Cecilia Valencia Aguirre

“Comprender es estar en casa”

Hannah Arendt

La comprensión, como decía Arendt, implica la necesidad de habitar de manera hospitalaria el mundo, porque *estar en casa* representa la imagen y la metáfora que expresa la vida en el mundo y con las otredades, lo que demanda el desarrollo de la capacidad del juicio para actuar con responsabilidad, empatía y compromiso.

La filosofía, entre alguna de sus tareas, problematiza y busca la claridad a través de los argumentos. No es ajena ante los problemas que enfrentamos como sociedad, tampoco asume el pensamiento desde la pasividad o la neutralidad, porque el pensar ya es una acción que asume su carácter de agencia en el mundo, y reconoce a través del ejercicio del entendimiento las responsabilidades que tenemos ante los eventos que nos han marcado y nos interpelan como humanidad desde la historia y el presente.

En esta perspectiva, los textos aquí expuestos son ensayos analíticos que ponen en juego la capacidad de juicio y deliberación ante los problemas que como sociedad enfrentamos, enmienda que nos permite continuar con esa tarea comprensiva que se traduce en *amor mundi*.

Este texto, que denominamos *Disertaciones sobre temas clásicos y contemporáneos de filosofía política*, reúne nueve trabajos elaborados por un grupo de estudiantes y profesores de la Maestría en Estudios Filosóficos durante el transcurso de los Seminarios Optativos del cuarto semestre, por tanto, fueron

producidos en la experiencia de un proceso formativo cuyo ejercicio analítico, reflexivo, crítico y de comprensión de temáticas, tanto clásicas como contemporáneas, se concretó en los presentes trabajos. Cabe señalar que durante el tiempo en que lo produjeron, agosto 2024 a enero de 2025, aun tenían la condición de estudiantes, algunos de ellos ya son egresados, esto es, maestros en Estudios Filosóficos.

Sus textos fueron considerados para su publicación porque cumplieron con la expectativa y el propósito de los seminarios optativos, deliberar sobre temas de filosofía política desde diversas miradas, y además se desarrollaron cumpliendo aspectos de pertinencia, claridad, manejo conceptual, cuidado formal y de contenido, aspectos clave para comunicar ideas y establecer diálogos constructivos.

Es importante señalar que una de las preocupaciones centrales de algunos de los estudiantes de la Maestría en Estudios Filosóficos es la pesquisa en torno a problemas o tópicos relacionados con la filosofía política, la que es una de las líneas terminales del programa, que en las generaciones presentes ha despertado intereses en la investigación filosófica, y que es una disciplina que interpela al pensamiento y convoca a abordar de manera crítica y reflexiva aspectos y temáticas sobre los problemas políticos vistos desde autores clásicos y contemporáneos. Por otra parte, son una apuesta dialógica entre problemáticas que han tenido un devenir en la trama de la filosofía política abordada desde temáticas clásicas, modernas y contemporáneas, donde se muestran nuevas lecturas que permiten afirmar que el pensamiento desde la reflexión sigue vivo, abierto, en constante renovación y diálogo con el pasado para comprender e intervenir con mayor comprensión los problemas del presente en el diálogo con autores del pasado.

En esa interlocución dialógica entre el pasado y el presente, vemos cómo el abordaje de los problemas de la filosofía política se transforma, se resignifica y, al mismo tiempo pervive; por tanto, siguen latentes las grandes preguntas, tratadas desde la actualidad, sobre la condición de las relaciones humanas en el espacio público, asuntos como: ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la democracia? ¿Por qué las dictaduras? ¿Qué es el poder? ¿Cómo poder vivir en comunidad? ¿Qué es Estado? ¿Qué lo legitima? ¿Qué son las leyes? no nos conducen solo a ideas abstractas, sino a principios para repensar las formas de vivir e interactuar en la

vida con responsabilidad y compromiso, nos conducen a la necesidad de resignificar e imaginar las instituciones y a seguir alimentando nuevas utopías que conlleven a avanzar para lograr un mundo más justo, habitable y hospitalario, para *estar en casa*, como decía Arendt.

El asunto del buen vivir sigue presente, al reflexionar cómo podemos ser y estar en comunidad, participando activamente en la vida de *la polis*, en las instituciones y en los espacios públicos, sobre todo en tiempos de oscuridad, ya que los contextos se encuentran atravesados por violencias, desapariciones, injusticias, tiranías e instrumentalidad de la razón. Ante ello, los autores del presente texto se ocupan de comprender y reflexionar de manera crítica y problematizadora temas acerca del poder, del gobierno, de la justicia, de la libertad, de los derechos, de la autoridad y de las organizaciones sociales.

Así, el profesor Jorge Antonio Bárcena Reynoso ve como tarea imprescindible releer a autores clásicos como Aristóteles, Maquiavelo, Platón, Cicerón y otros. En su capítulo, titulado *Virtud y poder: sobre el realismo político de Aristóteles*, nos plantea la crítica de Maquiavelo al pensamiento moral y político de la antigüedad, de manera concreta, a la relación del orden del alma y el régimen ideal, el cual constituye, desde la lectura de Bárcena, el origen teórico de la interpretación idealista de la filosofía política clásica. De acuerdo con esta, son idealistas aquellos que, insatisfechos con la realidad política, han sustituido «lo que es» por «lo que debería ser», instaurando, como problema fundamental de la política, la pregunta por la mejor forma de gobierno. Bárcena considera que la inclusión de Aristóteles en la terna de los filósofos que imaginaron sociedades buenas y justas, más deseables que posibles, no encaja en esta descripción inadecuada y, en consecuencia, desorientante. Su hipótesis describe la caracterización del idealismo político como una simplificación de la relación de la virtud con el poder. Sus argumentos se sustentan en tres problemas en la *Política*: 1) el mejor régimen y la condición del poder político; 2) el buen ciudadano y la insuficiencia de las virtudes morales, y 3) la necesidad de una educación cívica y de una pedagogía del poder.

El capítulo segundo titulado *El concepto de justicia desde las perspectivas éticas y políticas de Martha Nussbaum, John Rawls y Peter Singer*, del estudiante Óscar Carbajal Bautista, parte de considerar que el concepto abordado

por estos filósofos pertenece a teorías que juegan un papel predominante en la ética contemporánea, dado que, las tradiciones filosóficas, a veces irreconciliables, ofrecen soluciones distintas a los dilemas morales y políticos de actualidad. El enfoque es la fundamentación de la justicia en el Estado, de manera que las preguntas que guían su ejercicio de comparación y contratación son: ¿de qué manera un Estado puede considerarse justo? y ¿cómo se implementa la justicia en dicho Estado? Las éticas y filosofías políticas de Nussbaum, Rawls y Singer se inscriben en las tradiciones clásicas de Aristóteles, Kant y el utilitarismo. De este hecho, se desprende una consideración importante: el fin que persigue el Estado, en la forma de justicia, se determina y diferencia por la concepción del bien que cada tradición fundamenta. En otras palabras, el concepto de justicia de Aristóteles, Kant y J. S. Mill no es el mismo porque su base, es decir, el bien común, es distinta. En consecuencia, hay en los conceptos de Nussbaum, Rawls y Singer diferencias teóricas, que entran en tensión por las mismas fuentes filosóficas, que señalan lo que un Estado tiene por objeto de la justicia.

Por su parte el trabajo que conforma el tercer capítulo *Crítica realista de la ideología y la legitimidad del Estado* del estudiante Fernando Franco Ordaz plantea el problema de la legitimidad de las instituciones políticas, uno de los más importantes de la filosofía política de acuerdo con Franco. Él autor considera que con la actual crisis de legitimidad que se ha desatado a lo largo de todo el mundo en el último par de décadas, la discusión se vuelve nuevamente relevante. Sin embargo, señala, que poco se ha avanzado en esta cuestión, ya que el abordaje del problema no ha ofrecido nuevas lecturas al encontrarse estancado en el paradigma de la filosofía moral. En otras palabras, la reducción del problema de la legitimidad política a términos morales no ha logrado responder a la realidad política. En ese sentido, una nueva forma de realismo político ha emergido para repensar la forma de hacer filosofía política y bajo este enfoque metodológico ofrecer una aproximación novedosa a los diversos problemas de este campo. Por tanto, en este trabajo se desarrolla una interpretación del problema de la legitimidad política desde un enfoque realista, a través de una versión epistémica de la crítica de la ideología que dé cuenta de una lectura alternativa de la relación entre moral y política. A partir de esto se muestra que el problema de la legitimidad corresponde al Estado como institución política.

En el capítulo cuarto titulado *La ficción Jurídica y el fundamento místico de la autoridad dentro de la crítica de la teoría del estado moderno* del estudiante Satriani Durán en coautoría con su director de tesis José María Nava Preciado, se plantea que tanto el Estado como el derecho en la modernidad son un binomio indisoluble, es así que se concibe a la propia entidad estatal con todo y sus elementos como una personificación del orden normativo que le da forma; por lo que la crítica al Estado moderno trae o debe traer aparejada una crítica a los fundamentos del orden jurídico. En el presente texto se abordan, en dos momentos distintos pero interrelacionados, temas ligados con los presupuestos lógicos, racionales e irracionales del derecho al interior de la configuración política liberal en occidente, los cuales han sido de gran utilidad para los discursos políticos y de defensa del orden. Por esta razón se pretende fijar, como una posición primaria, la posibilidad abierta de una deconstrucción del derecho y, por ende, de la autoridad que lo ejerce hacia vías menos violentas o arbitrarias. Para esta tarea los coautores, Durán y Nava, recurren a las ideas de autores como Hans Kelsen y Jacques Derrida y a la interpretación que hace de Walter Benjamin y su filosofía del derecho.

Estos cuatro capítulos constituyen la primera parte del libro, centrada en temas de filosofía política desde el diálogo con los autores clásicos. Como se puede apreciar los problemas se comprenden y dilucidan desde este diálogo necesario e imprescindible que conduce a nuevas vetas de análisis, reflexión y crítica.

La segunda parte del libro comprende 5 capítulos que se caracterizan por abordar temáticas desde discusiones de problemas de filosofía política en ámbitos contemporáneos. Estos se caracterizan por abordar aspectos desde posicionamientos y autores con perspectivas decolonialistas, teorías feministas y epistemologías del sur, entre otras.

En este segundo apartado se sigue el capítulo *¿Es Vox un fascismo? una propuesta de análisis político del partido desde Atilio Borón y Enzo Traverso*, del estudiante Rodrigo López Torreblanca, en el cual analiza al partido político español Vox desde la categoría teórica del fascismo, basándose en las aportaciones de Atilio Boron y Enzo Traverso. Tradicionalmente, Vox ha sido clasificado como ultranacionalista, de extrema derecha o populista, pero este estudio propone un enfoque alternativo que identifica en el partido seis elementos clave del fascis-

mo: economía de guerra, nacionalismo bélico, democracia liberal, el papel de la mujer, globalización y neoliberalismo. Siguiendo a Boron la combinación de retórica nacionalista y una agenda económica neoliberal impediría la clasificación del partido dentro de la categoría fascismo. Sin embargo, gracias al diálogo con Enzo Traverso, la categoría se expande para incluir en una misma experiencia la reducción del Estado y la privatización a la vez que el nacionalismo recalcitrante y la retórica proteccionista. El estudio concluye que Vox encarna una forma de fascismo adaptada a las dinámicas globales y neoliberales del siglo XXI, lo que Traverso llama posfascismo. Esta perspectiva desafía las categorizaciones tradicionales y subraya la importancia de entender el fascismo como una categoría política viva y relevante para analizar movimientos como Vox.

En el segundo capítulo de este apartado, el alumno, Alfonso Emmanuel Saucedo Ávila nos presenta *Un acercamiento inferencial a la necro-ontología a partir de la necropolítica de Achille Mbembe*, donde el autor parte de problematizar la concepción de la muerte en las diversas manifestaciones de la necropolítica. Para ello, parte del desarrollo de este concepto con el objetivo principal de sustentar la tesis de que a partir de este se obtiene la inferencia de la noción de necro-ontología para el abordaje filosófico de las diversas formas en que se da la muerte de manera violenta y horrorosa a las víctimas inermes. El sustento de esta propuesta es mediante el análisis descriptivo y contrastivo entre las posturas interpretativas de Mbembe y Cavarero en torno a la figura del mártir como consecuencia de las políticas sobre la muerte ultraviolenta. De estas interpretaciones, suscribe la concepción de horrorismo en Cavarero, a causa de su afinidad con la propuesta de la necro-ontología como la explicación de la lógica del mártir y otras manifestaciones de la supresión horrible de la vida prescritas por la necropolítica.

El capítulo siguiente es del alumno Roberto Abraham Reyes Cortés, titulado *Imaginación y democracia: un diálogo entre el imaginario radical instituyente de Castoriadis y el pragmatismo democrático de Mangabeira Unger*. En este, Roberto, realiza una exploración de la relación entre la imaginación y la democracia, partiendo de la tesis de Cornelius Castoriadis, donde la imaginación no es solo como una facultad cognitiva, sino también una posición ontológica: en su capacidad de instituir y transformar sentidos, su carácter de *radical institu-*

yente. Esto se pone en diálogo con otras discusiones en torno a la politicidad de la imaginación, con Bolívar Echeverría y, más especialmente, con la propuesta del *experimentalismo democrático* de Roberto Mangabeira Unger. Se argumenta que la imaginación es fundamental para la vida en democracia, porque esta última requiere de una vitalidad imaginativa que permita una actitud autocrítica con la violencia en la reconsideración continua de los fines comunes. Finalmente, se concluye que la consideración ontológica de la imaginación es una fuente central para elaborar significados y reconsiderar prácticas de lo democrático

El cuarto capítulo es *La praxeología como dispositivo de control: un análisis a los fundamentos teóricos del capital humano*, del alumno Eduardo Daniel Flores López en coautoría con su director de tesis, Abraham Godínez Aldrete. Los coautores parten de las siguientes preguntas ¿En qué medida los estudios económicos inciden en la creación de subjetividades? ¿Cómo es que el neoliberalismo produce discursos que elaboran un conocimiento sobre el individuo? A partir de ahí, se proponen analizar el vínculo entre las formas de producción de subjetividad propias del modelo neoliberal y la visión praxeológica de la economía, como “ciencia del comportamiento humano”. Parten de los estudios de Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*, y trabajan la noción de *Neoliberalismo* como abordaje de problemas sociales a partir de la economía. Analizan sus raíces teóricas con la finalidad de identificar su presencia en los proyectos de subjetivación contemporáneos.

Con el anterior marco, logran identificar y criticar los argumentos sobre los cuales se fundamentan proyectos de subjetividad alineados con la configuración neoliberal y exponen la relación directa entre la propuesta de un Estado “marco” proveniente de la tradición ordoliberal, el análisis praxeológico propuesto por Von Mises y el formato contemporáneo del capital humano de Theodore Schultz. Por lo cual, su método guía es la genealogía, del *homo oeconomicus* y el *empresario de sí*.

Finalmente, el quinto capítulo y último de este apartado se titula *La libertad como estrategia de lucro y excavación vital* del alumno Omar Covarrubias Añorve, en este intenta mostrar una problemática abordada por Foucault, Agamben, Zuboff y Butler.

La idea fundamental de este trabajo surge del análisis de la explotación de la experiencia, en su aspecto privado como público, a través de dispositivos de control cuya finalidad es la excavación de todo estímulo para extraer datos útiles para el capitalismo, y en particular, para las industrias tecnológicas, las cuales sobreexplotan tanto al sujeto de las sociedades actuales que lo orillan a un desfreno conductual, donde la voluntad del sujeto no se puede diferenciar de los objetivos de lucro y explotación del capital tecno industrial.

Covarrubias sostiene que en el capitalismo “tecnológico y virtual” los humanos son objetos de lucro y de explotación, sugiere que algunos principios fundamentales de la vida pública y privada son estrategias de control, de explotación y de lucro producidas e instaladas por el capitalismo, a través de la manipulación de la vida, la muerte, el castigo y la supervivencia. Utiliza el método anacrónico de Agamben, el cual ayuda a pensar en la adaptación de los fundamentos sociales de una comunidad en distintas épocas y en distintos sistemas y organizaciones sociales y políticas. A su vez, retoma el concepto de “extracción” de Zuboff que le permite comprender al ser humano no sólo como objeto de explotación en el espacio público sino en el privado, al ser un instrumento del que se extrae la experiencia.

Con esta presentación se muestran de manera sucinta los contenidos de los nueve capítulos que comprende el presente, cuatro conforman el primer apartado, cinco el segundo. Todos abordan temáticas situadas en la línea de la filosofía política, algunos desde el diálogo con temas clásicos, otros de naturaleza contemporánea, donde problemas como el control, la violencia, la explotación, la guerra, los totalitarismos y demás, conllevan una carga importante de crítica al sentido mismo de la política, porque, siguiendo el pensamiento de Hannah Arendt, la guerra, los totalitarismos, la crueldad y la violencia son el resultado de la impotencia de la política, quizá por ello, hoy como nunca se hace necesario el juicio crítico, la capacidad para ampliar los horizontes de la comprensión como una herramienta imprescindible para explicar estos tiempos de oscuridad de manera responsable, ética y comprometida.

La comprensión nos exige el desarrollo de juicios para evaluar los problemas del presente desde diferentes miradas y responsabilizarnos de las consecuencias e implicaciones de las acciones humanas. Esa es una de las enmiendas de este

periplo, concretado en la presente obra colectiva, expresión de una trayectoria formativa que se expone para ser valorada por lectores también críticos y continuar con el derrotero del pensamiento. La filosofía no da respuestas, problematiza e indaga en los recovecos del pensar, esperamos cumplir el propósito.

PARTE 1
Temas clásicos de
filosofía política

Virtud y poder: sobre el realismo político de Aristóteles

Jorge Antonio Bárcena Reynoso

Introducción

Según la interpretación maquiavélica de la filosofía política clásica, hoy convertida en paradigma¹, Platón, Aristóteles y Cicerón han sido *idealistas* que desde el punto de vista del deber –la moral y la ley– imaginaron sociedades y regímenes políticos buenos y justos que nadie vio jamás. Con el término *idealismo político* se ha querido describir al pensamiento que considera a la virtud como la base del Estado ideal y el *fin* de la vida común, y, en consecuencia, afirma que el poder debe subordinarse a la moral, es decir, a un sistema de valores universalmente válidos. De aquí proviene la caracterización del idealismo político como moralismo ingenuo y desatinado, pues ingenuo y de buen corazón², idealista, es quien ve las cosas, no como son, sino como deberían ser, con ojos enturbiados por la moral.

Contra esta interpretación, considero que la categoría de *idealismo político* es incompatible con los principios teóricos y metodológicos de la “ciencia polí-

¹ Que no es necesariamente la interpretación de Maquiavelo, sino una inspirada en su criterio de “ir directamente a la verdad real de la cosa (*attenermi alla realtà delle cose*) más que a la representación imaginaria de la misma” (Maquiavelo, 2022, p. 110).

² Para decirlo con el Trasímaco de Platón (*Rep.* I, 343d), εὐήθης (translit. *euéthēs*): cándido, bondadoso, simple, ingenuo, de buen corazón, inocente. “Es necesario observar, mi muy cándido amigo Sócrates (ὦ εὐηθέστατε Σώκρατες), que en todo sentido el hombre justo tiene menos que el injusto” (Platón, 2015a, p. 84).

tica” de Aristóteles. El objetivo de este capítulo es explicar que el modo en que Aristóteles razonó la política –a la caza del mejor régimen– no es *idealista* ni *realista*, sino una mezcla en la que la observación de *lo real* dimensiona y da paso al planteamiento de *lo ideal*³. A lo largo de las siguientes páginas, defenderé la siguiente hipótesis: es a partir de una simplificación de la relación de la virtud con el poder que se llama *idealista político* a Aristóteles. En vista de este fin, analizaré tres problemas que ponen al descubierto su pensamiento en este ámbito filosófico: 1) el mejor régimen y la condición del poder político; 2) el buen ciudadano y la insuficiencia de las virtudes morales, y 3) la necesidad de una educación cívica⁴ y de una pedagogía del poder.

Que el modo clásico de pensar la política consiste en examinar cómo deberían ser las cosas, y no cómo son, es, por decir poco, una afirmación discutible. En términos generales, la pretensión de los antiguos de unir la virtud al poder, como condición del buen régimen político, se relaciona con el siguiente principio: la virtud debe guiar el poder y, por lo tanto y en todo caso, el gobernante debe estar bien dispuesto hacia la virtud⁵. Pero, la interpretación del idealismo clásico reduce el planteamiento a una moralización de la política, *i. e.*, a la exigencia de encauzar el gobierno a través de preceptos morales, que, como intentaré demostrar, no capta la complejidad del concepto de virtud y su relación con el poder.

El mejor régimen político

El tema principal de la filosofía política clásica es el “régimen político” (*politeia*)⁶. Un régimen es una ordenación del poder, que involucra tres componentes:

³ Algunos, como Arora y Awasthy (2007), consideran que mientras Platón representa el *idealismo* (o la filosofía política), Aristóteles representa el *realismo* (o la ciencia política); otros, como Herz (1972), identifican el idealismo con la teoría política y el realismo con la *praxis*.

⁴ Ver la sección 1130b del libro V de la *Ética nicomáquea* (Aristóteles, 2023, pp. 104-105).

⁵ El principio no se limita a la relación política entre gobernante y gobernado, según las funciones de un cargo de poder o magistratura, sino que abarca toda relación de poder.

⁶ πολιτεία (translit. *politeia*): régimen, orden, sistema o constitución políticos; forma de gobierno y también república. En el libro cuarto de la *Política* (1290a), Aristóteles la define como la forma política de la “ciudad” (πόλις, translit. *polis*), es decir, la forma de la organi-

el *fin* de la comunidad, la soberanía y las magistraturas. ¿Cuál es el *fin* de la vida común?, ¿quién tiene el poder soberano? y ¿cómo deben administrarse los cargos de poder? definen la forma política de la “ciudad” (*polis*), encauzando las decisiones públicas. De acuerdo con este planteamiento, el mejor régimen es el que persigue el bien de la ciudad⁷, *fin* éste al que Aristóteles llama “el bien común” (2023, p. 339)⁸, “el vivir bien” y “la vida feliz y buena” (2023, p. 344)⁹. Como *fin*, la prosperidad y seguridad de los ciudadanos es superior al bien personal, y constituye el objetivo de la sabiduría política y el criterio de la administración y ejercicio del poder.

En el marco del mejor régimen político, Aristóteles postula que la virtud es una condición necesaria del poder bien dirigido. Dicho postulado se relaciona con una tesis general y otra particular: 1) *la felicidad sin virtud no puede existir*¹⁰; 2) *sin virtud el poder carece de dirección*. Según la primera tesis, la base material de la comunidad es la “autosuficiencia” (*autárkeia*), es decir, el estar en condiciones de satisfacer las necesidades comunes mediante los recursos y arreglos necesarios; pero, más allá de la supervivencia, el “vivir bien” (*eu zēn*) –*fin* supremo de la ciudad– necesita, más que del concurso de la suerte y los bienes externos, de la participación de la virtud. La segunda tesis encierra la definición fundamental del concepto: “virtud” (*aretē*) quiere decir *excelencia*, es decir, for-

zación del poder, y, en consecuencia, de la administración de los cargos de poder, las magistraturas de una comunidad: “Un régimen político es una organización de las magistraturas de las ciudades, cómo están distribuidas, cuál es el órgano soberano del régimen y cuál es el fin de cada comunidad.” (2023, p. 378).

⁷ Ver sección 1094b del libro I de la *Ética nicomáquea* (Aristóteles, 2023, p. 14), y comparar con 1095a (p. 15), 1099b (pp. 26-27).

⁸ En concreto, *tó koinē sumphéron* quiere decir lo conveniente para la comunidad: “El bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad” (Aristóteles, 2023, p. 349).

⁹ Tanto “el vivir bien” (*tó eu zēn*) como “la vida feliz y buena” (*tó zēn eudaimónōs kai kalōs*) en el sentido político de la palabra, es decir, como vida buena de la comunidad y vida feliz de la ciudad.

¹⁰ El planteamiento está en las secciones 1328a-1329a del libro VII de la *Política* (Aristóteles, 2023, pp. 521-523).

ma óptima de llevar a cabo una actividad –p. ej., cocinar, escribir o cabalgar– lo cual supone capacidad, conocimiento y prudencia. De tal manera que *sin virtud* la actividad de gobernar será impulsada por la “ignorancia” (*amathíā*) y la “insensatez” (*aphrosúnē*) y, por lo tanto, ejecutada de forma irracional y pésima.

Aristóteles comienza el análisis del mejor régimen a partir de una descripción valorativa de los órdenes políticos existentes. Siguiendo su clasificación, según el número de los que mandan y el *fin* con que ejercen el poder, hay tres “régimenes rectos” (*orthas politeias*) –monarquía, aristocracia y república– y tres “desviaciones” (*parekbaseis*) –tiranía, oligarquía y democracia–. Ya se trate del gobierno de uno, de algunos o de la mayoría, será *recto* en la medida en que el poder tenga por objetivo el bien común, y *desviado* si atiende sobre todo al interés y provecho personal del gobernante¹¹. De acuerdo con esto, la desviación conduce a la instauración de regímenes defectuosos¹²: formas de gobierno corruptas y erráticas, que se apartan del *fin* de la ciudad y del modo óptimo de gobernar. En cambio, el gobierno recto y justo, cuya dirección es el interés común y el bien de la comunidad, se basa en el cumplimiento de la función política, es decir, en el uso virtuoso del poder que se dirige a la “organización en que todo ciudadano puede prosperar y vivir felizmente” (Aristóteles, 2023, 508).

Ahora bien, ¿qué significa que el *mejor régimen* se constituye en conformidad con la virtud? Para responder a esta pregunta, consideremos que el mejor Estado es para Aristóteles una mezcla de dos regímenes rectos. De la aristocracia toma la virtud, requisito del gobierno de los “mejores” (*áristoi*)¹³; de la república, la libertad y la igualdad, propia de la amistad entre ciudadanos¹⁴. Dos son

¹¹ El planteamiento general está en la sección 1279 del libro III de la *Política* (Aristóteles, 2023, pp. 339-340). Compárese con “La tiranía, como se ha dicho muchas veces, no mira en nada al bien común, sino a su provecho personal (Aristóteles, 2023, p. 456).

¹² La palabra empleada por Aristóteles es ἡμαρτημέναι (translit. *hēmartēmenai*). De ἀμαρτάνω (translit. *hamártanō*): errar, fallar.

¹³ En contraste con las oligarquías fundadas en el origen noble y la riqueza.

¹⁴ En contraste con las peores formas de democracia, caracterizadas por la demagogía de los gobernantes y la insurrección de los gobernados.

las condiciones supremas limitativas del régimen ideal: la soberanía de la ley y el “poder político” (*archē politikē*), es decir, el gobierno entre libres e iguales, ejercido por turno y en beneficio de la comunidad (Aristóteles, 2023, p. 338). A partir de esto se funda la relación entre gobernantes y gobernados, en conformidad con *leyes bien establecidas*¹⁵ y según un mando que es incompatible con el “poder despótico” (*archē despotikē*) o la autoridad permanente que ejerce el amo sobre el esclavo.

En este punto, es posible formular una primera objeción contra la interpretación idealista de la filosofía política de Aristóteles: el papel de la virtud en la formación del mejor Estado no es monocausal ni admite toda posibilidad¹⁶. La tesis de la *moralización de la política* lleva a soluciones simples, como la del buen tirano, y aunque, según el estagirita, en principio, es deseable que el poder se subordine a la virtud, esta medida, por sí misma, es insuficiente. En el marco de la disputa sobre el poder legítimo –i. e., quiénes deben mandar o no¹⁷–, Aristóteles afirma que en el régimen ideal deben ejercer el poder los hombres virtuosos y, sin embargo, reconoce que, en la mayoría de los casos, este principio se encuentra con dificultades y obstáculos, en sus dos posibilidades: el gobierno del mejor hombre y el de los ciudadanos buenos.

Si admitimos la veracidad y conveniencia del principio de determinación de la virtud sobre el poder, ¿acaso habría una solución más simple que la del rey virtuoso, personificación de la autoridad revestida de moralidad¹⁸? Sin embargo,

¹⁵ Según Aristóteles, la “buena legislación” debe cumplir con dos condiciones: 1) obedecer a las leyes establecidas y 2) que las leyes obedecidas sean buenas. Ver las secciones 1282b y 1294a del libro III de la *Política* (Aristóteles, 2023, pp. 349 y 391),

¹⁶ Puesto que es condición necesaria del recto ejercicio del poder político y legal, y no auxiliar del poder despótico y los regímenes desviados.

¹⁷ El planteamiento de esta cuestión se encuentra en las secciones 1283a-1284b del libro III de la *Política* (Aristóteles, 2023, pp. 350-357).

¹⁸ P. ej., en la sección 710b del libro IV de *Las leyes* de Platón, 2015 b, p. 363, el ateniense afirma que la forma “más rápida y mejor” (*τάχιστα και ἄριστα*) de establecer el mejor régimen político es reuniendo dos condiciones: 1) un tirano joven, prudente, capaz de aprender fácilmente, memorioso, valiente, magnánimo, y 2) un legislador digno de alabanza, que se

es una solución que Aristóteles juzga poco realista y problemática. Aún si se admite que “la virtud aspira al poder justamente” (Aristóteles, 2023, p. 352) y se considera como el único y legítimo gobernante al que es superior en virtud, depositar el mando en las manos de un solo prócer conlleva un problema de viabilidad y uno de principios. Lo primero es que tal individuo es una *rara avis*: superior al resto de los ciudadanos en virtud y capacidad política, sería como un dios entre los hombres. Lo segundo, que, si llegara a manifestarse, por su evidente y honorosa supremacía, sería ridículo considerarlo como una parte de la ciudad, legislar para él y gobernarlo. La *polis* es el conjunto de ciudadanos libres e iguales que participan del poder, según la ley y la virtud; en contraste, este individuo es la ley y la virtud, ya que su voluntad es idéntica a la justicia¹⁹. Ante su llegada, no cabría más que la solución natural²⁰: “que todos obedezcan de buen grado a tal hombre, de modo que hombres como él sean reyes perpetuos en sus ciudades” (Aristóteles, 2023, pp. 356-357).

El caso de la monarquía perpetua, asentada en la más perfecta virtud del gobernante, es poco más que una hipótesis. Sin embargo, en contraste con el régimen mixto, puede observarse que los ojos de Aristóteles están puestos en la ciudadanía, y no en el rey. Más allá de ser incompatible con el gobierno de los libres, pues un solo rey vuelve súbditos al resto –sometidos a un poder externo, al margen de la responsabilidad sobre su destino y privados de los honores que trae el ejercicio justo del poder–, Aristóteles no hace depender el mejor Estado de un solo gobernante. Ni la esperanza en el superhombre político ni la educación y consejo de los príncipes²¹ juegan un papel decisivo en la formación del régimen

guíe por la verdad. Sin embargo, rechaza esta solución, alegando que depende de la naturaleza, y no de nosotros.

¹⁹ Según Aristóteles (2023, p. 365), cuando es recta “la ley es, por tanto, razón sin deseo” (ἄνευ ὁρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν).

²⁰ En palabras de Aristóteles, πεφυκέναι (translit. *pephukénai*), es decir, “el curso natural”.

²¹ Educar y aconsejar a los príncipes no es parte de la ciencia política de Aristóteles. Aunque de modos significativamente diversos, este es el camino seguido por Séneca en *Sobre la clemencia* (55 d. C.), Santo Tomás de Aquino en *La monarquía* (1265), Erasmo de Rotterdam en *Educación del príncipe cristiano* (1516), Nicolás de Maquiavelo en *El príncipe* (1532)

que vela por la prosperidad y bienestar de la comunidad; sí, en cambio, la virtud cívica y el ejercicio del poder entre libres e iguales, *i. e.*, entre ciudadanos.

El buen ciudadano

Más allá de las razones históricas y políticas del surgimiento de formas de ciudadanía –*i. e.*, de las consideraciones efectivas que han determinado *quién es* y *quién no es un ciudadano*–, el concepto aristotélico de *politēs* explica *quién es ciudadano sin más*²². De acuerdo con Aristóteles, un ciudadano no lo es, esencial y absolutamente, por habitar en un lugar determinado y estar sujeto a sus leyes²³, sino por la participación en el gobierno. Ciudadano es el que participa del poder deliberativo y judicial, de las magistraturas, de las ventajas de la comunidad y los honores públicos; quien, en cambio, no puede intervenir, mediante la toma de decisiones, en el destino de la ciudad, no lo es²⁴. Esta no es una descripción ideal, sino una que se ajusta, especialmente, a los regímenes democráticos²⁵. Donde los cargos públicos están distribuidos y el poder se ejerce entre libres e iguales, *p. ej.*, a través de asambleas, el ciudadano, en sentido absoluto, está en funciones. En contraste, poco o nada participa del poder el ciudadano de

y Pedro de Ribadeneira en su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595).

²² Sin añadidos, se refiere al sentido elemental del término “ciudadano” (πολίτης). La palabra que Aristóteles (2023, p. 326) emplea es ἀπλός (translit. *haplós*): simple, único, sencillo; franco, recto, honrado; claro, evidente; puro, sin mezcla.

²³ En el primer caso, el niño, por su edad, aunque habitante de la ciudad es un ciudadano imperfecto; en el segundo, el meteco, aunque regido por el derecho, no es ciudadano. Algo similar cabría decir de otros criterios de ciudadanía históricos, como ser varón, tener una determinada cantidad de riqueza, participar del comercio, etc.

²⁴ *i. e.* no es ciudadano en sentido absoluto. El análisis del ciudadano está principalmente en las secciones 1274b-1279 del libro III de la *Política* (Aristóteles, 2023, pp. 325-339).

²⁵ Pero puede ser el de otros regímenes (Aristóteles, 2023, p. 327).

regímenes monárquicos y absolutistas²⁶, cuando la autoridad descansa, única y exclusivamente, en las manos de reyes y nobles, tiranos y oligarcas.

Una vez definido el ciudadano por la participación del poder, Aristóteles propone examinar la siguiente cuestión: ¿debe considerarse la misma la virtud del “hombre de bien” (*agathos anēr*) y la del “buen ciudadano” (*spoudaios politēs*)? La respuesta es un *no* rotundo, que responde a dos perspectivas: 1) la de la “actividad” (*érgon*), y 2) la del mejor régimen.

De acuerdo con la primera, realizar bien una actividad depende de la virtud, y puesto que la excelencia del ciudadano y la del hombre se refieren a tareas distintas, “se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno” (Aristóteles, 2023, p. 332). Aunque sean desiguales en cuanto a su *función* particular –pues unos desempeñan *fun.* deliberativas y otros judiciales–, los ciudadanos tienen una *actividad común*²⁷ a la que se encaminan sus esfuerzos, a saber, la seguridad de la comunidad y el régimen. De aquí se desprende que “la virtud del ciudadano –unida a la actividad que ésta pondera²⁸– está forzosamente en relación con el régimen” (*ibid.*), y como no hay uno solo, tampoco hay una sola y perfecta virtud y tarea del buen ciudadano. Desde este punto de vista, “los ciudadanos son buenos respecto a su propio régimen” (p. Aristóteles, 2023, p. 389), *buenos* en la medida en que contribuyen al mantenimiento del orden político. En contraste, el hombre de bien –p. ej., el hombre justo– lo es conforme a una “virtud perfecta” (*aretēs teleias*), que se refiere, no a una *actividad buena*, óptima y útil, sino al “modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia” (Aristóteles, 2023, p. 43).

En segundo lugar, Aristóteles argumenta que el mejor régimen es aquél en que cada uno realiza bien su función política y, en este sentido, está en posesión de la virtud del buen ciudadano. En principio, es posible y necesario solicitar de todo aquél que desempeña un cargo público que lo haga de forma eficiente y

²⁶ Este es ciudadano “en cierto modo”, pero no de modo absoluto.

²⁷ Aristóteles establece una relación entre (a) la función particular de un ciudadano y (b) la actividad común de los ciudadanos. A la primera se refiere con el término δύναις (translit. *dúnamis*): facultad, capacidad; a la segunda, con el de ἔργον (translit. *érgon*): tarea, actividad.

²⁸ El comentario es mío.

honesta; sin embargo, no es sensato exigir que todos y cada uno de los magistrados²⁹ sean buenos. Esta consideración debe observarse a la luz del examen de un régimen que incorpora elementos descriptivos y normativos. Por un lado, la comunidad *es* una unidad que se compone de elementos diversos, esp., de una multitud de ciudadanos; por el otro, todos ellos, en condición de libres e iguales, *deben* participar en las funciones del gobierno. La cuestión entonces es la siguiente: ¿es realista pedir, en el marco de la ciudad ideal, que el recto ejercicio del poder dimane en todos los casos de la disposición a hacer el bien? He aquí la respuesta de Aristóteles, a partir de una reconstrucción del argumento principal:

1) Es imposible que todos los ciudadanos sean iguales y la ciudad se componga enteramente de hombres buenos; sin embargo, 2) para construir el mejor régimen, es necesario que cada uno realice bien su función y todos tengan la virtud del ciudadano; de aquí se desprende 3) que todos los ciudadanos de la ciudad perfecta realizan bien su actividad, pero no son, necesariamente, hombres buenos; por lo tanto, 4) no es la misma la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano³⁰.

A manera de recapitulación, digamos que hay dos razones por las que *no puede tratarse de la misma virtud*: 1.^a mientras la del buen ciudadano es diversa y relativa, la del hombre de bien es única y absoluta; 2.^a en la mejor ciudad, es necesario que los gobernantes, *i. e.*, el conjunto de ciudadanos, tengan la primera, pero imposible que todos y cada uno³¹ tengan la segunda. Aún más, según Aristóteles, la virtud del hombre bueno es de mando y, en cambio, la de los ciudadanos –que aspiran a gobernar por turnos y por igual– involucra además la obediencia. En el fondo, esto supone distinguir las tareas de la ética y la polí-

²⁹ En la antigüedad, el término “magistrado” (gr. ἀρχοντας, translit. árchontas; lat. *magistratus*) tiene el sentido amplio de cargo de poder y funcionario público.

³⁰ El planteamiento está en la sección 1276b-1277b de la *Política* (Aristóteles, 2023, pp. 331-334).

³¹ Por la inevitable desigualdad natural.

tica: el “dominio de sí” (*enkrateia*³²) y el gobierno de los otros. Para hacer más evidente la diferencia entre una y otra, consideremos lo siguiente. En el ámbito de la moral, no se gobierna a sí mismo, ni es, por lo tanto, perfectamente bueno, el que es dominado por sus pasiones y deseos; en el de la política, no manda y obedece rectamente ni es buen ciudadano el que hace un uso desviado del poder, *i. e.*, continuo y despótico, conforme a su propio beneficio; tampoco el que, debido a un uso negligente del poder, falta al cumplimiento de su función política.

Con base en lo anterior, presento la segunda objeción. Cuando Aristóteles postula que cada uno debe ejercer rectamente el poder y desempeñar bien su función política, *i. e.*, virtuosamente, no se refiere tanto a la “virtud moral” como a la “virtud política”. En este sentido, no se habla de una condición puramente moral, representada por el imperativo *el gobernante debe ser bueno*, sino de una exigencia que se expresa mejor con este otro: *el gobernante debe saber gobernar bien*. La preponderancia de la virtud sobre el poder exige diligencia y prudencia en el ejercicio de los cargos públicos, que los gobernantes realicen *bien* su función y, al participar del poder, contribuyan al bien común, aunque, en un sentido absoluto, no sean *buenos*. Dicho esto, preguntemos, ¿cuál es la condición ineludible de un gobierno formado por ciudadanos perfectamente buenos?, la respuesta es la virtud moral. Pero, ¿es posible el orden político en que todos los ciudadanos tienen la virtud del hombre bueno? No, al menos para Aristóteles. Ahora bien, para valorar las implicaciones de esta tesis, hay que retroceder un poco y examinar una cuestión adyacente: ¿qué es la virtud moral y cuáles son sus condiciones de posibilidad?

De acuerdo con Aristóteles, la “virtud moral” (*ethikē aretē*) es una disposición de carácter que procede de la “costumbre” (*ethos*) o un *modo de ser*³³ racio-

³² Continencia, *i. e.*, el gobierno de las pasiones o el dominio de los deseos y, en este sentido, de los placeres y los dolores.

³³ ἕξις, translit. *hexis*. Aristóteles entiende por *modos de ser* “... aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones, por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás. (2023, pp. 42-43)

nal y electivo que nos dispone a obrar bien³⁴. Todas las virtudes morales³⁵ nacen, crecen y se consolidan a través de la práctica y los hábitos; así, p. ej., se llega a ser justo por acostumbrarse a *hacer lo justo* de forma perseverante y constante, y no hay quien lo sea por naturaleza, sin aprendizaje y esfuerzo. Para decirlo con el filósofo, “adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores” (Aristóteles, 2023, p. 37); en concreto, “practicando la justicia nos hacemos justos” (Aristóteles, 2023, p. 38) y, en este sentido, obrar de forma justa, *i. e.*, la actividad de tratar a los otros conforme a la ley, la equidad y la igualdad, es condición necesaria del ser justo.

Esta disposición moral, que Aristóteles llama “virtud perfecta” (*teleia aretē*), se manifiesta en la destreza de las pasiones y las acciones, es decir, en la diligencia para regular *lo que se siente* y deliberar sobre *lo que se hace*. El hombre bueno “acierta” (*katorthōtikós*) toda vez que se complace y obra conforme a lo honorable, el término medio, y lo que es debido y como es debido; en cambio, el malo “yerra” (*hamartētikós*) en la medida en que se deja llevar por lo placentero, incurre en excesos y defectos, y hace el bien por ignorancia, conveniencia o miedo. Cuando Aristóteles dice que la justicia “es un modo de ser por el cual uno está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo” (Aristóteles, 2023, p. 101) está diciendo que la causa eficiente de los actos virtuosos no está únicamente en la manera de hacerlos, sino también y sobre todo en la disposición de quien los hace. En otras palabras, que hay cuatro condiciones que el agente debe cumplir para que el acto sea genuinamente virtuoso, *i. e.*, reflejo de una disposición, y no solo coincidente con el bien: 1) si sabe lo que hace; 2) si elige hacerlo por sí mismo; 3) si lo hace con constancia y perseverancia; 4) si se complace en al hacerlo³⁶.

³⁴ El planteamiento de las virtudes morales está en libro II de la *Ética nicomáquea* (Aristóteles, 2023, pp. 37-51).

³⁵ Las virtudes cardinales son la sabiduría, la templanza, la valentía y la justicia.

³⁶ El planteamiento de las condiciones de la virtud se encuentra en la sección 1105a-b del libro II de la *Ética nicomáquea* y en la 1099a del libro I (Aristóteles, 2023, pp. 41-42 y pp. 24-25).

Con esto queda claro por qué Aristóteles juzga que *ser bueno* es tarea difícil y no todo el mundo puede llegar a serlo. A pesar del deseo por mejorar, la mayoría es egoísta, desmedida, débil, inconstante y contradictoria; “el bien es raro, laudable y hermoso” (Aristóteles, 2023, p. 50) y, por lo tanto, no puede ser la virtud perfecta ni, por implicación, la educación individual, que hace al hombre bueno absolutamente, condición del ejercicio del poder político. De lo anterior se concluye que el régimen en que *todo ciudadano es hombre bueno* no representa el proyecto político de Aristóteles. El gobierno entre libres e iguales necesita de la participación común del poder y la virtud, y ésta, a su vez, de una educación para la comunidad, que haga del mandar y obedecer por turnos una actividad para el beneficio de todos.

Una pedagogía del poder

Desde el punto de vista de los regímenes rectos, es posible que la actividad del gobierno político sea bien dirigida, *i. e.*, que persiga y consiga el *fin* de la ciudad, por a) un solo virtuoso, b) unos cuantos virtuosos, c) una mayoría virtuosa. Sin embargo, ya hemos podido observar que por razones distintas Aristóteles considera poco realista y problemático tanto el régimen del rey superior como el del ciudadano absolutamente bueno³⁷, y, en su lugar, propone uno que organiza y distribuye el mando y la obediencia entre todos. La construcción de un régimen así necesita, primordialmente, de una “educación para la comunidad”³⁸ con vistas a la virtud política y el trato equitativo hacia los otros, una pedagogía del poder, que enseñe a los ciudadanos a gobernar y ser gobernados de forma justa.

Según Aristóteles, la “virtud política” (*politikē aretē*) es la disposición a mandar y obedecer *bien*³⁹ y, en este sentido, virtuoso es el ciudadano del régimen

³⁷ Con esto quiero decir que, a pesar de que desde el punto de vista teórico de los regímenes rectos es posible que una monarquía, una aristocracia y una república buenas alcancen el fin de la ciudad, no todo régimen recto es igualmente probable.

³⁸ Esta *paideia prós tò koinón* es una educación que mira *hacia lo común* o, simplemente, una “educación cívica” (Aristóteles, 2023, p. 105).

³⁹ En esto consiste la “virtud del buen ciudadano” (Aristóteles, 2023, pp. 333-334; compárese con lo dicho en p. 354 y pp. 368-369).

libre que sabe y elige gobernar y ser gobernado óptimamente⁴⁰. En este contexto, el aprendizaje y práctica de la virtud política es un requisito de la ciudad bien gobernada y es también el *fin* de la educación de la ciudadanía, cuyo problema central es cómo participar del poder, en otras palabras: ¿en qué consiste mandar y obedecer “bien” (*kalōs*), i. e., de forma honorable o moralmente encomiable?

En el paradigma del poder político⁴¹, el mando y la obediencia se subordinan necesariamente a dos máximas: 1.^a *todos por igual y por turno deben mandar y obedecer*; 2.^a *no puede mandar bien quien no ha obedecido*. Sobre la base de la igualdad y la alternancia, la primera determina la distribución y administración del poder; la segunda, en cambio, introduce una condición de acceso al gobierno. Aristóteles insiste en que “el gobernante debe aprender –el mando político– siendo gobernado” (2023, p. 334), de manera que “el que se propone gobernar bien debe haber sido gobernado primero” (2023, p. 533). A partir de esto se deduce un principio general de la pedagogía del poder: para que todos por igual, por turno y en provecho de la comunidad participen de las funciones del gobierno, es necesario que aprendan, en este orden, a obedecer y mandar de forma justa.

Veamos, entonces, ¿qué significa aquí “obedecer” (*archesthai*) bien? No significa acatar y servir, porque, a diferencia del esclavo, sometido a las órdenes del amo, el ciudadano es libre de obedecer. Así pues, “el que obedece pero es libre” (Aristóteles, 2023, p. 334) puede y elige obedecer rectamente, como es debido. Y puesto que los fundamentos del régimen son la ley y la virtud, es razonable que la “buena legislación” (*eunomía*⁴²) y la disposición moral del gobernante sean los criterios de la obediencia civil. Antes de obedecer, el ciudadano debe

⁴⁰ Puesto que no es más justo gobernar que ser gobernado y dondequiera que uno manda y otro obedece hay una obra común.

⁴¹ O “mando político”: “el mando según el cual se manda a los de la misma clase y a los libres” (*Pol.* III, 1277b).

⁴² Ver nota 15.

razonar y formarse una “opinión verdadera” (*doxa alethēs*)⁴³, *i. e.*, comprender si es justo lo que mandan las leyes y el gobernante. En otras palabras, debe considerar si las leyes establecidas son buenas y el que gobierna lo hace conforme a la virtud, en cuyo caso es noble seguirle y justo obedecerle (Aristóteles, 2023, pp. 511-512). Aquél que se dispone a comprender, aceptar y obedecer libremente el fundamento del buen gobierno aprende a mandar siendo gobernado y, en esa condición, participa de la justicia, el orden y el bienestar. No así el servil ciudadano que obedece sin pensar, sin olvidar que incurre en el riesgo de seguir leyes malas y gobernantes corruptos.

Por último, preguntemos, ¿qué significa mandar bien? De acuerdo con Aristóteles, para “gobernar bien” (*kalós archein*) el gobernante debe tener una “concepción correcta del poder”⁴⁴ y, en consecuencia, de la tarea de la política. Dicha representación es la antítesis del poder despótico y desviado, y es, en la práctica, la superación de la inclinación a *mandar siempre en mi beneficio*. El poder político y recto se ejerce *en asociación y por el beneficio de la comunidad*, *i. e.*, “con vistas a la vida buena” (*pros agathēn zōēn*), con arreglo a la virtud y la ley. De aquí proviene la función legítima del político: apelar a la “prudencia” (*phronēsis*) para considerar, antes de mandar, cómo con sus decisiones hará mejores a los ciudadanos y partícipes de la justicia y el bien común.

Si, como dice Aristóteles, la mayoría pretende dominar continuamente y persigue los cargos en razón de ventajas y beneficios personales (2023, p. 535), el gobierno de los iguales necesita de una pedagogía del poder que disponga a los ciudadanos a obedecer y mandar bien. Para que esto sea posible, el poder debe ser objeto de legislación. Un buen legislador a) tiene una concepción correcta del poder; b) dirige la educación a la virtud (Aristóteles, 2023, p. 343), *i. e.*, a la realización de las acciones nobles, necesarias y útiles; c) enseña que la comu-

⁴³ Aristóteles lo explica en los siguientes términos: “Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa (2023, p. 334).

⁴⁴ En la sección 1333b del libro VII de la *Política*, Aristóteles (2023, p. 535) argumenta que el gobierno despótico carece de una concepción correcta del poder y, en consecuencia, todo lo hace con vistas a la dominación y la guerra.

nidad y los individuos tienen el mismo *fin* (Aristóteles, 2023, p. 536) y, por lo tanto, (i) lo mejor y más beneficioso para la comunidad lo es para el individuo; (ii) corresponde la misma meta al mejor hombre y al régimen mejor. En contraste, un mal legislador dirige la educación a las consideraciones útiles y lucrativas; enseña a los ciudadanos a vencer a los vecinos para dominarlos, y promueve lo que aparentemente es mejor para el individuo pero es dañino para la comunidad.

Con esto llego a la última objeción. Podría decirse que Aristóteles profesa un “optimismo pedagógico” (Berrio, 2005, p. 303), necesario para la conformación del régimen político. Sin embargo, su confianza en el papel de la educación debe matizarse. El proyecto de *hacer buenos a los ciudadanos* a través de la educación civil –i. e., capaces y dispuestos a tratarse con igualdad y equidad, participar del bien común, mandar y obedecer bien–, no sería realista sin la consideración de las otras condiciones que hacen posible la comunidad y la vida buena. Me refiero a los medios indispensables para formar un régimen político, a los *politiké chorēgía*, como el emplazamiento de la ciudad, el uso de recursos naturales, la organización de oficios y magistraturas, la buena legislación (Aristóteles, 2023, pp. 510-515). En una palabra, el optimismo de Aristóteles no es ingenuo ni idealista, sino razonable. La confianza en que, en conjunto con otros elementos, *la educación del ciudadano hará bueno el régimen* tiene sus raíces en la conciencia de que el ser humano es educable: capaz de transformar su disposición mental y, en este sentido, capaz de transitar de la ignorancia a la sabiduría, de la insensatez a la prudencia, del egoísmo a la solidaridad. Desconfiar de la necesidad de la educación para la política, al grado de convertirla en una utopía, no es una manifestación de realismo, sino de pesimismo.

Conclusión

A lo largo de este capítulo, he analizado el tratamiento de tres problemas en la *Política*, con vistas a argumentar que el pensamiento de Aristóteles no concuerda con la caracterización del idealismo político. De acuerdo con ésta, insatisfechos con la realidad política, los idealistas sustituyen «lo que es» por «lo que debería ser», dando lugar a la imaginación de repúblicas, más deseables que

posibles⁴⁵. En consecuencia, la pregunta esencial es ¿cuál es la mejor forma de gobierno? o ¿cómo debe ser la política? A lo que pretendidamente responden que la virtud es *principio y fin* de la vida política, con lo cual sostienen que el poder debe subordinarse a la virtud y, por lo tanto, para gobernar es preciso tener un carácter moralmente bueno. De aquí se concluye que el idealista político, *in nuce*, afirma (i) que el mejor régimen es el más justo y (ii) que solo por la virtud se llega a éste.

Aunque hay cierta precisión en algunos puntos, la deducción es tan ambigua que permite interpretaciones extrañas y, a veces, opuestas a la filosofía política de Aristóteles. A lo largo del texto, he aportado los argumentos y objeciones necesarios para descartar dos lecturas del principio de determinación de la virtud sobre el poder y su papel en la conformación del mejor régimen: 1.^a *el mejor Estado es en el que los gobernantes actúan conforme a los principios y valores universalmente válidos*; 2.^a *la virtud es la causa única, necesaria y suficiente, del Estado ideal*. La primera interpretación constituye una reducción del concepto de virtud y, en consecuencia, de su función política; la segunda sobredimensiona el papel de la virtud, en detrimento de condiciones y medios indispensables para la conformación del mejor régimen. Tanto la identificación de la virtud con preceptos morales –p. ej., el rey debe despreciar la gloria personal–, como la tesis de la *sola virtus* –i. e., la mejor república se obtiene únicamente por la virtud– son ajenas al planteamiento de Aristóteles.

¿Fue Aristóteles un idealista político? No, si la esencia del idealismo es la instauración del reino de la moral sobre la política y, por ende, la subordinación del poder a la virtud, que, sin distinción de régimen, depende de la integridad del gobernante. En este sentido, si el idealista es consecuente con su máxima⁴⁶, siempre y cuando se gobierne con virtud, cualquier forma de gobierno será la más perfecta. Muy lejos de esto, Aristóteles considera que la virtud y la educa-

⁴⁵ La expresión se encuentra en la sección 30, 52 del libro II de la *Republica* de Cicerón (2021, p. 135), a quien por cierto también suele tildarse de idealista: “(Platón) indaga las causas, y configura una ciudad más deseable que posible (*sas requisivit civitatemque optandam magis quam sperandam*)”.

⁴⁶ En política, solo una cosa es necesaria, ejercer el poder con virtud.

ción política son elementos indispensables del mejor régimen⁴⁷, en conjunto con las condiciones, medios necesarios y principios que hacen posible la ciudad bien gobernada. Pero, si, en esencia, el idealismo se dirige a la mejor constitución y, por lo tanto, a la mejor y más justa forma de organizar la vida pública, habrá que contar a Aristóteles entre los idealistas políticos. Me pregunto si esta interpretación no es síntoma de un pesimismo político que hace del cambio y el progreso una utopía, si, a través de la identificación del realismo con el *statu quo*, no se fomenta el conformismo y la inacción.

Referencias

- Aristóteles (2023). *Ética nicomáquea. Política*. Gredos.
- (2021). *Política*. Alianza editorial.
- (2018). *Política*. UNAM.
- (2014). *Ética a Nicómaco*. Alianza editorial.
- Aquino, S. T. (2018). *La monarquía*. Tecnos.
- Arora, N. D., & Awasthy, S. S. (2007). *Political theory and political thought*. Har-Anand Publications.
- Berrio, J. R. (Ed.). (2005). *Pedagogía y educación ante el siglo XII*. Editorial Complutense.
- Cicerón (2021). *La república*. Alianza editorial.
- (2016). *Obras políticas. Sobre la república. Sobre las leyes*. Gredos.
- (2015). *Sobre los deberes*. Alianza editorial.
- Erasmus de Rotterdam (2007). *Educación del príncipe cristiano*. Tecnos.
- Herz, H. (1951). *Political Realism and Political Idealism: a Study in Theories and Realities*. University of Chicago Press.
- Maquiavelo (2022). *El príncipe*. Alianza editorial.
- Platón (2022). *Las leyes*. Alianza editorial.
- (2020). *República*. Alianza editorial.
- (2015a). *Diálogos IV. República*. Editorial Gredos.

⁴⁷ No hay que pasar por alto que la ciencia política de Aristóteles no se limita al examen del mejor régimen: “No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible e igualmente el que es más fácil y más accesible a todas las ciudades.” (2023, p. 374).

- (2015b). *Diálogos VII. Leyes I-V*. Editorial Gredos.
- (2015c). *Diálogos VIII. Leyes VI-XII*. Editorial Gredos.
- Séneca (2023). *Sobre la providencia. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre la clemencia*. Alianza editorial.

El concepto de justicia desde las perspectivas éticas y políticas de Martha Nussbaum, John Rawls y Peter Singer

Oscar Fernando Carbajal Bautista

Introducción

Las perspectivas filosóficas de estos autores son relevantes dado las tradiciones en las que se inscriben. En primer lugar, haré una exposición de la fundamentación de los conceptos de justicia de Martha Nussbaum, John Rawls y Peter Singer. Cada uno otorga responsabilidades morales a los individuos y gobernantes para vivir en un Estado de bien común. Sin embargo, existen diferencias entre estos autores sobre lo que un Estado tiene por objeto de la justicia. Por tanto, me centraré en lo que considero son dos planteamientos sobre la justicia que entran en tensión respecto al bien común como objetivo del Estado: o la justicia se reconoce cuando el Estado persigue un ideal de bienestar de la mayoría, o bien, cuando cumple un modelo de vida digna humana para sus ciudadanos.

Aristóteles, Kant y Mill plantearon el problema de la funcionalidad del Estado. Aristóteles considera que el Estado tiene la función de garantizar una vida buena, fomentar la justicia, promover la participación política, educar en la virtud, evitar la tiranía y la corrupción. Mientras que Kant, alejándose del *eudemonismo* aristotélico, establece que el Estado tiene una función de garantizar no una vida feliz, sino una vida que asegure la libertad jurídica, la paz y protección de los derechos civiles. Algo similar podría decirse de la comprensión de Mill, para quien la función de un Estado es estar al servicio de la libertad individual y la responsabilidad social; la libertad de elegir y expresarse, que, según el *principio de no daño*, sólo debe ser restringida por el Estado para prevenir daños y abusos entre los miembros de la comunidad.

Cada autor sitúa en una dimensión ética la formación y el funcionamiento del Estado. En los tres casos vemos una preocupación por educar al ciudadano en la virtud, ya sea entendida como *disposición moral* (Aristóteles) o como *fuerza para actuar conforme al deber* (Kant). Por lo anterior, pensar en la justicia como principio ético y político fundamental es un componente central del modelo filosófico de Nussbaum, Rawls y Singer. A lo largo de este artículo, ofreceremos una explicación de las tres nociones de justicia del Estado, como soluciones ante la injusticia social, comparando los aspectos más significativos de estas tradiciones en boca de sus mayores representantes; finalmente, intentaremos fortalecer la siguiente hipótesis: un Estado es justo sólo si persigue un modelo de vida digna para la mayor cantidad de la población global.

La justicia según la perspectiva de Martha Nussbaum

Nussbaum recupera la posición de Aristóteles para estudiar las sociedades actuales. Según su visión, un Estado es justo sólo si garantiza las oportunidades al individuo de llevar una vida digna, es decir, que el Estado debe contribuir a que los individuos sean felices. Nussbaum comprende este planteamiento de forma aristotélica, y no de acuerdo con el utilitarismo, ya que para ella la felicidad consiste en lograr una *integración corporal* de las capacidades fundamentales del ser humano, que no dependen directamente del placer de los ciudadanos. Para entender a qué nos referimos, conviene hacer una descripción sintetizada del *eudemonismo* aristotélico y su relación con la implementación de la justicia en un Estado.

Aristóteles había criticado la concepción de Sócrates y Platón, ya que estos consideran a la *virtud* como algo dependiente de cierto tipo de conocimiento intelectual. Desde su perspectiva, es un error decir que la virtud es meramente una habilidad que se adquiere por conocimiento; en su lugar, argumenta que una persona que tiene una habilidad no solo puede realizar acciones correspondientes al bien, sino también acciones que van en contra de ese objetivo. Con el conocimiento de su arte, un médico no solo puede traer salud, sino también enfermedad, y un soldado no siempre protege a su comunidad, sino que puede no hacer nada o retirarse del campo de batalla.

Para Aristóteles, la virtud es fundamentalmente una disposición o modo de ser, que se alcanza mediante la capacidad y el hábito. Las virtudes morales (justicia, templanza, valentía, amabilidad, magnanimidad) son, principalmente, disposiciones de la voluntad en las acciones, que hacen que *esté dispuesta a cumplir la finalidad natural del alma humana*. Conseguir este objetivo al que estaría adscrita la naturaleza, requiere del esfuerzo y la perseverancia por lograr regir la conducta a través del término medio entre aquellos vicios que se derivan por exceso y defecto. (Aristóteles, 2014, pp. 68-69)

Aristóteles juzga que nuestras acciones éticas se realizan mediante un trabajo dinámico entre las partes racionales e irracionales del alma. La función (érgon) natural del ser humano se realiza a través de esta actividad. Si actuamos de acuerdo con ésta, quedará claro qué debemos decidir y hacer. Esto significa que alcanzaríamos el objetivo natural del ser humano que consiste en llevar una vida feliz: la *eudaimonia* consiste en vivir de acuerdo con la razón y la virtud.

Según Aristóteles, la parte de nuestra alma responsable de la percepción y la parte responsable del conocimiento deben trabajar juntas para responder de manera precisa a ciertas situaciones. Como disposición moral, la virtud es adquirida cuando la parte cognitiva guía nuestros deseos y permite elegir el término medio entre dos vicios. Aristóteles afirma que la justicia es la más excelente de las virtudes, porque es la única que se refiere al bien ajeno y de ella no se puede deducir un vicio por exceso, sino por defecto. Así que no hay forma de que uno deje de ser justo por pretender más del término medio entre el bien mayor y el mal menor, sino que, por no seguir el término medio de estos, es por lo que uno se vuelve injusto. Cabe señalar que la justicia reúne todas las demás virtudes, tanto para gobernantes como gobernados, ya que no es justo el gobernador que hace el bien para sí mismo, sino el que tiene disposición al bien del otro, es decir del gobernado. En el libro V de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se expresa de la forma siguiente:

En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros; por esta razón, el dicho de Bías parece verdadero, cuando dice “el poder mostrará al hombre”; pues el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad. Por la misma razón, la justicia es la única, entre

las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo conviene a otro, sea gobernante o compañero. (2014, p. 133)

En términos generales, Aristóteles define la justicia como aquello que protege la felicidad y la comunidad política (Aristóteles, 2012, pp. 13-15). Además, introduce dos definiciones de justicia: una universal, cuyo fundamento es la virtud, y otra particular, cuya base es la ley. En el sentido universal, virtud y justicia son por definición lo mismo (Aristóteles, 2014, p. 135), es decir, no es solo una parte de la virtud, sino que la justicia es *la virtud misma*. En una comunidad política, la justicia se ejerce de forma distributiva y correctiva. La primera consiste en la distribución de bienes y recursos en la sociedad, según el mérito de cada persona, y la segunda, en corregir las injusticias y las transgresiones a la ley, a través del castigo. Esta última es un tipo de justicia que considera al transgresor y a la víctima como iguales ante la ley, con independencia de su disposición moral.

De acuerdo con Aristóteles “la justicia correcta será el término medio entre la pérdida y la ganancia” (2014, p. 140). Sigue siendo el criterio de justicia entre dos personas el término en medio, pero no ya sobre la diferencia de una analogía por mérito, sino a cierta nivelación numérica. Más de lo bueno, siempre es algo bueno, y menos de lo malo es considerado por todos como bueno. Y cuando un individuo comete un crimen en contra de otro, obtiene más del bien que del mal, mientras que el otro, más del mal que del bien. Entonces, el objetivo del juez será volver a poner la situación como antes de la falta mediante el castigo.

La justicia distributiva no admite una igualdad natural entre los individuos. Siguiendo a nuestro filósofo, existen diferencias de mérito entre los miembros de una comunidad, por ejemplo, en cuanto a trabajo, riqueza y honores. La distribución de los beneficios se basa en la contribución que hacen los individuos al Estado y, por lo tanto, no se realizará nunca en partes iguales. Este tipo de justicia se da entre dos términos extremos y entre dos ciudadanos; lo justo es el término medio entre dos puntos desiguales, entre lo más y lo menos, y entre personas. En palabras del propio Aristóteles:

Una especie de justicia particular y de lo justo correspondiente es la que se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los

miembros de una comunidad (pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro) y otra especie es la que establece los tratos en las relaciones entre los individuos. (2014, p. 136)

Por un lado, Aristóteles postula que “la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla” (*ibid.*, p. 145); por el otro, que la base de la igualdad es la equidad y la ley. Estos son los fundamentos de su concepto de justicia política, mismo que “supone (la convivencia entre) personas cuyas relaciones están reguladas por una ley” (2014, 1147a, p. 147). Esto tiene una importante limitación social. Sólo los ciudadanos, es decir, los libres e iguales, son sujetos de derecho y dignatarios de justicia distributiva y correctiva; privado de los derechos políticos, el resto queda recluido al ámbito de la justicia moral.

En su libro *Las fronteras de la justicia*, el análisis de Martha Nussbaum se centra en desentrañar cómo un sistema social de individuos puede considerarse justo. El planteamiento general es el siguiente: podemos considerar que *un Estado es justo* si, y sólo si, se organiza en función del *desarrollo humano*, es decir, si tiene la capacidad de brindar seguridad, salud, educación, las condiciones para una vida longeva, y contribuye, entre otras oportunidades, a que los ciudadanos puedan planificar sus vidas y participar en entornos políticos e instituciones (Nussbaum, 2006, pp. 88-89). Solamente un Estado así podría garantizar el mayor desarrollo humano para sus miembros.

Para entender mejor a qué nos referimos, tomemos como referencia la pregunta ¿qué es capaz de hacer y de ser cada persona?, que Nussbaum (2012, p. 38) toma como eje fundamental, para dirigir los niveles de justicia social básica. Las oportunidades que un Estado ofrece a sus ciudadanos constituyen el nivel de libertad real que los individuos pueden o no llevar a la práctica. Según Nussbaum, es tarea fundamental del Estado garantizar el acceso para el desarrollo de las capacidades de acción de los ciudadanos. Aunado a esto, considera que los Estados deben desempeñar un papel moral en la vida de las personas, según el enfoque de las capacidades, concediendo mayor importancia a sus libertades y autodefiniciones (2012, p. 70).

Concepto de justicia en la perspectiva ética de John Rawls

De acuerdo con John Rawls, la justicia sólo puede ser entendida como *equidad* (1999, p. 51), es decir, para construir una sociedad justa, ésta tendría que elegir principios que promuevan condiciones equitativas, como la igualdad de derechos y libertades básicas. Si se presta atención a los preceptos básicos de la doctrina de Rawls es posible reconocer que sus fundamentos apuntan a la obra filosófica de Immanuel Kant. El respeto por la dignidad, la autonomía y la voluntad es el eje moral del modelo de justicia rawlsiano: todos los individuos nacen libres e iguales, deben tener las mismas oportunidades y regirse por el deber. Para Kant, el concepto de *deber* significa *necesidad práctica*, es decir, necesidad de actuar conforme a la determinación racional de la voluntad, según leyes universales; en la *Crítica de la razón práctica* nos dice lo siguiente:

La felicidad siempre es algo que si bien es agradable para quien la posee, no es por sí solo absolutamente bueno en todos los sentidos, sino que presupone en todo momento, como su condición, la conducta moral conforme a la ley. (2005, p. 133)

La libertad individual es, en última instancia, el requisito para la decisión, ya que se manifiesta como acción de la conciencia misma o capacidad de expresión del juicio. Por tanto, si decimos “Debo hacer X” podríamos al mismo tiempo examinar y preguntarnos ¿Qué representa este actuar por deber? ¿Cómo podemos realizar una acción ética? Para Kant, alguien actúa por deber cuando hace algo que va más allá de sus propios motivos, y dirige su acción mediante la razón. Por sí misma, la razón puede hacer que la voluntad desee ser objetiva, ya que en ocasiones la manera en que presenta naturalmente las máximas que determinan la acción, están basadas en conveniencias de particulares; por ejemplo, actuar por la recompensa de obtener algo a cambio.

Tratar de resolver conflictos desde una inclinación personal siempre conduce a que la voluntad quede restringida. Por tanto, Kant demanda que prestemos nuestra independencia a la prueba de la razón. Con esto no quiere decir que ninguna decisión esté al margen de nuestra facultad estética (como facultad de percibir intelectualmente las posibilidades de nuestro juicio) sino que, si el pen-

samiento permite analizar las máximas que deben estar presentes cuando ponderamos nuestras decisiones, debemos tener en cuenta que la realización de éstas corresponde a un momento sintético, donde nuestra voluntad racional representa sus acciones basadas en leyes o mejor dicho su moralidad misma (Kant, 2005, p. 141).

Esto muestra que no hay forma de experimentar el deber, excepto a través de la coerción que impone la norma moral. Aunque podemos formular juicios categóricos para las acciones humanas, la realidad es que nuestras acciones son experimentadas, en parte, como no dependientes de tales pensamientos. Esta *coerción externa*, que, para Kant tiene que ser la *razón práctica*, en otras culturas se podría representar a través de Dios u otra entidad. Sin embargo, compartirían el atributo de representar una forma de imperativo, pero no de uno basado en la legislación universal. Así, si las máximas de los pueblos fueran la perfección basada en juicios empíricos jamás habría una conciencia del deber (Kant, 2005, p. 49). Kant exige al individuo actuar de una determinada manera, por el bien supremo que representan los imperativos de la razón, lo que es la forma de una voluntad libre, que lo desvincula al orden de los objetos materiales que suceden según las leyes causales.

De acuerdo con Kant, los juicios pueden ser de dos tipos: imperativos hipotéticos (condicionales) e imperativos categóricos (incondicionales). Las acciones determinadas por una máxima hipotética nos dicen que, si queremos alcanzar X, debemos hacer Y: por ejemplo, si quieres ser feliz (X), pórtate bien (Y). Esta forma de pensar supone que X es deseado y requiere del cumplimiento de Y, una cláusula previa para ser llevado a cabo; es un imperativo que contiene los supuestos de que queremos la felicidad y de que portarse bien es condición de ésta. Por su parte, el imperativo categórico no tiene esta forma; la base de éstos es la voluntad libre del individuo y la facultad de la razón práctica (pura), es decir, la capacidad de determinar la voluntad por principios *a priori*, sin recurrir a ninguna condición, esto es, independiente de toda experiencia. La ética kantiana es una ética del deber, en todo caso, una ética de imperativos categóricos o máximas que determinan la acción. La acción moral debe tener la forma de una voluntad racional; la persona debe actuar como si deseara que la máxima subjetiva de su acción se convirtiera en una ley universal (2005, p. 49). De esta

manera, la voluntad es autónoma, ya que actúa por un acto de la razón, usando plenamente su libertad para darse a sí misma la norma que merece.

Rawls (1999, p. 47) recupera esta idea de Kant, y la aterriza sobre el papel que juegan las instituciones; los principios de la justicia social son los fundamentos de la estructura de la sociedad. La implementación de la justicia debe pensarse, según Rawls, sólo en aspectos generales de la sociedad en su conjunto. Implícitamente está la idea de que quienes toman las decisiones para el diseño de un sistema social conocen sobre leyes de economía, así como sobre aspectos básicos tanto de psicología como de sociología, pero tienen conocimiento limitado de las personas en casos particulares. Esto es un conocimiento que, de acuerdo con Rawls, es insuficiente para el desarrollo de un sistema de justicia social que garantice la libertad de pensamiento para expresar opiniones y creencias; libertad de conciencia como capacidad de actuar por voluntad y de acuerdo a convicciones personales; libertad de asociación, como oportunidad de vinculación a organizaciones políticas o religiosas; libertades políticas como el derecho al voto y ser candidato a elecciones, libertad de ocupación, de propiedad privada y recibir protección legal imparcial. Para alcanzar una comprensión verdadera de la justicia, a salvo de cualquier determinación parcial, que favorezca a unos y desfavorezca a otros, los legisladores deben estar bajo un *velo de ignorancia*, que oculte las condiciones y realidades materiales posibles en que virtualmente puedan encontrarse.

Rawls advierte que existen sistemas sociales injustos, en los que las leyes no representan el espíritu de la justicia. En estas sociedades, el sistema de justicia legal estaría hecho bajo consideraciones monetarias, personales y otros casos particulares. Pero incluso en esas circunstancias, señala Rawls, debe procurarse la imparcialidad, que apoye demandas o expectativas legítimas. Si la ley es injusta, que se aplique, ya que aquellos que excluye del beneficio, estarán protegidos de los aspectos que ella misma demanda. Sin embargo, en tal circunstancia, la misma pretensión de justicia formal y obediencia al sistema, no dependería de dicha ley, sino una justicia sustantiva (Rawls, 1999, pp. 51-52).

¿Cómo es esta justicia sustantiva? Rawls (1999, p. 53) distingue dos principios básicos que permiten que una sociedad sea justa, ya que entonces estaría aplicando la condición de equidad general: el principio de diferencia, y

el principio de oportunidades. De acuerdo con esto, debe existir cierto orden en estos principios que denomina “prioridad lexical”. Es decir, debe existir cierta prioridad de las libertades básicas, sobre cualquier otro interés del bienestar social del sistema. La justicia solo es posible si las personas que hacen las leyes no buscasen a través de ellas, mejorar su condición social o económica. Esto conformaría el principio de diferencia, que, como hemos anunciado previamente, pone a los funcionarios en la posición del *velo de ignorancia*. Nadie en tal posición buscaría ventaja para sí mismo a través de violar la libertad de los demás. Porque estas leyes estarían pensadas a priori, para ayudar a quien tuviera menor ventaja en la escala de libertades básicas. Por otro lado, el segundo principio advierte que los cargos en instituciones deben estar abiertos desde una *igualdad de oportunidades*. Ningún cargo público tendría que depender de una ventaja social, económica o cultural, sino de una competencia justa que esté justificada solo en el derecho del individuo.

Concepto de justicia de Peter Singer

Uno de los aspectos que considero importantes de valorar en esta búsqueda por definir los criterios de justicia, es la tesis que ofrece el filósofo Peter Singer, ya que es evidente la dificultad que existe para llevar esta reflexión al derecho internacional. En este sentido, resulta importante preguntarse ¿cómo solventar los problemas sociales de desigualdad en el reparto de la riqueza entre los países menos afortunados? Esto, nos lleva a recuperar nuevamente el enfoque utilitarista de Singer.

De acuerdo con Singer, en ningún caso podría decirse que los seres humanos han desarrollado tanto habilidades como capacidades de forma aislada, por eso critica que los sistemas de justicia social no consideren un deber la reducción de sufrimiento que se encuentra en poblaciones enteras que padecen crisis humanitaria. En este caso debe tomarse con el mismo sentido de justicia *no matar* y *no dejar morir*, como una responsabilidad de todos los individuos, incluyendo gobiernos e instituciones privadas. *Justicia* significa, según Singer, satisfacer peticiones racionales, sin causar ningún daño injustificado a otros. Sin embargo, no afirma la existencia de un derecho universal, sino que establece una lógica de evaluación de las consecuencias de los actos. Desde su concepción utilitarista, la

igualdad debe aplicarse sobre los beneficios tanto para animales como para seres humanos, y debe procurarse el mayor bienestar al mayor número de personas, en cuanto a sus preferencias racionales.

Con la finalidad de comprender mejor la definición de Singer, consideremos los planteamientos de *El utilitarismo* (1863), obra en la que John Stuart Mill expone y defiende los fundamentos de la comprensión utilitarista de la justicia. El utilitarismo sostiene que una acción es correcta si promueve la mayor cantidad total de felicidad a la mayor cantidad de personas (1984, p. 69). Respecto a las tradiciones filosóficas revisadas anteriormente, notamos cómo el utilitarismo clásico recupera el sentido de la felicidad que utilizó Epicuro, una felicidad que se basada en la consecución del placer físico, sino del cálculo racional del placer y el bienestar, considerados como la suma de los intereses de los miembros de una comunidad. Un aspecto importante de esta postura filosófica es que no define la justicia en sentido absoluto. La justicia es resultado de la utilidad de las acciones para el bienestar general, y deben evaluarse las normas del Estado en función de este objetivo; según Mill:

La justicia es el nombre de ciertas clases de reglas morales que se refieren a las condiciones esenciales del bienestar humano de forma más directa y son, por consiguiente, más absolutamente obligatorias que ningún otro tipo de reglas que orienten nuestra vida [...] Existe un interés innegable en que se inculquen unos a los otros mutuamente el deber de la beneficencia positiva, por un grado mucho menor. Es posible que una persona no necesite jamás la ayuda de nadie, pero siempre precisará que no le hagan daño. (2014, pp. 158-159)

Como puede observarse, Mill recupera parte de las principales tesis del utilitarismo como corriente filosófica desde Epicuro hasta Jeremy Bentham. Dicho esto, nos centraremos en el análisis del *consecuencialismo*, la *imparcialidad* y la *maximización*, considerados como elementos que permiten definir los criterios utilitaristas de la justicia.

El consecuencialismo es el principio según el cual una acción se califica como moralmente aceptada en función de sus consecuencias para los afectados. Lo que importa no son los motivos de la acción, sino los resultados o efectos en

beneficio de la comunidad que pueda ser afectada. Al respecto, Bentham en *Los principios de moral y la legislación* había sugerido que entre las consecuencias de los actos, que en su cálculo puede ser infinitas, solo serán competencia de un legislador aquellas de mayor importancia, tanto las materiales como aquellas que tiene mayor influencia en la producción del dolor y el placer (2008, p. 73). De acuerdo con la perspectiva de Bentham, si nuestras acciones no aumentan la felicidad del vecino, por lo menos no deben disminuirla. La interferencia del legislador o el estado, debe estar en ciertos actos que deben prohibirse de acuerdo con este principio.

Los castigos así como las leyes son diferentes entre naciones o sistemas de justicia social. Bentham no propone actos en sí mismos castigables, sino condiciones para limitar la práctica del legislador. Por ejemplo, si el castigo carece de fundamento porque no produce ningún tipo de daño que disminuya la felicidad de otro; si al aplicarse el castigo resulta ineficaz dado el momento elegido para ejecutarse, o bien, si al aplicarse no resulta productivo o necesario (2008, p. 294). Un castigo es improductivo o innecesario cuando el mal que produce al imputado es mayor que la ofensa. Sin embargo, tomando en consideración que las penas y castigos son para delincuentes, si el delito causó una ofensa tal que el castigo apenas excede el beneficio de que no se vuelva a repetir, entonces una gran probabilidad de que sea fructuoso aplicarlo.

La justicia tiene lugar bajo esta lógica en la medida en que los seres humanos se relacionan entre sí buscando su propio bien. Estas moralidades en las conductas establecen las obligaciones de justicia; por ejemplo, ante el sentimiento de agresión indebida, privación indebida de alguien, infligir prejuicio a alguien, etc. (Mill, 2014, p. 160). De esto se desprende un principio de justicia en el que, después de cometer una falta voluntariamente, sólo queda tener la expectativa del castigo. Dicha idea de justicia asume que un mal sólo puede recibir mal, así como un bien, sólo puede recibir más bien. En otras palabras, una persona responsable de cometer voluntariamente un delito o que habría podido evitarlo voluntariamente, es injusta; pero, sería igualmente injusto condenarle sin escuchar su defensa o justificación.

A este hecho se suma el principio de imparcialidad. Si el principio de bien por bien, y mal por mal, se aplica a la sociedad de manera equitativa, se sigue

que esta sociedad debe tratar igualmente bien a todos los que han sido bien con ella (*ibid*, p. 162), entonces, la norma se aplica a todos aquellos que están dentro y fuera del límite. De aquí se desprende que todos los individuos serán tratados con igualdad por la ley, si la conveniencia social no exige lo contrario. Y con esto aparece cierta maximización que determina qué opciones y leyes resultan mejores. La desigualdad de clases sociales no es conveniente para la sociedad, puesto que en sí misma es una injusticia. En consecuencia, en muchas ocasiones los individuos pueden cometer acciones justas sin ser por ellas virtuosos, como robar para salvar una vida o levantarse en armas contra un gobierno que abusa del poder.

El utilitarismo de Mill pretendía explicar aspectos como el anterior desde acciones concretas. El ejemplo utilizado es el concepto de *dike* (justicia) de los griegos, es decir, *petición de ley*, en lugar de *proceso jurídico*. Por tanto, la justicia, entendida como medio del Estado para promover la mayor felicidad al mayor número de personas, debe contemplar la *intuición moral* de las normas, que Mill explica por vía negativa. Para entender este punto podemos preguntarnos ¿cómo surge un sentimiento de injusticia? Decimos que una injusticia es una transgresión de la ley, sin embargo, puede haber denuncias de injusticia incluso en casos para los cuales no hay leyes. Por tanto, el sentimiento de injusticia no solo está vinculado con la transgresión de las leyes, sino con la transgresión a las leyes que deberían existir (Mill, 2014, p. 137). Esto es así porque incluso en el sentido común asumimos que, aquello que resulta moralmente incorrecto, debería castigarse, y no basta simplemente contar con el proceso que promueva dicha prohibición y plantee un castigo.

Los conciudadanos deben apelar con críticas ante aquello que consideran reprochable, aunque no dispongan de una ley para tal situación. Debido a las ofensas y daños que conlleva una acción, tiene que ser castigada, según el grado en que afecte a una comunidad. Para que pueda existir un Estado justo, debe haber protección al bienestar de la población a través de las leyes, así como una representación del dinamismo de la sociedad. “La idea de una prohibición legal continúa siendo la idea generatriz de la noción de justicia, aunque experimente diversas transformaciones antes de que dicha noción, tal como se da en un esta-

do avanzado de la sociedad, resulte completa (Mill, 2014, p. 138)”. Así es como debe interpretarse un concepto de justicia de acuerdo con el utilitarismo de Mill.

Ahora, veamos, a manera de resumen, dos elementos que Singer toma de su lectura de Mill. En primer lugar, afirma que una buena forma de recuperar el utilitarismo sería considerando que si los individuos pueden evitar que ocurra algo malo, sin sacrificar nada de una importancia comparable, deben hacerlo (Singer, 1993, p. 230); en segundo, que el principal reto del utilitarismo se encuentra en el cálculo de utilidad y el consecuencialismo. Desde su punto de vista, las decisiones de justicia implican un margen de sacrificio y riesgo, que obligan a las sociedades a cumplir con ciertos deberes. Uno de ellos es la solución a la pobreza absoluta, el analfabetismo, enfermedades, mortalidad infantil, y esperanza de vida.

Análisis y comparación entre las tres perspectivas éticas

A grandes rasgos, hemos explicado los fundamentos teóricos de los enfoques éticos y políticos de Nussbaum, Rawls y Singer. A continuación, nos centraremos en el análisis comparativo de los diferentes aspectos de sus visiones de la justicia.

Nussbaum no coincide con la idea de que la justicia sea maximizar la utilidad y dirigir un programa de justicia social basado en el bienestar total. Vemos, por tanto, un ataque directo a los conceptos de Rawls y Singer. La administración real de la justicia debe ser una línea que brinde respeto a la vida del individuo y ello se consigue en un Estado que otorga al individuo la posibilidad de cubrir lo mínimo de las capacidades que permiten tener una vida digna. Dicha *dignidad*, que Nussbaum toma como sinónimo de justicia, dependería del funcionamiento de las acciones que los individuos podrían realizar en un Estado:

Si la capacidad es una cara de la moneda, la otra es el funcionamiento. Un funcionamiento es la realización activa de una o más capacidades. Los funcionamientos no tienen por qué ser particularmente activos ni –por emplear el mismo término utilizado por uno de los críticos de la teoría– <<vigorosos>>. Disfrutar de buena salud es un funcionamiento, como también lo es el estar tranquilamente tendido en la hierba. Los funcionamientos son seres y haceres que, a su vez,

vienen a ser los productos o las materializaciones de unas capacidades. (Nussbaum, 2012, p. 44)

Contra Rawls, Nussbaum considera que, si la salida al problema de la definición de justicia en la sociedad es a través de un Estado que garantice las libertades individuales bajo un *velo de ignorancia*, éste ignoraría las circunstancias en que está inscrita la demanda y por tanto ignoraría las particularidades de quienes exigen justicia. Siguiendo su argumento, la justicia en el estado de Rawls ignora que cada individuo valora de distinta manera las libertades básicas, y esto abre la posibilidad que se deje fuera algunos sectores de la población; por ejemplo, algunos individuos con problemas fisiológicos, que no podrían por ello tener acceso a las libertades básicas, como el voto o a la libertad de movimiento. Podemos darle cierta razón a Nussbaum en este aspecto, pero debemos considerar también las implicaciones negativas de su tesis, a través del utilitarismo de Peter Singer. En principio no debería definirse como parte de una buena vida aceptar un mundo donde continuamente y de forma evitable otros sufren como resultado de nuestros actos:

...la clase de vida que concebimos como lo que éticamente se nos exige sería la búsqueda única y exclusiva del bien general, careciendo de esa amplia variedad de intereses y actividades que, en una postura menos exigente, pueden ser parte de nuestro ideal de una buena vida para un ser humano. (Singer, 1993, p. 304)

En este caso, la apuesta de Singer es que una sociedad sería justa, no bajo la circunstancia que deje a sus ciudadanos producirse una vida digna, sino en la medida en que tome en serio la responsabilidad de ayudar a la mayoría teniendo en cuenta las mejores consecuencias de sus acciones. Una parte integral de la cuestión de la justicia es que de nuestra concepción sobre lo justo depende mucho lo que entendamos por orden social y el bien común. Ahora bien, la preocupación de Singer está en concebir la imparcialidad como el único criterio de justicia que pueda conectar las leyes con el bien común. Esto demanda congruencia y estabilidad, desde el razonamiento de quienes actúan y toman decisiones en las instituciones.

De forma semejante, la postura de Rawls no prescinde de los objetivos que persiguen los individuos al tomar sus decisiones, porque en su teoría los individuos tienen en claro que de ellos depende elegir la mejor decisión a través de los gobiernos. Según Rawls, la imparcialidad debe ser el objetivo de las acciones de justicia del estado, y el medio para el cuidado de las decisiones donde debe considerarse como prioridad la libertad y la salud. Por eso su espectro de la justicia implica simplemente condiciones abstractas que, sin importar las condiciones sociales o culturales, pueda ser aceptada. Sin embargo, una consecuencia negativa de esta situación hipotética del *velo de la ignorancia* en la toma de decisiones sería la falta de coerción que tendrían dichas autoridades para integrar en sus planteamientos la responsabilidad de desarrollo sobre las capacidades de sus ciudadanos, que, como mencionamos anteriormente, Nussbaum concede como de mayor responsabilidad moral a una nación. (2012, p. 137)

Debido a que los criterios morales de imparcialidad no consideran la atención a los habitantes en cuanto a sus opiniones e intereses, la recomendación del enfoque de las capacidades de Nussbaum es asignar la responsabilidad moral sobre las capacidades a los Estados para otorgar mayor relevancia a la libertad y combatir al mismo tiempo las desigualdades de oportunidades vitales. Este argumento es compatible y puede ser apoyado en un enfoque utilitarista, ya que resultaría más aceptable para la mayoría vivir en un estado que conceda *capacidades* para la libertad de expresión (Singer, 1993, p. 20). Por otro lado, Singer no acepta que este principio pueda estar basado en la idea de la “personalidad moral” de Rawls. No es cierto que esta libertad pueda fundamentarse exclusivamente en saber responder por los principios morales de las acciones propias. La razón para Singer es que no todos los seres humanos evidentemente tienen sensibilidad moral, y tampoco podríamos clasificar a cada ser humano conforme a su estatus moral según su “refinado” sentido de justicia.

De acuerdo con Singer, el principio ético de que *todos los seres humanos son iguales* no debe justificarse en ninguna cualidad que posea el ser humano como su inteligencia, racionalidad o personalidad, ya que el enunciado no afirma ningún hecho, sino un juicio ético universal. Por lo tanto, la validez de este juicio ético, así como de cualquier otro, depende de si pueden tener igual considera-

ción los intereses de todos los afectados; por ejemplo, ante una decisión donde se tome en consideración la indeseabilidad del dolor:

...el principio dice que la razón moral definitiva para aliviar el dolor es sencillamente la indeseabilidad del dolor de A, que pudiera ser diferente de la indeseabilidad del dolor de B [...] Las verdaderas balanzas favorecen el lado en el que el interés es más fuerte o donde se combinan varios intereses para igualar el peso de un número menor de intereses similares. Pero lo que no toman en consideración es de quién son los intereses que pesan. (Singer, 1993, p. 26)

Consideramos que los criterios de Nussbaum sobre los escenarios de algunos países pueden leerse desde una mirada utilitarista y aristotélica sin entrar por ello en mucha contradicción. Hacer que el Estado ponga atención al eje de las capacidades para todas las personas es un criterio que considera la igualdad de intereses, por ejemplo, no podría violentarse el respeto por la libertad de elección siempre y cuando dicho ejercicio no reprima ningún ámbito significativo para las propias vidas de los individuos como parte de un objetivo político. Según Nussbaum, que exista una situación de desigualdad de oportunidades, así como una falta de atención a las principales materias de salud, educación e igualdad de género, etc., se debe a que los gobiernos son incapaces de incluir acuerdos de justicia social y políticas públicas que favorezcan el desarrollo de las capacidades humanas. Sin embargo, no ayudaría que existiera una organización internacional “benéfica” que se encargue de distribuir la porción de la riqueza de cierta acción filantrópica:

...los derechos son correlativos con las obligaciones, así que ¿de quién son esos deberes que corresponden a los derechos de los ciudadanos y las ciudadanas del mundo a tener un nivel de vida digno? Para empezar, de las propias naciones respectiva de estas personas. (Nussbaum, 2012, p. 143)

En conclusión, no es a través de ningún tipo de empresa particular o pública sino sólo a través de los acuerdos internos entre los Estados que se podría garantizar ciertos derechos y obligaciones de justicia social, para beneficio de

la mayoría. Puesto que, aquellos países que impiden el desarrollo de las capacidades humanas de otros países son los principales responsables de la brecha de desigualdad.

Conclusiones

Hagamos un resumen de la comparación entre los tres autores. Nussbaum y Singer toman en cuenta aspectos diferentes para la elaboración de las leyes. De acuerdo con Nussbaum el propósito de la creación de la ley para una vida digna debería ser la mejora de las capacidades. Mientras que Singer considera que debe hacerse según el cálculo del utilitarismo. Este cálculo consiste en aprobar o desaprobar la ley en función de si la suma total de las consecuencias de esta acción aumenta o disminuye la felicidad de los afectados.

El argumento de Nussbaum respecto a esta forma de la ley, conduce a que el costo de la intervención del legislador sobre el beneficio, deja de lado que no todos los individuos tienen igual consideración sobre lo que para ellos produce placer o lo que puede ser preferible. Evidentemente no todos los individuos, por diversos aspectos sociales, económicos, culturales o fisiológicos, pueden tener un concepto diferente del bien común.

Nussbaum reconoce que el enfoque utilitarista es en parte aliado del enfoque de las capacidades, ya que permite comprender en un sentido más amplio la justicia social, ya que precisa un mayor margen de obligaciones incluyendo muchas de ellas en la sensibilidad humana hacia otras especies (2006, p. 334). Y queda claro que esto es algo positivo para el enfoque de las capacidades, ya que, como dijimos anteriormente, lo que podría garantizar que un estado sea justo es que exista esta forma básica de justicia social: mejorar las condiciones del desarrollo humano.

Por su parte, entre Rawls y Nussbaum existe una diferencia en cuanto a lo que representa las garantías básicas de justicia. Decíamos que Nussbaum considera la justicia en función de lo que una persona puede realmente ser y hacer en un estado. Por tanto el estado es justo, sólo si puede garantizar recursos para la dignidad humana. Es decir, mejorar la salud, educación, seguridad, integridad corporal de los ciudadanos. Mientras que Rawls sostiene que la justicia, solo puede existir si a su vez el estado puede garantizar instituciones que promue-

van una equidad básica. Según su teoría, esto sucedería si se aplica la prioridad lexical. En otras palabras, toda ley debe hacerse y ejecutarse anteponiendo la libertad de los individuos y no las diferencias parciales económicas o sociales. Las series de libertades básicas que hemos dicho son: libertad de pensamiento, conciencia, asociación, derecho al voto, a ser candidato a elecciones, libertad de ocupación, de propiedad privada y de protección legal imparcial. Y en segundo lugar debe garantizarse la igualdad de oportunidades ante la ocupación de cargos públicos, con el fin de evitar que el espacio dependa de diferencias económicas o sociales.

Nussbaum está de acuerdo con Rawls en reivindicar la libertad y la autonomía de las naciones. Es decir, procurar que los estados no interfieran en las decisiones de otros, respecto a sus propios sistemas jurídicos. Sin embargo, la ética de Nussbaum es fundamento de una justicia social que no está basada en ningún enfoque formal de la ley, sino en una preocupación concreta: asumir que la vida de todas las especies incluidas la humana, es diversa, por tanto, el enfoque de las capacidades tiene como objetivo “abordar la necesidad de una amplia y rica diversidad de actividades vitales” (Nussbaum, 2006, p. 342). Toda criatura viva que esté dotada de una capacidad considerada como buena, debe tener oportunidad de realizarla.

En el análisis hemos explicado los conceptos de justicia que pueden derivarse de tres fundamentos distintos entre sí de la historia de la filosofía. El dilema que hemos explicado con detalle es si un Estado es justo si su objetivo es el bienestar general o un modelo de dignidad de la vida humana. Me gustaría aportar dos conclusiones que desde mi perspectiva se derivan de los mejores argumentos de Nussbaum y Singer.

Mi primera conclusión es que un Estado o gobierno es justo si puede implementar un modelo que tenga por base la vida íntegra del ser humano, y, al mismo tiempo, ofrecer bienestar general en su propio sistema de justicia social. Dicho de otra manera, un Estado es justo si puede *hacer mejores a sus ciudadanos* (Aristóteles) o garantizar el desarrollo de sus capacidades individuales (Nussbaum): esto implicaría crecer y desarrollarse en un ambiente que dignifica la vida humana. El resultado de las acciones de este Estado justo serían aquellas ventajas por las cuales podría existir mayor bienestar para el mayor número de

personas. En general, Nussbaum considera que los gobiernos que rechazan esta fórmula son irresponsables; en particular, que las sociedades más ricas tienen un sentido de responsabilidad con las más afectadas del mundo, y deben contribuir a la solución de crear un centro de distribución de la riqueza global o un sistema de justicia global que garantice el desarrollo de las capacidades humanas.

Si un Estado reconociera como libertad auténtica no la autonomía individual sino las capacidades de desarrollo de sus ciudadanos, su sociedad tendría que estar más informada y capacitada para comprender *las consecuencias* de lo que se produce a mayor escala fuera de su sistema de justicia social. Por tanto, la pobreza total de otros países no tendría que ser un tema al margen de las capacidades de comprensión de sus gobiernos desarrollados. De este modo, digo que un estado es justo sólo si desarrolla las capacidades de una vida digna, no solo para sus ciudadanos sino para el mayor número de población global.

Mi propuesta es una síntesis que reúne los aspectos positivos de ambos fundamentos filosóficos. Por una parte, debemos aceptar el hecho de que, como individuos necesitamos una vida digna e íntegra; por la otra, esa misma integridad, no tiene derecho a llamarse de esa manera, si no se toma en cuenta que la conducta de estos individuos permiten el mayor bienestar posible.

Referencias

- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- Bentham, J. (2008). *Los Principios de la Moral y la Legislación*. Claridad
- Aristóteles. (2012). *Ética Nicomaquea*. UNAM.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Editorial Tecnos.
- (2005). *Crítica de la Razón Práctica*. Fondo de Cultura Económica.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo*. Alianza editorial.
- (1962). *Sobre la libertad*. Aguilar.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- (2006). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la reflexión*. Paidós.
- Rawls, J. (1999). *A theory of Justice*. Harvard University Press.
- Singer, P. (1993). *Practical Ethics*. Cambridge University Press.

Crítica realista de la ideología y la legitimidad del Estado

Fernando Franco Ordaz

Introducción

El problema de la legitimidad es fundamental cuando se analiza la relación entre Estado y sociedad. Sobre todo, se hace urgente cuando es posible observar una crisis de confianza generalizada en los políticos y partidos alrededor del mundo, pero que en algunos casos –como Argentina, Brasil y El Salvador– ha traído diversas transiciones políticas que llaman la atención. Y bajo la observación de que esta crisis de legitimidad promueve condiciones de cambio, se dibuja la posibilidad de considerar una crisis similar en las instituciones políticas. Por lo anterior, en este trabajo se pretende mostrar que la crisis de legitimidad actual no solo corresponde a los sistemas políticos, sino que es propia del Estado como institución política.

Para sustentar lo anterior este trabajo se dividirá en tres partes. En la primera se mostrará cómo se presenta la crisis actual de legitimidad en relación con los políticos y gobernantes. Posteriormente, se presentarán herramientas de análisis como la genealogía y el análisis crítico del discurso, recuperadas del realismo político contemporáneo en su versión de crítica de la ideología, que permitan la problematización del Estado como institución. Por último, se analizará esta institución para mostrar la tensión respecto a su legitimidad.

Al finalizar el texto, se presentan las conclusiones y cuáles son los pendientes para continuar pensando esta cuestión.

La crisis actual de legitimidad

Es posible observar en el último par décadas un fenómeno social en torno a la confianza política de los ciudadanos a lo largo del mundo. Se trata de una expresión de desconfianza hacia los gobernantes e instituciones del estado que pone en entredicho la aceptación de estos. El resultado visible es una crisis de legitimidad de diversos gobiernos que implicaría diferentes consecuencias que requieren de una observación cercana. En particular, se puede considerar una crisis de las democracias actuales.

De acuerdo con los estudios de Manuel Castells, es claro que a nivel mundial ha disminuido el porcentaje de aceptación de los políticos, incluso es posible encontrar diversas encuestas en las que “un grupo mayor de ciudadanos desprecia a los políticos y a los partidos y cree que su gobierno no representa la voluntad popular” (2009, p. 376). Si bien cada país tiene sus particularidades, esta documentación permite reconocer una posible causa común.

Castells explica, en la misma obra, que una razón considerable de la desconfianza política es la percepción que tiene la ciudadanía de la corrupción de los gobernantes –sin dejar de lado las condiciones económicas o la determinación. No obstante, esto no se trata de algo nuevo en la historia política. Es posible considerar que los actos de corrupción han estado presentes desde la consolidación de la primera asociación política compleja, así como que la percepción de actos de corrupción son una razón de peso para deslegitimar a un régimen.

En ese mismo sentido, María José Fariñas (2019) señala a la situación política actual de Europa, por ejemplo, como un fenómeno híbrido, en la cual diversas formas de ataque toman parte en los conflictos políticos de forma simultánea. Para lograr hacerse del poder los grupos y partidos políticos han optado por incorporar una forma más eficaz de golpeo para aquellos que se presentan como oposición y competencia. La estrategia es simple: la corrupción se vuelve el centro del conflicto político. Luchar contra la corrupción presente en un régimen es luchar contra el régimen. Así, en la medida en que más se denuncie la corrupción de un gobierno, un partido, etc., mayor será su desprestigio frente a la ciudadanía. Esta forma de hacer la *guerra* adquiere un mayor alcance una vez que hace uso de los medios de comunicación, en particular el Internet:

El *lawfare*, junto con la utilización fraudulenta de las nuevas tecnologías de la comunicación, las *fake news* –o el uso desafiante de la mentira como verdad alternativa– y la *WhatsApp*erización de la política; es decir, la relación directa entre el pueblo y los líderes políticos «salvadores»... y el *ciberpopulismo*, como instrumentos de la *guerra híbrida*, han tomado como detonante la lucha política contra la corrupción en las administraciones públicas. (2019, p. 105-106)

Esta nueva forma de golpeteo ha puesto en manos de la ciudadanía, de forma constante y en grandes cantidades, información que produce el descontento respecto a los gobernantes. Sin embargo, de esta crisis de legitimidad no se derivan cambios, alternativas ni nuevas formas de asociación política, sino reacciones que se mantienen en el mismo estado de cosas. Se trata de grupos que, una vez posicionándose como los combatientes de la corrupción, gozan de mayor legitimidad respecto a su competencia de izquierda. De tal manera que esta crisis de legitimidad corresponde a aquellos gobiernos que durante la segunda mitad del siglo XX ascendieron al poder desde un posicionamiento de izquierda, democrático y cercano a las clases trabajadoras. Es decir, se trata de una crisis de las “democracias” en razón de la presente corrupción. El mismo Castells refiere que...

[en] la mayoría de los países de Europa, la crisis de legitimidad política, profundizada por la crisis económica, provocó reacciones políticas populistas de derechas, siempre ultranacionalistas, a menudo xenófobas, que amenazan con deshacer la Unión Europea y ponen en duda el duopolio de los bloques de centro-derecha y centro-izquierda en el sistema político¹. (2015, p. 275).

Esto es posible identificarlo de manera similar en América Latina si contemplamos los casos de Argentina, Brasil y El Salvador, los cuales han mostrado un

¹ Todas las traducciones son mías. Texto original: “In most countries of Europe, the crisis of political legitimacy, deepened by the economic crisis, prompted right-wing populist political reactions, always ultra-nationalist, often xenophobic, that threaten to undo the European Union and are calling into question the duopoly of center-right and center-left blocks in the political system”.

ascenso de la derecha posterior a los gobiernos de izquierda que “fracasaron” en su intento de mantener un gobierno efectivo y libre de corrupción. Por supuesto, en una lógica similar, pero en un movimiento inverso, se encuentran casos como el de México que –al menos en el discurso– pasó de gobiernos de derecha a uno de izquierda posterior a una crisis de legitimidad y una guerra centrada en la corrupción. En otras palabras, la desconfianza en un régimen y las instituciones que en él operan podrían ser las condiciones para formas distintas de organización política, pero lo que ocurre de hecho es tan sólo un movimiento de polos dentro de un mismo sistema.

Ahora bien, será importante pensar en cuáles podrían ser algunos apuntes que permitan ver de otra forma esta crisis de legitimidad de los gobernantes como componente esencial del Estado.

Realismo político contemporáneo y la crítica de la ideología

Durante la primera década del siglo XXI la filosofía política inglesa hizo renacer al realismo político como respuesta a las formas de reflexión que tuvieron lugar a partir de la aparición de *Una teoría de la justicia* de John Rawls (2012) y las discusiones en torno al liberalismo (Galston, 2010; Rossi & Sleat, 2014). De manera paralela filósofos como Williams (2002; 2005) y Geuss (1981; 2008; 2010) juzgaron como inadecuada, desde construcciones argumentales distintas, a la filosofía política de tipo ideal.

La principal crítica se centra en el carácter moralista de la reflexión política. Esto es pensar a la política como una forma de ética aplicada. En estas formas de reflexión se considera posible el desarrollo de una serie de principios abstractos, independientes de determinaciones empíricas que, siguiendo su propia argumentación, regulan la forma en que las personas deben relacionarse entre sí. Sin embargo, siendo la política un fenómeno determinado por condiciones empíricas –como la economía o la historia, por ejemplo–, resulta inadecuada su aplicación sobre este campo (Geuss, 2008, p. 8).

En consecuencia, se propone una filosofía política más bien realista. Esto implica pensar la política no como debería ser, sino como ocurre de hecho. En ese sentido, el realismo político debe enfrentarse a un problema elemental. Si la filosofía política parte de considerar la política desde una perspectiva empí-

rica, entonces se estaría limitando a elementos meramente descriptivos. En ese sentido, ¿de qué manera sería capaz de asumir una posición crítica y hasta prescriptiva de dicho fenómeno si no ha de recurrir a contenidos morales? En otras palabras, el realismo carecería de capacidad normativa.

De superar esta dificultad, el realismo político sería un enfoque con una capacidad explicativa y orientadora relevante. Por tanto, conviene revisar una solución a dicho problema que no apele a contenidos morales, sino a otras dimensiones humanas presentes en la realidad política, y señalar en qué medida puede considerarse un enfoque útil en la comprensión y atención a los problemas políticos contemporáneos.

La crítica realista de la ideología (Prinz & Rossi, 2017; Rossi, 2019; Argenton & Rossi, 2021; Aytac & Rossi, 2022) se presenta como la solución más consistente hasta este momento. Se trata de una versión del realismo político contemporáneo que parte del desarrollo elaborado por Bernard Williams y que apela a la posición crítica de Raymond Geuss. El resultado es una filosofía política a manera de crítica de la ideología que tiene como fuente de normatividad elementos epistémicos.

El punto de partida es el reconocimiento de la primera cuestión política. Esta tiene que ver con el aseguramiento del orden, la cooperación y la seguridad (Williams, 2005, p. 3) —es la primera cuestión en la medida en que es condición para plantear el resto de las cuestiones políticas—. La solución a ésta tiene que darse en la medida en que no se convierta en un problema. Es decir, para garantizar el orden es necesario el uso de la fuerza, pero el mero uso de la fuerza no es más que una cruda dominación. En ese sentido, la solución a la primera cuestión no solo debe asegurar el orden, sino que debe ser aceptable para quienes habrán de quedar sujetos al uso de la fuerza. En otras palabras, el uso de la fuerza deberá satisfacer una demanda básica de legitimidad.

La legitimidad se da a través de la aceptación de la justificación ofrecida por el grupo que reclame autoridad sobre las personas. Dicha justificación debe hacer sentido a cada uno de los sujetos en cuestión. Sin embargo, esto no debe entenderse como una forma de consenso, sobre todo cuando lo que se pretende es una forma de teoría política que no se derive de fundamentos morales. Que la justificación deba darse a cada uno de los sujetos no se deriva de la interpreta-

ción de que cada persona importa. De hacerlo así, la demanda básica de legitimidad sería en el fondo un principio moral de igualdad (Sleat, 2010). No obstante, esta interpretación es errónea, ya que la demanda surge no de la consideración moral de las personas, sino de la condición de quedar sujetos al uso de la fuerza como respuesta a la primera cuestión política. En ese sentido, será cuando un grupo reclame autoridad sobre otro que surja la demanda básica de legitimidad, es decir, es ahí cuando se requiere de una justificación del uso de la fuerza que ha de ser ejercida para el establecimiento del orden. De lo contrario, el resultado sería una mera dominación.

De esta manera la demanda de legitimidad no deberá entenderse como un principio moral, sino como un principio político. Lo que se encuentra detrás no es la valoración moral de todas las personas, sino el reconocimiento de la autoridad. Este movimiento es fundamental, ya que marca la diferencia en el tipo de relación política que se tenga, por ejemplo, entre ser esclavo y ciudadano. Sobre el primero no existe ninguna demanda de legitimidad, ya que sobre ellos no se pretende resolver la primera cuestión política. La esclavitud se puede comprender, haciendo uso de los términos aquí utilizados, como una relación de mera dominación. A diferencia de un ciudadano, quien es reclamado como sujeto de un régimen y, en consecuencia, adquiere una relación política distinta. Es este último quien demanda una justificación del reclamo y consolidación de la asociación política mediada por la fuerza. En última instancia, es al ciudadano y no al esclavo a quien debe hacer sentido el uso de la fuerza.

Este hacer sentido, por su parte, debe entenderse como categoría hermenéutica, en la medida en que algo será aceptable para una persona según las condiciones del contexto en el que se encuentre. De esta forma se puede entender por qué un tipo de régimen político era aceptable en otro tiempo, pero no lo es ahora. La legitimidad se da en función del conjunto complejo de conceptos que un sujeto posee a la hora de evaluar la justificación ofrecida por una autoridad.

Sin embargo, el mismo Williams da cuenta de un riesgo. La demanda básica de legitimidad se cumple en la medida en que los sujetos acepten la justificación fuera de una circunstancia de coacción. El derecho a mandar no se obtiene simplemente por mandar, de lo contrario la solución a la primera cuestión política terminaría convirtiéndose en el problema. A esto Williams lo denomina el

principio de la teoría crítica (2002, pp. 225-232), el cual sirve como criterio para establecer en qué medida se logra satisfacer la demanda básica de legitimidad.

Ahora bien, esta concepción realista de la legitimidad tiene una dificultad. Las formas de coacción que podrían violar el principio de la teoría crítica pueden ser más sutiles de lo que parecen. Por supuesto que en el caso de un uso evidente de la violencia para que los sujetos acepten la justificación ofrecida haría ilegítima la autoridad. ¿Pero qué pasa en aquellos casos en que no es evidente? La teoría de la legitimidad de Williams es vulnerable a formas más sutiles de coacción, como lo sería la ideología política². Los sujetos pueden aceptar alguna justificación en ausencia de fuerza bruta, pero eso no significa que lo harían en ausencia de ciertas circunstancias presentes en el contexto político.

Por ello, siguiendo al realismo político radical, será a través de una crítica de la ideología que pueda darse cuenta de la legitimidad de una autoridad política. No obstante, esto presenta un obstáculo con respecto a los compromisos del realismo político. La crítica de la ideología se ha desarrollado siempre en nociones morales. Se pone en tensión una forma de ideología en la medida en que esta sea justa o injusta, por ejemplo. Apelar a contenidos morales resulta inadecuado, no solo porque se podría apelar a nociones con pretensiones ideales e inadecuadas al fenómeno político, sino porque apelar a la moral también podría llevar a violar el principio de la teoría crítica.

En el contexto político se utilizan diversos conceptos que permiten comprender las decisiones que se toman y las acciones que se llevan a cabo. Cada uno de estos conceptos se van desarrollando a lo largo de la historia y adquieren significados particulares en cada sociedad y en cada contexto histórico. Es así como estos conceptos están abiertos a las diferentes determinaciones de la sociedad. Así pues, el contenido de un concepto dependerá del tipo de determinaciones que se encuentren en un contexto dado.

² La Ideología deberá entenderse en su sentido descriptivo. Para ver más consulte Geuss, 1981.

En palabras de Geuss: “la ética suele ser política muerta: la mano del vencedor en un conflicto pasado alargándose en un intento por alcanzar el futuro³” (2010, p. 42). Es indiscutible que la moral juega un papel muy directo en la política, por lo que su proximidad podría resultar tal que es difuso distinguir cuando se trata de una forma de ideología política que pretende servir a manera de justificación para la legitimidad de un grupo sobre otro. Aquí es donde se puede observar que el uso de términos morales llevaría a la violación del principio de la teoría crítica cuando estos se articulan en ideología. Es decir, si el contenido moral no es otra cosa que el ejercicio del poder que se extiende de un momento a otro, entonces, al configurarse como ideología política que, a su vez, sirva como recursos conceptuales para aceptar la justificación ofrecida por una autoridad, no se estaría satisfaciendo la demanda básica de legitimidad por encontrarse presente, aunque de forma sutil, una forma de coacción.

En ese sentido, una crítica de la ideología no puede darse en términos morales. La mejor manera de hacerlo es a través de buscar una fuente de normatividad en una dimensión de la vida humana que no se encuentre tan próxima —como la moral— al poder. Por supuesto, toda dimensión humana está próxima al poder en alguna medida, pero es claro que unas lo están más que otras. Esto es posible entenderlo al considerar qué tipos de términos se utilizan cuando se intenta comprender cómo se dan las relaciones de poder en la vida cotidiana. En la medida en que sea claro que los conceptos que median estas relaciones son predominantemente morales se puede determinar la proximidad al poder. Esto, cabe aclarar, no quiere decir que el poder no alcance al resto de dimensiones y que estas no se vean influenciadas por el ejercicio del poder. Lo que se quiere señalar es que el sentido no es el mismo. En el primer caso se juega un papel directo en el establecimiento y desarrollo de las relaciones de poder, mientras que en el otro se desempeña un papel indirecto. Esta diferencia es la que permite considerar riesgoso apelar a contenidos morales cuando lo que se pretende es apelar a una crítica de la ideología.

³ Texto original: “Ethics is usually dead politics: the hand of a victor in some past conflict reaching out to try to extend its grip to the future”.

En el caso de la crítica realista de la ideología, la fuente de la normatividad se encontrará en la dimensión epistémica. La cuestión está en dar cuenta de que una justificación que esté construida a partir de creencias ideológicamente formadas viola el principio de la teoría crítica y no es aceptable. Esto se comprende mejor a través de una analogía. Supóngase que un académico envía un artículo a una editorial para su publicación. El editor recibe el artículo y selecciona al mismo autor para que funja como réferi de su propia obra. En esa circunstancia se puede considerar que el proceso de publicación del artículo es defectuoso. Señalan Rossi y Aytac: “un académico puede ser el mejor crítico posible de su trabajo; no obstante, y *ceteris paribus*, el editor de una revista sería epistémicamente imprudente si utilizara conscientemente un informe de evaluación escrito por este autor sobre su propio trabajo⁴” (2022, p. 5). De manera similar ocurriría si se considera una justificación que puede demostrarse como producto de la misma autoridad que ofrece la justificación.

Ahora bien, el problema no radica en que un grupo que busca legitimarse incorpore en su justificación una serie de creencias que harían sentido a los sujetos. El problema está en que esas creencias históricamente son producto de este grupo. De lo contrario no habría ninguna posibilidad de apelar a la legitimidad. La cuestión está en señalar aquellos casos donde las creencias son producidas y reproducidas por grupos que posteriormente serán legitimados a través de ellas. Es ahí donde se puede observar el carácter ideológico: las creencias que sirven para la legitimación son promovidas por el mismo grupo que busca legitimarse.

El caso de la crítica realista de la ideología apela a una noción de carácter cognitivo para explicar cómo es que los sujetos se hacen de dichas creencias. Se apela al pensamiento políticamente motivado para dicha explicación. Esta noción apela a elementos empíricos para describir cómo es que un sujeto podría aceptar una creencia que, incluso, vaya en contra de su propio beneficio. Por ejemplo, considérese un ciudadano norteamericano latino que apoya la candidatura presidencial de Donald Trump. ¿Cómo es que, a pesar de los discursos

⁴ Texto original: “A scholar may be the best possible critic of her own work; nonetheless, and *ceteris paribus*, a journal editor would be epistemically reckless if they knowingly used a referee report written by this author about her own work”.

y amenazas racistas y xenofóbicas que engloban a la comunidad latina, y que apelan a la condición de esta persona, se puede apoyar la candidatura presidencial? La explicación se da a nivel psicológico. En la medida en que los individuos, por diferentes razones que apelan a sus experiencias, tengan un sentido de pertenencia, de identificación con un grupo, encontrarán en diversos discursos motivaciones para hacerse de ciertas ideas políticas (Rossi, 2024, manuscrito en preparación).

Lo que se requiere, en consecuencia, es una forma de mostrar que esas creencias son producto de los grupos en cuestión. Para eso, con la genealogía como herramienta crítica se puede mostrar cuál es el origen de una creencia y señalar en qué medida esta se encuentra determinada por ciertas relaciones de poder. En otras palabras, entender por qué creemos lo que creemos (Prinz & Raekstad, 2020).

Ante esta crítica realista de la ideología se podrían presentar dos objeciones. La primera apela a que el argumento cae en la falacia genética. Es decir, el valor proposicional de un juicio no está determinado por su origen. Sin embargo, obsérvese que el argumento no apunta al valor de verdad, sino a la calidad del proceso de formación de creencias. Se trata de identificar cuándo una justificación es defectuosa y, por tanto, inaceptable. Así, no se tendría que demostrar que algo es verdadero o falso y no se activaría la falacia genética. Asimismo, apelar a nociones como la de verdad puede llevar al problema de la proximidad al poder, en la medida en que el contenido de la verdad puede ser otra forma de *política muerta*.

En esta misma, es problemático el pensamiento políticamente motivado como explicación del proceso de formación de creencias y cómo esto puede llevar al argumento a activar la falacia genética. Esto es así debido a la forma en la que funciona. El pensamiento políticamente motivado señala que un sujeto, debido a su historia, se engaña a sí mismo frente ciertos discursos. Esta idea del engaño lleva en sí misma el valor de verdad. Matt Sleat lo señala con claridad: “el pensamiento políticamente motivado genera un cierto tipo de sospecha epistémica: que el proceso de formación de creencias ha sido corrompido de

tal manera que la creencia resultante es falsa⁵” Sleat (en prensa). Es decir, en última instancia para hablar del pensamiento políticamente motivado se tendría que apelar al valor de verdad y, en consecuencia, de esto depende que se dé la determinación ideológica.

Esta crítica es bastante dura, pues hace inconsistente el argumento, pero no lo desecha por completo. En primer lugar, mientras se apele al pensamiento políticamente motivado el argumento se cae. Por lo que se requiere replantear de otra forma que aún pueda ser capaz de mostrar las justificaciones defectuosas. En segundo lugar, ese no es el único problema con introducir el pensamiento políticamente motivado como premisa en el argumento.

Este elemento pone el énfasis en el sujeto que posee la creencia, pero desvía la atención del grupo que promueve la creencia. Este aspecto es altamente relevante para una forma de filosofía política que tiene como compromiso no caer en el problema del *status quo*. La intención de la crítica realista de la ideología es mostrar cómo la presencia del poder en el proceso de formación de creencias lleva a la violación del principio de la teoría crítica. El énfasis no debe ser puesto en cómo el sujeto se hace de las creencias en procesos internos a él. No está el problema en lo que hacen los sujetos o su condición cognitiva con respecto a la creencia. Es lo que ocurre afuera en relación con el sujeto, precisamente, lo que debe llamar la atención. Ese debería ser el objetivo de una filosofía política de carácter crítico.

En ese sentido se puede proponer una forma de solución a este obstáculo que se abre en el argumento. Y siguiendo la observación hecha previamente, la solución será poner el énfasis en lo que hacen los grupos que buscan legitimarse y no en los sujetos. Sin embargo, el poner el énfasis en el contexto y no el sujeto no debe entenderse como un movimiento excluyente. La producción de las subjetividades cobra un papel fundamental en el problema de la legitimidad y debe explicarse para obtener una visión completa del problema. No obstante, no debe perderse de vista que el contexto no desaparece en la producción de estas

⁵ Texto original: “Politically motivated reasoning generates a certain sort of epistemic suspicion: that the belief-formation process has been corrupted in such a way that the resultant belief is untrue”.

y que, de hecho, se trata del medio principal para que esto pueda ocurrir. Como se puede observar, al situarse en las subjetividades se pierde de vista cómo se configura el contexto y cómo se expresa el poder a través de este.

En el caso particular de este argumento, si se elimina el pensamiento políticamente motivado, se necesitaría una forma de explicar cómo es que las creencias producto de un grupo que asume autoridad llegan a los sujetos. La respuesta está en describir cómo opera el contexto de distribución de la información pública.

Ahora bien, el contexto de distribución de la información pública es ese espacio en que diferentes medios de comunicación transfieren información de un grupo a otro, de una persona a otra. Es algo similar a la lógica mercado, donde existe un criterio de competitividad. Y en el mismo sentido en que opera el mercado donde se presentan determinaciones asimétricas y surgen oligopolios, en el contexto de distribución de la información pueden darse estas determinaciones. En otras palabras, las relaciones de poder presentes en este contexto permiten hablar de formas de coacción, en las que se trata de manipular la forma en la que se distribuye la información y hacer llegar cierto tipo de información en particular (Castells, 2009; 2005).

En esa misma línea, si se logra demostrar que un grupo que reclama autoridad sobre otros influye en el contexto de distribución de la información pública, entonces se podría alegar que existe una distorsión ideológica en las creencias que el sujeto recoge de dicho contexto. Obsérvese que no es necesario describir cómo es el que sujeto internaliza esas creencias. No resulta necesario, pues el objetivo es demostrar que el proceso de formación de creencias tiene presencia de poder.

Asimismo, no es necesario apelar a ningún criterio de verdad. No importa si la influencia que ejerce el grupo en el poder sobre el contexto es verdadera o falsa, hay razones suficientes para considerar que la justificación que ofrece es defectuosa. Por lo tanto, no se tiene el riesgo de caer en la falacia genética. Por otro lado, se mantiene el carácter crítico del argumento al centrarse en la identificación de las relaciones de poder en las creencias que se tienen.

Más aún, la introducción de un análisis crítico del contexto de distribución de información pública le brinda un mayor peso normativo al argumento, ya que añade un nivel de sospecha sobre la calidad de la justificación. Para poder

explicarlo en términos similares hay que considerar de nueva cuenta la analogía del autor de un artículo. En esa analogía el autor del artículo es elegido réferi de su propio trabajo por el editor. Este sería el primer nivel de sospecha, en el cual se considera que hay algo extraño en el proceso de selección del artículo. Esta sospecha se mantiene a pesar de la réplica de que se podría aceptar el defecto en el proceso de selección derivado de que no se cambia la calidad del artículo. No obstante, considérese ahora la siguiente adición a la analogía. En lugar de un editor que elige a los evaluadores del trabajo, se trata de un comité editorial. Y dentro de ese comité se encuentra el autor del texto. Aquí se tiene el siguiente nivel de sospecha. No solo el autor es seleccionado réferi de su propio trabajo, sino que forma parte del comité que selecciona a los réferis. En ese sentido, la calidad del trabajo no puede opacar a la calidad del proceso de selección. La imprudencia epistémica lo hace epistémicamente inaceptable. Así, ¿cómo se aceptaría una justificación que se conforma de creencias que se ha demostrado genealógicamente proceden del grupo que busca legitimarse y que, además, influye en el contexto que distribuye esa misma información?

La segunda objeción está dirigida a la capacidad normativa que posee. Aquí vale la pena aclarar dos puntos. Primero, el considerar que la filosofía tiene como objetivo único el de prescribir es una afirmación difícil de sostener, pues también es claro que puede cumplir otros como la crítica y la comprensión, como de hecho lo ha demostrado. De tal manera que se exija que una reflexión filosófica en torno a la política, por ejemplo, deba culminar en una propuesta es más una posición de carácter personal y no académica. Segundo, cuando se apela a la normatividad lo que se está señalando en última instancia es a la capacidad que tienen ciertas ideas de orientar las acciones, es decir, qué hacer o hacia dónde dirigirse. En ese sentido, vale señalar que una aproximación que tiene un carácter evaluativo –y no prescriptivo–, como esta, posee una capacidad orientadora. Es decir, puede decirnos cuál podría ser el siguiente paso en las acciones políticas. Al final, decir que algo no es legítimo también es orientar en términos reales, pues resuelta un indicador del camino a seguir, aunque sea en un sentido negativo.

Ahora bien, el señalar que mostrar una justificación como defectuosa no posee suficiente fuerza normativa porque de reconocer esto no se realizará una

acción en inmediata consecuencia no es una objeción válida. Si la condición de la legitimidad es ofrecer una justificación aceptable, pero que uno la acepta porque, supóngase, no existe ninguna otra disponible y, por lo tanto, no hay una acción inmediata, no demuestra la carencia de capacidad normativa. Muy por el contrario, llevaría al ejercicio de la reflexión en la búsqueda de algo distinto. Y como reflexionar también es una forma de acción política, se puede reconocer el peso normativo.

En suma, en el realismo político contemporáneo se puede encontrar una herramienta que sirva para el análisis de los problemas políticos contemporáneos, como lo es la legitimidad del poder. Y esto se logra desde un terreno que responde de forma más adecuada al fenómeno de lo político, sin caer en el problema del *status quo* —problema siempre latente en las teorías que consideran insumos empíricos—. La utilidad, en última instancia, se verá reflejada una vez que se considere un caso de evaluación como el que se mostrará a continuación.

La legitimidad del Estado

El problema de la legitimidad que se describió en el primer apartado hace referencia principalmente a los gobernantes. Sin embargo, el mismo Castells apunta que esta crisis de la legitimidad afecta también en cierta medida al Estado como institución política. Es decir, parece presentarse una crisis de la legitimidad en dos sentidos: por dentro y por fuera del Estado. Esta crisis interna demuestra que hay algo que no es aceptable y que en consecuencia debería cambiar. Pero como ya se había mencionado, la crisis de legitimidad solo quedaría en pausa si los cambios se realizan de forma interna. El objetivo es transformar desde fuera, es decir, a las instituciones políticas para una ruptura del *status quo*.

Por supuesto, cabe preguntar en qué medida el Estado, como institución política, se encuentra en crisis de legitimidad. Es aquí donde la herramienta provista por los realistas contemporáneos puede ofrecer luz al respecto. El Estado resultaría en crisis de legitimidad, es decir, su justificación resultaría defectuosa, en tanto que ésta fuera producida o reproducida por aquel grupo que la encarna. Pero para poder demostrar esto sería necesario ir de un análisis genealógico a una crítica de la ideología.

En la primera década del siglo XXI Giorgio Agamben ofreció una genealogía del estado de excepción que identifica su desarrollo hasta la actualidad en su forma de Estado de derecho (2004). En este último se muestra cómo el Estado establece y ejerce su fuerza sin ningún tipo de límite en espacios de excepción, los cuales son determinados por espacios indeterminados. Estos espacios son grandes tensiones donde el Estado funda derecho fuera de sus propios límites derivado del mero ejercicio de su poder. No obstante, vale recordar con Williams que el poder no es igual a derecho (2005), por lo que esta práctica exige una justificación para no ser considerada mera dominación. ¿Cuál es la justificación que se ofrece? A lo que se apela es a la necesidad y la amenaza, las cuales pueden hacer sentido a los individuos, pero solo en primera instancia.

El trabajo de Agamben permite observar que esta justificación es producida y reproducida por aquellos grupos que encarnan el Estado a través de procesos legislativos acumulados en un único poder o con poca oposición, misma que les permite perpetuar la institución como acumulación de poder. Se hace visible, sobre todo, en la manipulación de nociones y sentidos establecidos en las constituciones políticas, a partir de las cuales se interpreta el contexto. En particular, entender el término *estado de excepción* como un *estado de necesidad*. Precisa Agamben:

El estado de excepción, en cuanto figura de la necesidad, se presenta así —junto con la revolución y la instauración de facto de un ordenamiento constitucional— como una disposición “ilegal” pero perfectamente “jurídica y constitucional”, que se concreta en la producción de nuevas normas (o de un nuevo orden jurídico). (2004, p. 65).

Visto desde esta perspectiva y considerando la herramienta de evaluación de la crítica realista de la ideología, esta forma de justificación arroja una circularidad epistémica suficiente, al menos, para considerar dudosa o defectuosa la legitimidad del Estado como institución política. Esto es posible observarlo en que a los sujetos la presencia del Estado es aceptable en la medida en que resulte necesario. Pero se observa que la noción de necesidad es formada por aquellos grupos que encarnan el poder del Estado. En otras palabras, se hace posible

considerar la presencia del poder en la aceptación de la justificación, haciéndola inválida.

Con esto, la crisis de legitimidad no solo está presente en la forma en que operan los gobiernos actuales, sino el Estado mismo como institución política. De ser esto así, la posibilidad del cambio puede ir más allá de oscilar entre izquierdas y derechas, sino también en considerar alternativas al Estado. Pero como alternativas que buscan no reproducir los mismos problemas, estas podrían tener en consideración este criterio epistémico de legitimación. De manera particular tener en cuenta a la verticalidad como eje sustancial de la sospecha de una justificación defectuosa. Y si bien no es suficiente como una norma —y podría ser conveniente que no lo sea—, lo es como una forma de evaluación, que como toda evaluación posee una dimensión normativa.

Conclusiones

En este trabajo se planteó la crisis de legitimidad presente en el contexto político actual y cómo esta se da principalmente dentro del Estado y sus instituciones. En relación con el problema de la legitimidad se desarrolló la perspectiva del realismo político, en su hebra de crítica de la ideología, y sus criterios de análisis de las condiciones de legitimación. Finalmente, se estableció, de la mano de Castells, que la crisis de legitimidad puede ir más allá de los gobernantes y presentarse en las instituciones políticas mismas. Con ello, se mostró que la institución del Estado presenta problemas de legitimidad en la medida en que es incapaz de proveer una justificación aceptable de su existencia como ejercicio del poder en términos de la crítica de la ideología. Esto apoya a la tesis de Castells y a la posibilidad de alternativas de organización política.

Sin embargo, existe una tarea pendiente con lo que aquí se desarrolló. La problematización de la legitimidad que puede hacerse con las herramientas de reflexión del realismo es distinta a la crisis señalada por Castells. La razón es que la crisis de legitimidad está ya presente en los individuos, derivado de un gran proceso de visibilizar la corrupción. En ese sentido, la justificación defectuosa de la institución del Estado requiere dispersarse entre los individuos para poner realmente en crisis la legitimidad de la institución. No obstante, este proceso requiere de un elemento del cual la crítica de la ideología no se ocupa.

Esto es: mostrar de qué manera el Estado interviene en el contexto de formación de creencias para establecer con mayor claridad cuándo se puede hablar de ideología en un sentido que demerite la justificación ofrecida a los sujetos en cuestión. Este es un trabajo que resulta indispensable para asegurar la valía de esta propuesta.

Referencias

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción: Homo sacer, II, I* (F. Lebenglik, Ed.; F. Costa & I. Costa, Trans.). Adriana Hidalgo Editora.
- Argenton, C., & Rossi, E. (2021). Property, Legitimacy, Ideology: A Reality Check. *The Journal of Politics*, 83(3), 1046-1059. <https://doi.org/10.1086/710781>
- Aytac, U., & Rossi, E. (2022). Ideology Critique without Morality: A Radical Realist Approach. *American Political Science Review*, 1-13. <https://doi.org/10.1017/S0003055422001216>
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza Editorial.
- (2015). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Polity Press.
- Fariñas, M. J. (2019). Supremacismo y Fascismo (A. Guamán Hernández, A. Aragoneses, & S. Martín, Eds.). In *Neofascismo: la bestia neoliberal* (pp. 99-109). Siglo XXI de España Editores.
- Galston, W. A. (2010). Realism in political theory. *European Journal of Political Theory*, 9(4), 385-411. <https://doi.org/10.1177/1474885110374001>
- Geuss, R. (1981). *The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt school*. Cambridge University Press.
- (2008). *Philosophy and real politics*. Princeton University Press.
- (2010). *Politics and the Imagination*. Princeton University Press.
- Prinz, J., & Raekstad, P. (2020). The value of genealogies for political philosophy. *Inquiry*, 67(7), 2084-2103. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1762729>
- Prinz, J., & Rossi, E. (2017). Political realism as ideology critique. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 20(3), 334-348. <http://dx.doi.org/10.1080/13698230.2017.1293908>
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.

- Rossi, E. (2019). Being realistic and demanding the impossible. *Constellations*, 26, 638-652. DOI: 10.1111/1467-8675.12446
- Rossi, E., & Sleat, M. (2014). Realism in Normative Political Theory. *Philosophy Compass*, 9(10), 689-701. <https://doi.org/10.1111/phc3.12148>
- Rossi, E. (Pendiente de publicación: 2024). Critical responsiveness: how epistemic ideology critique can make normative legitimacy empirical again. *Social Philosophy and Policy*, 1-26. <https://philpapers.org/rec/ROSCRH-4>
- Sleat, M. (2010). Bernard Williams and the possibility of a realist political theory. *European Journal of Political Theory*, 9(4), 485-503. DOI: 10.1177/1474885110382689
- (Aceptado: 2023). Against realist ideology critique. *Social Philosophy and Policy*, 1-16. <https://eprints.whiterose.ac.uk/197105/>
- Williams, B. (2002). *Truth & Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton University Press.
- (2005). *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (G. Hawthorn, Ed.). Princeton University Press.

La ficción jurídica y el fundamento místico de la autoridad dentro de la crítica a la teoría del estado moderno

*Satriani Durán Vázquez
José María Nava Preciado*

Introducción

Ante el auge de movimientos políticos de carácter autoritario en el hemisferio occidental, que se jacta de mantener una tradición democrática, el Estado encuentra en sus propias contradicciones el peligro mismo de su disolución, por lo que es a través de la propia ley o de la suspensión de la misma, que las autoridades o soberanías de los estados nación consiguen mantener, o restaurar, el orden ante el creciente descontento o manifestación disidente al interior de sus grupos políticos o poblacionales.

Es por lo anterior que, la crítica a los fundamentos del Estado Moderno, respecto de su incapacidad para explicar los fenómenos actuales con sus teorías clásicas, mismas que se encuentran alimentadas de ideales que se reiteran en el discurso político de actualidad, vuelve relevante una crítica a los fundamentos del derecho mismo.

Los estados modernos surgen en el occidente de Europa hacia los siglos XVI y XVII, como resultado de las constantes crisis feudales, dando lugar a una nueva forma de entender la configuración política del continente, posibilitando así el surgimiento de la burguesía y de su modo de producción capitalista.

El desarrollo del Estado y del capitalismo coinciden la aparición de ideas ilustradas en las que se ponderan las capacidades racionales por encima de lo que se llamó *el oscurantismo* o *la ignorancia* previas de la humanidad, haciendo manifiestas estas expresiones intelectuales en todos y cada uno de los ámbitos de la vida humana.

Es así que, en el derecho se exige un orden racional con aspiraciones universales en donde cuestiones tales como la libertad, la igualdad, la democracia, la propiedad privada, etcétera, se vuelven elementos cruciales del discurso y la defensa de un orden que termina beneficiando a la nueva clase en el poder, sirviéndose de las pretendidas cualidades racionales de la ley para ejercer su poder.

De ahí la importancia de una crítica a los fundamentos del Estado Moderno. a través de este ejercicio que se hace al propio derecho. Dicha crítica reside en la posibilidad del cambio, de la deconstrucción del orden en búsqueda de alternativas más justas, de reconocimiento de sus alcances y limitaciones racionales e irracionales. En este sentido, la búsqueda de uno de los problemas más relevantes se hace respecto de temas tales como la ficción jurídica llevada a algunas de sus múltiples consecuencias, mismas que coinciden con las ideas que expone Derrida en su *fuerza de ley fundamento místico de la autoridad*. Asimismo, se lleva a cabo una breve revisión del trabajo de Benjamin sobre la crítica de la violencia de los modelos europeos y sus crisis que parecen no terminar.

Algunos autores que también coinciden de alguna manera con la semilla de un comentario crítico a las formas en que el derecho se crea, se mantiene y moldea la propia realidad son Hans Kelsen, Alf Ross, Daniel Mendocca, Lon Fuller, entre otros.

El objetivo del artículo trata pues, de fijar algunas condiciones que permitan pensar al derecho no como ese orden racional herencia del pensamiento ilustrado, sino como un producto de una clase social dominante que posibilita su mantenimiento en el poder mediante prácticas violentas, ficciones y elementos arbitrarios, para así, desnudada su estructura, poder pensar en alternativas mejores a las actuales.

La ficción jurídica

El primero de los temas a tratar versa sobre las ficciones jurídicas, mismas que teniendo en claro la condición ontológica de las normas, las cuales se reconocen como tales al ser parte integral de un sistema dado, cuyo fundamento último de validez es la constitución política de un país, se encargan de moldear la realidad del mundo y de las personas a supuestos normativos consistentes pese a presentar cualidades diferentes en verdad.

Una de las definiciones convencionales de lo que una ficción es, viene a ser aquella que afirma que es una cosa o hecho producto de la imaginación (Cambridge, s.f.), una invención o cosa fingida (Real Academia Española, s.f.), así como una “Construcción lógica destinada a representar la ley o el mecanismo de un fenómeno, que no corresponde necesariamente a su realidad objetiva” (Colegio de México, s.f.).

De esta última entrada léxica se sigue en el mismo sentido la siguiente idea y que representa un punto de partida relevante para el propósito explicativo que se busca: “Ficción legal (Der): Prescripción que atribuye a una situación inexistente la consideración de real, otorgándole la eficacia de los efectos jurídicos que tendría si existiera.” (Colegio de México, s.f.).

Hernández (1986) distingue como ficciones en el derecho aquellas clasificadas como ficción legal o también como entidad jurídica fingida o ficticia. De acuerdo con Mendocca (2016), el uso de las ficciones en el derecho es una herramienta potente para transformar la realidad. Es a través del lenguaje como se configura, en buena medida, el mundo al que es posible acceder mediante la designación de las cosas.

Para transformar la realidad Soriano (2007) entiende que las ficciones tienen la función de ajustar los hechos de una realidad independiente a la volición de los sujetos, a los marcos conceptuales, jurídicos y epistémicos sociales con miras a una conformación de una realidad alternativa. En este caso en particular, las ficciones jurídicas habrán de jugar un papel clave dentro del ámbito de comprensión de la norma jurídica en su totalidad, con sus sistemas y su orden. Es decir, que una vez que se tiene como cierta la cualidad lingüística como condición necesaria para la generación de la ley dando el paso de lo ontológico a lo deóntico, es plausible entonces modificar la realidad a través del derecho en primera instancia, y si no fuere suficiente con éste, a través de la producción ficcional que el propio sistema le permite.

Esto ocurre en todo momento en razón de la existencia del Estado, mismo que mantiene este nexo esencial con el derecho, que le confiere una cierta cualidad dinámica o de cambio controlado. Para transformar un hecho del ámbito del ser en función de su adecuación con el deber ser ya instituido, se hace uso de las

ficciones a través de una operación en donde “A se considera B; A es como B; A se tiene por B, etcétera” (Mendoca, 2016, p.8).

Esto es, que para posibilitar esta transformación de la realidad se usa el *como si*, expresión que tomaría por verdadero aquello que no lo es y en donde autores como Hans Vaihinger resultaron influencia clave dentro del tema de la ficción jurídica. Esta posibilidad de transformación de la realidad de objetos específicos de un conjunto en objetos de otro conjunto se da en virtud de *disposiciones cualificatorias* (Hernández, 1986, p. 141).

Las disposiciones cualificatorias, aunque desde el punto de vista sintáctico no se diferencien de las oraciones asertivas, no son oraciones asertivas, susceptibles de verdad o falsedad (al establecer una disposición cualificatoria, el legislador no pretende afirmar o negar nada). Y lo que vale para el género vale también para la especie: tampoco las ficciones legales son susceptibles de verdad o falsedad (Hernández, 1986, pp. 141-142).

La cita anterior nos sitúa ante un fenómeno del lenguaje que, si no es exclusivo del derecho, sí tiene connotaciones relevantes y que han sido una constante en el desarrollo de la crítica del presente trabajo de investigación.

En un primer momento, las ficciones legales pueden ser tenidas como definiciones, donde algo considerado como distinto de A se asimila como él, esto es, que un supuesto similar, disimilar o parcialmente parecido, que no participa del precepto jurídico puede ser extendido hacia él, abarcándolo y resultando entonces con propiedades o consecuencias de derecho:

Sucede que no pocos autores ven en las ficciones un mandato de extender ciertas consecuencias jurídicas a entidades distintas de aquellas para las cuales fueron originalmente previstas (Mendoca, 2016, p.11).

A esto se le puede considerar como resultado de la interpretación jurídica por parte de los operadores competentes, así como en las cuestiones relacionadas con la supletoriedad, entre otras, donde un fenómeno B es considerado como A, participando entonces del mismo mandato legal:

La función de las ficciones legales sería en lo sustancial, imponer la aplicación de una norma ya existente a un caso distinto de aquel al que la norma se refiere, extender la solución de un caso dado hasta alcanzar a otro caso, diferente de aquel al que la norma tiene correlacionada la solución en cuestión (Mendoca, 2016, p. 11).

Las ficciones se utilizan para conocer la realidad, es decir, el orden del ser, de una mejor manera, aunque el objeto captado entre en contradicción con lo demás. Las ficciones, de acuerdo con Ross (2016), juegan un papel en la práctica e interpretación del derecho.

Las ficciones jurídicas tienen dos componentes: uno es constitutivo en tanto que establece condiciones para la parte prescriptiva, que es el segundo componente. Teniendo esto en cuenta, las ficciones en el derecho pueden dividirse: en aquellas bajo la forma del *como si*, las cuales son de carácter descriptivo; en ellas se haya una teoría del conocimiento, además de tener condición contradictoria puesto que naturalmente no son iguales. Las segundas ficciones tienen la forma *de la manera que*, y son de tipo normativo, de ahí que se siga en ellas el orden jurídico y sus propiedades no contradictorias porque los iguala un mismo orden normativo en los que, a pesar de la diversidad de los hechos, se produce el mismo efecto jurídico.

Para Kelsen (2016) las primeras dos ficciones son aquellas relacionadas con el sujeto de derecho que es el destinatario de la prescripción establecida en el enunciado normativo (Soriano, 2007) y el derecho subjetivo. Las ficciones del derecho hipostasian a la persona, extendiendo sus cualidades a otra serie de entidades que terminan por compartir una misma estructura lógica sin ser cabalmente la misma cosa. *“El razonamiento de una ficción jurídica funciona como un razonamiento analógico donde se pasa de lo semejante a lo semejante, tratando casos diferentes como si fueran iguales”* (Mendoca, 2016, p. 12).

Por su parte, Ross (2016) sostiene que las ficciones creativas son concebidas como una técnica peculiar de ampliación analógica de leyes. Esta se puede confundir con una mera interpretación analógica. Para este autor existen tres tipos de ficciones: creativas, dogmáticas y teóricas, que se dan como resultado de un proceso histórico de producción legislativa que va de la instauración divina del

derecho a la codificación por medio de tres estadios que Maine (2014) identifica como (1) la ficción, en donde ocurre el cambio de la norma, (2) la equidad como excepciones a la norma ya previstas o establecidas y (3) la legislación, en donde los cambios se encuentran ya reconocidos o anticipados.

El papel de la ficción es ocultar la creación de leyes y satisfacer la necesidad de reformas sin atentar contra el respeto tradicional de inspiración religiosa (Maine, 2014). “Las ficciones también sirven para ocultar el hecho de que los tribunales de justicia no solo administran el derecho, sino que lo hacen.” (Ross, 2016, p. 106).

Diferencias entre ficción y presunción

Así como existen las ficciones jurídicas en el derecho, tanto en el de tradición romana como en el *common law*, es posible encontrarse con presunciones en donde ambas nociones parecieran estar emparentadas al ser posible que participen de una misma forma de razonar dentro del ámbito legal, pero al mismo tiempo mantienen diferencias sustanciales.

Mientras que la ficción jurídica se hace sobre un hecho que se afirma como falso, la presunción se hace sobre un hecho que puede y es probable que sea verdadero. Es decir, la primera es falsa tanto en el dominio del ser como en el del deber ser, pero se tiene como si participara del mismo supuesto por serle útil (Soriano, 2007) esta analogía o interpretación a los fines que persigue la ley.

En el caso de la presunción, es cierta o probablemente lo sea, en función de cuestiones empíricamente convencionales, hábitos sociales o preconcepciones que en todo caso admiten prueba en contrario, mientras que la ficción no da lugar a pruebas que contravengan su propia condición por ser esta falsa. La diferencia descansa en el valor de verdad de cada una de ellas y, por ende, en sus consecuencias.

Instituciones jurídicas como ficciones

Fuller (2016) refiere que los conceptos jurídicos más antiguos son todos ficciones; sostiene que no sería incorrecto afirmar que la realidad es solamente ficción

diferenciada y que el derecho “puede reducirse a una serie de ficciones aplicadas una encima de otra en distintas capas” (p. 94).

Sin embargo, el hecho de que el fundamento del derecho y, por lo tanto, de las instituciones que derivan de éste sea ficción, no significa que las instituciones lo sean. Es patente y por todos sabido la fuerza y el carácter vinculante de las instituciones del Estado y de aquellas a los que el poder les confiere autorización para operar en sus muy distintos ámbitos.

Dentro de la cuestión se hallan dos elementos relevantes, los cuales son el sujeto y el Estado, mismos que interactúan como resultado de procesos histórico-sociales, en donde el primero se muestra como realidad objetiva y el segundo es un producto social (Soriano, 2007). Este sujeto se desenvuelve en todos los aspectos de su vida inmerso dentro de un orden legal e institucional que en buena medida rige su vida, por lo que la interrogante se dirige hacia sus fundamentos:

La sociedad es un producto humano, es una realidad objetiva y el hombre se presenta como un producto social. Las instituciones requieren de legitimación es decir cómo se puede justificar o explicar. En este sentido existe una necesidad de explicar mediante fórmulas de legitimación que deben ser coherentes y amplias la existencia de la institución y en consecuencia se establece una capa protectora de interpretación tanto cognoscitiva como normativa (Soriano, 2007, p. 261).

La experiencia del sujeto ante esta construcción de las instituciones, y del orden, se objetiva a través del propio lenguaje, que como ya se dijo anteriormente, le concede cualidades ontológicas que de forma intersubjetiva a través del tiempo es como se consolidan, conmina a los demás a operar bajo las formas adecuadas e instituidas, utilizando la coerción sobre aquellos que disienten.

De acuerdo con Soriano (2007), este transcurso de la norma o de aquello que es resultado de ella, se da mediante dos procesos: la reificación y la legitimación. La reificación consiste en conferirle propiedades objetivas a todo aquello que no lo tiene; i.e., cosificar de alguna forma la experiencia humana o social, con fines de cierta utilidad práctica, conlleva, de acuerdo con esta autora, una cierta adaptabilidad o integración con lo cotidiano que vuelve inad-

vertidas las condiciones que yacen detrás de la apariencia objetiva de aquello que se asimila de esta manera.

El proceso de legitimación, conduce a la aceptación general de lo reificado y Soriano (2007) lo establece en cuatro niveles que van de las afirmaciones tradicionales sencillas, a los universos simbólicos en última instancia, pasando por proposiciones teóricas rudimentarias y por teorías explicativas diferenciadas-especializadas, respectivamente.

Cada una de estas formas atienden en mayor o en menor medida ámbitos de la vida cotidiana o cuestiones más abstractas. Sin embargo, todas ellas obedecen al dominio de la justificación producto de la construcción social, por lo que todas ellas, como se ha sostenido anteriormente, llegan a la categoría de ficciones.

Dentro de la Teoría del Estado Moderno que se revisa para efectos del presente trabajo, se ha reiterado en diversas ocasiones que una de las características esenciales, cuando no, la más importante de todas, es que el Estado y el derecho mantienen una relación indisoluble, en donde el primero es la personificación del orden jurídico, una vez más hipostasiando la noción de sujeto o de persona al dominio ficcional de la ley.

Esto significa entonces que es la ley, el imperio de la ley o el estado de derecho el rasgo fundamental de esta Teoría del Estado, mismo que encuentra en la constitución escrita su causa formal, es decir, aquello que lo constituye y mediante la cual opera. Sin embargo, esta constitución como razón ontológica del ente estatal mantiene dentro de sí el fundamento último de validez y este fundamento de validez o norma fundante contiene propiedades que son de suma relevancia para la comprensión de la crítica que se intenta llevar a cabo sobre el fundamento clave de este entramado teórico.

Kelsen (2008) afirma que esta norma fundamental, base de las constituciones como una hipótesis o como un presupuesto lógico trascendental que en última instancia es una ficción en donde a través de la construcción lingüística y la fuerza del Estado, se instauro un orden normativo. Esto se manifiesta en su Teoría Pura del Derecho, en donde refiere que: “esta suposición de validez es en donde descansa el orden jurídico y a partir de la cual se instauro la noción del deber ser” (p. 79).

Esta norma fundamental es aquella que confiere al derecho su cualidad como tal al mismo tiempo que no puede considerarse como positiva sino como condición necesaria de esa positividad. Esto significa que tal norma no se produce, sino que, como se reitera, se presupone.

Tal presuposición se hace respecto de todos los órdenes normativos, los cuales han sufrido diversas modificaciones a lo largo del tiempo en donde el advenimiento de una nueva forma de organización política repercute en el sistema jurídico y por ende en la conducta de los gobernados.

Un ejemplo de esto se da con los movimientos revolucionarios, que al conseguir su objetivo instauran un nuevo orden que presupone validez y legitimidad para la producción de nuevas leyes que habrán de ser de observancia general. Sin embargo, al no lograr su cometido, dicho movimiento puede ser juzgado por el orden al que se pretendía derrocar, es decir, se juzga con el derecho que se quiso abolir.

Esta manifestación del poder que posee una entidad encarnada en la autoridad que opera en el mundo occidental a través de dictados normativos de carácter jurídico, Kelsen (2008) lo entiende como la organización del propio poder. Es decir, se tiene la facultad de decisión al interior de un Estado, pero esta facultad se rige mediante disposiciones o estatutos previamente establecidos.

Este poder administrado, presente en la constitución de un Estado, es aquel que permite identificar a quienes están facultados para emitir normas obligatorias: “Este supuesto permite distinguir a los individuos que tienen carácter de autoridades legales, de otros a quienes no otorgamos tal carácter, y los actos de seres humanos que pueden crear normas jurídicas, de otros actos que no tienen tal efecto.” (Kelsen, 2018, p. 136).

De aquí que, en este sentido, el poder se organiza o administra en el derecho y el derecho es válido en función de un supuesto o una ficción que se mantiene en tanto sus repercusiones en los gobernados o dentro del Estado son eficaces, esto es, se llevan a cabo.

Sobre estos endebles cimientos que además son contradictorios, contingentes e imaginarios, la fuerza de determinados sectores poblacionales se legitima y se impone sobre las mayorías, quienes históricamente han tenido muy poco que ver en las decisiones que, irónicamente determinan sus vidas al interior del Estado.

Para conseguir estos efectos, se ha echado mano de diversos recursos tanto de fuerza como retóricos: la imposición violenta de las decisiones de un tirano, la usurpación del poder o el dominio colonial, argumentos de concesión divina, así como de elección democrática y garantías de libertad, justicia e igualdad, entre otros.

Teniendo en cuenta la ausencia del fundamento de las leyes o del orden normativo en sí mismo, que es condición necesaria —al menos teóricamente— para la existencia del Estado, es como se introducen las ideas de Derrida que pretenden explicar el fenómeno de la autoridad y del carácter vinculante de sus decisiones habida cuenta de que ambas cosas, objetivamente, no existen.

Derrida: Fuerza de ley

El texto central del presente punto que se trata a continuación reviste una importancia crucial dentro de la crítica a los fundamentos del Estado Moderno, ya que aparece ésta de dos maneras: (1) la primera tiene que ver con un cuestionamiento a la, si se quiere, naturaleza del propio derecho, su relación con la justicia y aquello que lo funda, es decir, el poder, la fuerza, la autoridad, etcétera. Asimismo, (2) en la segunda manera, una vez llegado al punto primero, la posibilidad y las condiciones para una tentativa de deconstrucción a manera de propuesta. Para efectos del proyecto que se intenta llevar a cabo y en consonancia con el preámbulo de dos secciones anteriores, la atención está centrada en el primero de los puntos, mismo que se trata a continuación.

Fuerza de Ley es un texto dividido en dos apartados donde el primero, del derecho a la justicia, aborda tres aporías propias de la problemática jurídica y que se analiza en páginas posteriores. Previamente el autor lleva a cabo algunas precisiones idiomáticas de acuerdo con el contexto en el cual dicta su coloquio, preguntándose en primer lugar acerca de la deconstrucción y la posibilidad de la justicia, es decir, si este quehacer permite, autoriza o asegura el acceso a la justicia. Sobre estas cuestiones habrá de regresar durante el desarrollo del texto. Mientras tanto continúa con cuestiones terminológicas en las que se ha de apoyar para explicar cosas tales como el deber, la violencia o fuerza autorizada y lo justo.

En este sentido encuentra a la violencia autorizada como primero de los elementos para explicar, en donde una de las cualidades principales y exclusivas del derecho es que la coacción de la que es capaz se halla justificada, “incluso si la aplicación de esta fuerza justificada puede ser juzgada desde otro lugar como injusta o injustificable” (Derrida, 2018, p. 15).

Hay ciertamente leyes que no se aplican, pero no hay ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o enforceability de la ley, sin fuerza, sea esta directa o indirecta, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva —o incluso hermética— coercitiva o regulativa, etcétera (Derrida, 2018).

Lo anteriormente citado significa que no hay derecho sin fuerza, es decir que es nota esencial de la ley la posibilidad, el deber o la obligación de la coacción. Es de acuerdo con este autor francés una cuestión *a priori* en donde dentro de la estructura analítica del concepto se halla esta fuerza autorizada (Derrida, 2018).

Ruvalcaba (2015) refiere que la característica de lo jurídico es su imposición incondicional, ajena a la voluntad de los sujetos a quienes se dirige y tal coercibilidad la define como la posibilidad de un cumplimiento no espontáneo. Por nota esencial entiéndase lo que en autores como Campos (2016) afirman respecto de cómo es aquello que se puede predicar del derecho en cualquier tiempo y en cualquier lugar a propósito de algunas distinciones, matices y objeciones respecto de la fuerza como condición necesaria para la existencia o prevalencia de la ley.

Lo explicado se entiende, así como esa fuerza o violencia autorizadas, es decir, aquella facultad exclusiva de la autoridad, el monopolio del uso de la fuerza del Estado, y su posibilidad del empleo de la misma de acuerdo con supuestos, condiciones y requerimientos específicos que suelen hallarse presentes en la propia ley.

Esta fuerza autorizada de la ley, según el propio Derrida (2016), dada la perspectiva bajo la cual aborda la cuestión, relacionada con asuntos lingüísticos, no descarta la posibilidad de que, dadas las condiciones ambiguas, oscuras o difusas en que esta violencia justificada aparece en los muy variados idiomas y en función de otro tipo de factores varios, puede el concepto hallarse saturado de una autorización dada a una fuerza violenta, injusta, sin reglas o arbitraria.

Ante estas condiciones, el autor continúa con la noción de la deconstrucción como forma o posibilidad de justicia, misma que se aproxima al tema de forma oblicua y que no se ciñe únicamente a ámbitos literarios o filosóficos como se ha reiterado por parte de algunos estudiosos sobre el tema.

Volviendo al examen que lleva a cabo Derrida (2016) sobre la fuerza de ley, se tiene que:

[...] si la justicia no es necesariamente el derecho o la ley, la justicia no puede convertirse en justicia de derecho o en derecho si no retiene en sí la fuerza, o, mejor dicho, si no apela a la fuerza desde su primer instante, desde su primera palabra. En el principio de la justicia habrá habido logos, lenguaje o lengua... (pp.25-26).

Lo anterior mantiene consonancia con el tratamiento que se le ha dado al derecho en el presente trabajo, donde se afirma que esencialmente es un fenómeno lingüístico de carácter normativo, cuyas cualidades difieren del resto de los actos del habla en tanto que éste posee la fuerza autorizada, entre otras cosas.

El ejercicio de la fuerza encuentra su punto de partida entonces en el lenguaje mismo, y citando a Pascal, infiere que lo que es justo debe ser seguido, así como aquello que es más fuerte debe también ser seguido. En este sentido, se acude a lo justo como forma conveniente por la cual se ha de optar, y en su caso, a la fuerza que termina por volverse justa.

Posteriormente, para seguir con la distinción que hace respecto de la fuerza autorizada y de aquello que se entiende, o se quiere dar a entender por justicia, se habla sobre el fundamento místico de la autoridad, misma a la que la mera producción legislativa le basta para conducir a la obediencia al derecho. Esto es, que las leyes habrán de ser seguidas por el hecho de que son leyes, cosa aparte es si éstas son justas o no y que conduce en sus antecedentes a una fundación *mística* del derecho (Moreno, s.f.), misma que explica entonces el estado actual del mismo:

Las leyes no son justas en cuanto leyes. No se obedecen porque sean justas sino porque tienen autoridad. la palabra “crédito” soporta todo el peso de la proposi-

ción y justifica la alusión al carácter “místico” de la autoridad. la autoridad de las leyes solo reposa sobre el crédito que se les da. se cree en ellas, ese es su único fundamento. este acto de fe no es un fundamento ontológico o racional. (Derrida, 2016, p. 30).

Se considera que la cita anterior es una buena manera de explicar de forma breve aquello que se entiende de primera mano con lo místico de la autoridad para emitir leyes. Sin embargo, el autor avanza sobre el texto y pretende clarificar aún más aquello que entiende por místico como cualidad productora de la autoridad.

Refiere, asimismo, al final de la cita que este crédito que sostiene a la ley, por parte de aquellos que deben de acatarla, no cuenta de forma alguna como fundamento ontológico o racional y conviene hacer la explicación del mismo ya que como se ha reiterado anteriormente, para la existencia de la norma jurídica basta el acto lingüístico de quien autorizadamente la emite. Esto es que, independientemente de la creencia de los sujetos en que lo conveniente sea obedecer o no, la ley, de existir como producto de los procesos anteriormente referidos, existe sin problema alguno. Y, es más, su descrédito que puede conducir a la desobediencia posibilita su sujeción a través de la sanción, de la multa, del castigo, del uso de la fuerza contenida en ella.

Retomando a Pascal por parte de Derrida, éste encuentra en su lectura del primero una forma de asimilar a la justicia y a la fuerza como pares, haciendo de la fuerza una especie de predicado esencial de la justicia, en consonancia con las ideas del primero respecto del pecado original y a la corrupción de las leyes naturales por una razón que se encuentra a su vez, también corrompida (Derrida, 2016).

De lo anterior Derrida (2016) encuentra en Pascal la posibilidad de una crítica a la modernidad del derecho, de la que puede extraer aquellos motivos que fundan a la práctica legal y que posteriormente halla una relación que se concibe peculiar acerca de la fuerza, el poder o la violencia respecto del derecho:

El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir implica

siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, como un instrumento dócil, servil y por tanto exterior al poder dominante, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia (Derrida, 2016, p. 32).

La crítica que Derrida (2016) entiende respecto de las ideas de Pascal estaría por una parte encaminada al propósito de desenmascarar las intenciones referidas, en donde el fuerte dicta las leyes, pero también se orienta hacia la posibilidad de encontrar, de paso, este nexo incontrastable de la fuerza o de la violencia con el derecho.

Estas ideas llevan a pensar que el derecho como justicia no debiera entonces ser servil o conveniente respecto de otras fuerzas que podrían en algún momento moldearlo, sino que éste termina por irrumpir dentro de la historia y hacerse valer por sí mismo, de alguna manera. Este momento de instauración del derecho no es algo que se halle inscrito dentro de la historia, sino que como lo entiende Derrida (2016), aparece rasgando el velo a través de una decisión, misma que se traduce como un golpe de fuerza, una violencia realizativa que es, por ende, interpretativa, carente de filtros morales o de justicia.

Este momento de violencia realizativa, esta forma de manifestación del discurso encuentra en él mismo su propio límite, a esto Derrida lo denomina como “lo místico”, que pareciera como una forma del poder instituyente de bastarse a sí mismo para ser aquello que es:

Lo cierto es que, en todo caso, no hay sistema de leyes que no haya sido instaurado, según Derrida, a partir de una violencia que, al no haber derecho antes de ella, no se puede llamar legal o ilegal. No habiendo un derecho antes del derecho, no es posible pensar en la instauración justa (o legal) del derecho. Todo derecho tiene como fundamento, como autoridad fundacional, una violencia extrajurídica, un fundamento que Derrida llama, usando una expresión de Montaigne, “místico” (Moreno, s.f., párr. 8).

La ausencia de aquello que se nombra a partir de la ley, en este caso pareciera que tiene que ver con la tipificación, es decir, con la presencia y consecuencias de la aparición de ciertas figuras dentro de un supuesto jurídico. Esto es, que, una vez legislado el fenómeno, es así como se puede intervenir en él. De aquí que la violencia que funde sea primaria y de ninguna forma considerada como injusta o inmoral, puesto que tiende a eliminar las condiciones previas y a instaurar unas nuevas, manteniendo este primer acto realizativo que Derrida (2016) denomina como “silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador” (p. 33).

La tradición política occidental acogió ciertos conceptos de Hobbes, cierta estructura fundamental de los conceptos políticos (sobre todo en los conceptos de soberanía, persona, contrato, ley), pero en cierta forma se negó a aceptar la estrecha relación que él estableció entre ley y violencia. Siempre se trató, y se ha tratado, de atenuar, maquillar o desaparecer esta relación. Así ocurre en el iusnaturalismo, en el liberalismo contemporáneo, en las teorías del derecho o del poder político que parten del consenso racional comunicativo (Moreno, s.f., párr. 11).

Respecto de la cita anterior, esta fuerza que se instaure jurídicamente tiene algunas influencias de las ideas de Hobbes, quien mira en la constitución del Estado una forma de salvar al sujeto del estado de naturaleza en una etapa mítica, previa a la convención, donde no existe poder alguno por encima de aquellos que son más fuertes que la mayoría. Por eso se vuelve necesaria la existencia del Estado, de las leyes, de las instituciones.

Por otra parte, la cita aborda esta idea del silencio presente en el momento fundador, mismo que no solo se mantiene así en silencio, sino que se busca anularlo, entendiendo que la existencia de los consensos, que dan sentido a los estados llamados democráticos y/o occidentales, de inspiración liberal, no esconden un fenómeno violento y la posibilidad de su repetición, ya sea creando o manteniendo derecho, sino más bien el diálogo, los consensos racionales, iguales y libres:

Todas ellas tratan de alguna forma de explicar el momento fundacional del derecho, y su obligatoriedad, sin recurrir, por lo menos de forma explícita, a la violencia, y antes tomando como principio fundador y constituyente, alguna instancia de racionalidad no violenta. Derrida niega que esta aspiración de la filosofía política occidental tenga algún futuro. Sin violencia no hay ley, ni derecho, ni política (Moreno, s.f., párr. 11).

De este modo se encuentra la crítica a los modelos políticos occidentales, mismos que deben reconocer el cariz violento presente en todas y cada una de las decisiones que originan ya sean los cambios o el mantenimiento del estado de cosas en el mundo.

Derecho y justicia: las tres aporías

La cualidad de remitirse al origen violento del derecho y a las formas místicas que lo acompañan, hacen de este una estructura sobre la cual es posible el montaje de otras y que terminan por conformar al conjunto que Derrida (2016) entiende como deconstruible, debido a estas mismas condiciones. Sin embargo, que se pueda hablar de la deconstrucción del derecho no se traduce en la deconstrucción de la justicia, pues está en el fondo del problema y se presenta bajo estas circunstancias en una paradoja.

La paradoja se encuentra en el hecho de que el derecho se manifiesta como una pretendida forma de hacer efectiva la justicia, a través de los medios finitos y calculables que suponen las leyes y que no abarcan lo infinito e incalculable que es la justicia; entonces, existiendo este abismo infranqueable entre uno y otro, pareciera no haber relación alguna entre ellos.

Sin embargo, Derrida (2016), afirma que de hecho la hay. No siempre, pero la hay. Es posible:

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable y las experiencias aporéticas son tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión de lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla (Derrida, 2016, p. 39).

De aquí entonces se siga que, aunque no sea posible conciliar cabalmente la existencia del derecho con la de la justicia, entendida como tal en sus cualidades o dimensiones de infinitud incalculable, el derecho se admite como única forma o más eficaz de normar la conducta de los sujetos dentro de una sociedad que es susceptible de mejorar sus códigos, sus leyes, de deconstruirlos. La primera de las aporías como resultado de la pretendida búsqueda de deconstrucción respecto de la relación entre el derecho y la justicia es la siguiente:

La epojé de la regla: en este asunto, Derrida (2016) refiere que el axioma más común para empezar se relaciona con que para ser justo, injusto o ejercer la justicia, el sujeto debe ser libre y responsable de su acción, de su comportamiento, etcétera. Sin embargo, hallarse esta forma supeditada a una norma, de manera que el obrar de manera libre y justa dentro del marco de la ley deviene en conflictivo para entender esta aporía propiamente, y por la cual entonces las decisiones del sujeto como tal e incluso del juzgador, no pueden traducirse en justas puesto que las condiciones bajo las cuales se toman, no pueden ser a la vez libres y al mismo tiempo legales o apegadas a derecho. Se trata de obedecer una norma y al mismo tiempo dictarse a sí mismo y a los otros, una disposición distinta.

La segunda de las aporías tiene que ver con la *obsesión de lo indecible*, en donde para la toma de decisiones se precisa una regla, una norma que dé cuenta de las conductas tipificadas o sancionadas por la ley. No obstante, la existencia de este supuesto normativo se escapa a la posibilidad de la existencia de conductas que pueden participar de ella, pero que contienen diferencias sustanciales, por lo que se vuelve una forma no prevista e indecible. La imposibilidad de decidir respecto de esta situación, de hacer el cálculo de lo incalculable, termina por afirmar que las decisiones nunca son del todo justas, y puede que no lo sean en absoluto.

Finalmente, la tercera de las aporías consiste en la *urgencia que obstruye el horizonte del saber*, en donde, por una parte, para la toma de las decisiones dentro del ámbito jurídico se tienen conocimientos de soporte para decantarse por alguna de las alternativas, pero la justicia es algo que no espera, es decir, se exige de manera inmediata, por lo que ésta se sitúa por encima de los conocimientos que se puedan tener respecto del caso dada su urgencia, y es así que Moreno (s.f.) refiere que la justicia debería de partir del saber, pero superarlo incluso.

Esto es, que una decisión justa implica de cierta forma que los sujetos nunca sepan cabalmente que lo es.

Nombre de pila de Benjamin

Para la exposición del texto que se trabaja de forma central, debió haberse hecho explícita la relación entre la Fuerza de Ley, de Derrida (2016) y la Crítica de la violencia, de Benjamin (2001), ya que se vuelve patente la existencia de una forma de fundar el derecho a través de una resituación violenta, en la que se instauro el orden y, que esta violencia, transversal, se mantiene para la preservación del sistema normativo, componente importante para la composición del fundamento místico de la autoridad.

Asimismo, la segunda parte de Fuerza de Ley comenta este ensayo crítico y concibe algunos apuntes que vale la pena rescatar para el proyecto, puesto que vuelve vigente la lectura del texto y liga de, alguna manera, a dos de los autores clave con la lectura del trabajo de Benjamin a partir de lo que Derrida (2016) refiere de éste, en donde, líneas más adelante afirma que funda una filosofía del derecho con la existencia de la crítica.

Esta crítica de la violencia, explica Derrida (2016), es un texto que se encuentra obsesionado con formas de violencia exterminadora. Donde a través de dos momentos primarios: la violencia divina, que extermina al derecho, y la violencia mítica, que lo funda, elimina los ordenamientos jurídicos, pero no la justicia en *stricto sensu*.

El análisis de Benjamin, en palabras de Derrida (2016), refleja la crisis del modelo europeo de la democracia burguesa y liberal en la que se halla inserta una forma de entender el derecho que es como se ha revisado en capítulos anteriores, un concepto crucial para el ejercicio del poder al interior de los estados. Esta crisis se vuelve manifiesta dentro del contexto entre guerras en donde los discursos pacifistas de principios del siglo XX, tras el advenimiento de la primera guerra mundial han resultado en fracasos. De este modo se ve venir el ascenso de regímenes totalitarios y abiertamente beligerantes, donde la violencia de estado amparada por la ley, justificada por ésta y para ésta, se vuelve una constante dentro de los estados de emergencia o de excepción que citando a Agamben (2005),

se convierten en este siglo y el siguiente, en el paradigma más convencional de los gobiernos de occidente.

Derrida (2016) plantea la posibilidad de la deconstrucción del contenido del texto partiendo de algunas distinciones relevantes que conviene tener en cuenta de manera reiterada por ser útiles en el presente trabajo.

La primera de ellas es la existencia de dos violencias del derecho, en donde, por una parte, se encuentra aquella que instaura el orden, que funda y establece el derecho, mientras que, por otra, yace aquella que lo conserva, que lo mantiene o lo asegura. Esta violencia en términos generales es lo que el filósofo francés entiende por fuerza de ley. La segunda de las cuestiones tiene que ver con la segunda de las distinciones entre violencia divina, que destruye al derecho, y la violencia mítica que lo inaugura. Por último, la justicia como principio de toda fundación divina de fines y el poder como principio de todo establecimiento mítico del derecho:

El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral, al de todas las formas de autoridad o de autorización, o al menos de pretensión de autoridad. Y es sólo en esta medida como ese concepto puede dar lugar a una crítica (Derrida, 2016, p. 83).

Esta crítica a la que se refiere el autor, la toma en un sentido kantiano y la misma se encuentra encaminada a un espacio donde caben distinciones entre medios y fines a las que a lo largo del ensayo de Benjamin se aluden.

Respecto de esto, se cuestionan sobre si la violencia puede ser un medio con vistas a fines justos y si esto es equivalente a prohibirse el juzgar la violencia misma, por lo que la distinción entre el iusnaturalismo y el positivismo se convierte en otro punto de partida importante para la explicación del fenómeno de la violencia y el derecho. Para estos autores, el derecho natural:

...aspira a justificar los medios por la justicia de los fines, mientras que el derecho positivo, intenta garantizar la justicia de los fines a través de la legitimidad de los medios [...] Las dos tradiciones girarían en el mismo círculo de presupuestos dogmáticos. Y no hay ninguna solución a la antinomia cuando surge una

contradicción entre fines justos y medios justificados. El derecho positivo sería ciego a la incondicionalidad de los fines, el derecho natural, a la condicionalidad de los medios (Derrida, 2016, p. 85).

A partir de este punto, en palabras de Derrida (2016), Benjamin se decanta por el derecho positivo en razón de sus posibilidades historicistas, específicamente en lo que concierne al derecho europeo, que es al final, el punto de partida del cual se calcan las formas presentes en las constituciones políticas de todo occidente.

Algunas de las características presentes en este derecho europeo tienen que ver con la prohibición de la violencia individual condenándola porque atenta contra el orden jurídico. De aquí se deduce el interés del derecho por conservarse a sí mismo una vez fundado, lo cual es entendido como el monopolio en el uso de la fuerza, esa fuerza autorizada, etcétera. Esta defensa del derecho atiende única y exclusivamente a la preservación del orden y no repara en medios o fines justos o injustos. Al derecho positivo le es indiferente este tipo de cuestiones.

A propósito de este tema, se recuerda dentro del ensayo crítico a la figura del gran delincuente que tiende a generar en los demás un sentimiento de admiración en lo que Derrida refiere sobre su actuar: “al desafiar la ley, pone al descubierto la violencia del orden jurídico mismo” (Derrida, 2016, p. 87).

Otro de los ejemplos citados tiene que ver con el derecho de huelga. Derecho es una apertura por parte del Estado al ejercicio de la violencia autorizada dispuesto para la clase obrera, misma que entra en una relación de tensión dialéctica respecto de la autoridad que les permite esta actividad, y aquellos que la promueven en cualquiera de sus dos fines: reformista o revolucionaria.

En este punto es donde Derrida (2016) habla acerca del gran temor del Estado que no tiene que ver con la existencia de grupos delincuenciales que buscan para sí algunos beneficios, sino que se halla más bien en la violencia fundadora del derecho, aquella que es capaz de legitimar o de transformar las relaciones de derecho.

Este momento de ruptura, en donde resultan abolidas las formas anteriores, momento en que el Estado no es garante de nada y la fuerza se aplica en detrimento de todos aquellos que participan de este momento en el que la barbarie se

muestra de forma descarnada y en donde no existe responsabilidad alguna ante instancia alguna, es el momento del derecho por venir, de lo místico a que hace referencia Derrida (2016). Es el momento del silencio que conforma el acto del habla al que se hizo mención en líneas previas.

Lo que Derrida encuentra posterior a la consecución de la instauración del nuevo orden de derecho, producto de la violencia fundante, tiene que ver con la auto legitimación del mismo a través de lo que denomina la inteligibilidad. Esta inteligibilidad estaba llamada de antemano a producir modelos interpretativos para una lectura retroactiva que le dé sentido a la resituación que se da como resultado de la irrupción violenta fundante del derecho.

Hay algo carcomido o podrido en el derecho, que lo condena o lo arruina de antemano. El derecho está condenado, arruinado, en ruina, es ruinoso, si es que se puede arriesgar una sentencia de muerte a propósito del derecho, sobre todo cuando de lo que en él se trata es de la pena de muerte. Y es en un pasaje sobre la pena de muerte donde habla Benjamín de lo que está “podrido” en el derecho” (Derrida, 2016, p. 99).

Con la cita anterior, Derrida expone que dentro de la fundación del orden normativo posterior a su legitimación y demás cuestiones retroactivas, se halla, asimismo, el defecto de la ley, en donde de antemano, el orden contiene en sí mismo fallos, errores o la propia podredumbre a que hacen referencia.

La manifestación fundamental de esa podredumbre es plausible en la figura jurídica de la pena de muerte que se ha tratado previamente. Aquí, la explicación de Benjamin es útil para manifestaciones contemporáneas de penas de muerte a través de ejecuciones sumarias llevadas a cabo a través de las demás expresiones de violencia como condición suficiente y necesaria, tales como la guerra, el militarismo o la propia existencia de la policía, así como de grupos paralelos tales como crimen organizado, terrorismo, etcétera.

La guerra como contradicción interna del derecho, al igual que la huelga, acontecen únicamente al interior de la esfera de la ley. Es decir, manifestaciones tales como el bandidaje o la violencia pirata, suceden de alguna forma al margen de ésta, pueden entenderse como similares, pero los fines atienden a motivos dis-

tintos: “Si el orden del derecho se manifiesta plenamente en la posibilidad de la pena de muerte, abolirla no es tocar un dispositivo entre otros, sino desautorizar el principio mismo del derecho.” (Derrida, 2016, p. 105).

Lo anteriormente citado en palabras del filósofo francés, confirma la tesis de Benjamin respecto de ese algo podrido en el derecho que es patente por estar la pena de muerte situada en una forma de violencia contraria a la naturaleza. De aquí se sigue la dualidad entre la fundación y la conservación del derecho respecto de las otras manifestaciones contradictorias de la esfera del derecho tales como la propia guerra o el militarismo. Ambas especializadas en cada una de las fases de la ley, donde la guerra impone condiciones y lo castrense, las conserva.

Sin embargo, otra de las maneras en que mezcla ambas manifestaciones de la violencia y que Benjamin ha identificado como la máxima degeneración de la violencia al interior del Estado tiene que ver con la figura policial moderna. Esta mezcla entre violencias fundante y conservadora que califican de espectral, es posible en tanto que no admite una presencia concreta de la vigilancia, sino que en palabras de Derrida (2016), aparece desapareciendo o haciendo desaparecer. Esta por lo tanto carece de límites, es la ausencia de frontera entre las dos violencias:

Esa falta de límites le viene también por el hecho de que la policía es el Estado, por el hecho de que es el espectro del estado, y que no puede uno habérselas con ella con todo rigor a no ser declarando la guerra al orden de la res publica. Pues la policía no se contenta ya hoy en día con aplicar la ley por la fuerza, y así, conservarla, sino que inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad. es decir, en la actualidad casi todo el tiempo es la fuerza de ley, tiene Fuerza de Ley” (Derrida, 2016, p. 106).

De acuerdo con la cita anterior, entonces toda autoridad policial posee la capacidad de suspender la ley; de actuar en situaciones no claras de derecho utilizando a éste para el mantenimiento del orden dentro de un virtual estado de excepción como el que refiere Agamben (2005) y cuyas consecuencias obtiene de la lectura de Benjamin (2001) y del propio texto de Derrida (2016).

Esta forma de actuar de la policía a manera de legislador moderno, de la indistinción entre estas formas de violencia es lo que se califica de ignominioso, de depravado o de perverso en lo que tiene que ver con sus atribuciones encarnando la figura del Estado y su fuerza de ley.

Derrida (2016) explica que, lo que amenaza el rigor de la distinción entre las dos violencias es en el fondo la paradoja de la iterabilidad, en donde lo que acontece es que el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer como origen, o sea, para conservarse: “La iterabilidad impide en estricto rigor que haya puros y grandes fundadores, iniciadores, legisladores.” (p. 109).

Esta iterabilidad inscribe a la conservación dentro del momento de la fundación, por eso no acontece lo citado anteriormente. Es decir, se legisla y la fuerza de la legislación permite la propia conservación de acuerdo con el filósofo francés citando el trabajo de Benjamin.

Al hacer estas consideraciones respecto de lo policial como marca del Estado Moderno, en donde la vigilancia y la ampliación ficcional del derecho se hace presente en aquellas situaciones donde la norma no es clara o específica, entonces le confiere cualidad de legislador y, por lo tanto, en este espectro estatal, figura sin forma y degeneración violenta de máximas cualidades en contextos democráticos.

Lo anterior se produce debido a la contradicción inherente respecto de las cualidades democráticas, sus principios y la propia existencia de la institución policial, donde la violencia es ejercida de forma ilegítima, sobre todo cuando en lugar de aplicar las leyes, las hace (Derrida, 2016).

De esto Derrida (2016) advierte una doble implicación:

La democracia sería una degeneración del derecho, de la violencia, de la autoridad o del poder del derecho.

No hay todavía democracia digna de ese nombre. La democracia sigue estando por venir: por engendrar o por regenerar (p. 115).

En el contexto del trabajo del ensayo crítico de Benjamin, y que el propio Derrida expuso al principio del análisis respectivo, se mantiene la constante de la denuncia del fracaso o crisis del modelo de democracias parlamentaristas, li-

berales europeas donde todos aquellos discursos que le daban sentido o legitimidad al sistema, parecen esfumarse ante la realidad de la primera mitad del siglo XX que perfila la forma en que habrán de constituirse el orden jurídico general de occidente.

Esta configuración de lo político y de lo jurídico en este hemisferio, motivado fuertemente por el desarrollo económico que posibilitan el capitalismo y posteriormente el neoliberalismo, han de conducir a formas cada vez más estrictas y al mismo tiempo difusas de control y gestión de poblaciones y territorios. Todo bajo el ropaje de los mismos discursos que vieron prácticamente su fin o su sinsentido durante los periodos bélicos que han sido una constante en los últimos más de ciento veinte años.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo, se trató de hacer un análisis de textos tales que permitieran encontrar una crítica a los fundamentos del derecho inserta en otra crítica a la propia Teoría del Estado Moderno, mismo que abriera una posibilidad de repensar al derecho a través de un trabajo deconstructivo.

Tales fueron las ideas vertidas respecto del tema que se abordó en primera instancia una breve introducción para comprender cuál era la pertinencia y relación del tema con la propia Teoría del Estado, mismo que encuentra en algunos de sus más relevantes exponentes la afirmación de que Estado y Derecho, a la luz de los ideales modernos, son algo así como una misma cosa, es decir, una produce a la otra mientras que al mismo tiempo mantiene su condición de ser ella misma.

Este estado de cosas permite entonces pasar ambos conceptos por un mismo rasero que habrá de desentrañar las contradicciones prevalentes en las construcciones ideológicas, conceptuales y filosóficas en relación con la realidad social, política, jurídica o económica de los países de occidente.

Lo anterior se pretende con el fin de señalar las deficiencias y áreas de oportunidad en las que es posible un trabajo de reflexión con miras a contribuir a una comprensión del fenómeno violento y arbitrario que se hace presente en el derecho, mismo que necesita de la fuerza del Estado para conseguir que sus disposiciones no se conviertan en letra muerta y que hoy más que nunca, necesita

ser girado hacia formas más justas de entender y dirimir los conflictos, así como una reconfiguración de sus categorías y supuestos normativos con la finalidad de que no sean un mero paliativo a problemas inmediatos o secundarios en las sociedades del hemisferio.

Se reitera una vez más el llamado a la reflexión de estos temas a partir de su propia base para contrarrestar el avance de autoritarismos motivados por las crisis interminables de los modelos capitalistas y liberales, mismos que como ya se mencionó en el pasado, al agudizarse sus contradicciones, lo hacen también sus prácticas violentas y desiguales.

Referencias

- Campos, Heber Joel (2016) *Fuerza de Ley. Economía. Revista en Cultura de la Legalidad*. N.10 abril-septiembre.
- Derrida, Jacques (2018). *Fuerza de Ley: El Fundamento Místico de la Autoridad*. Tecnos.
- Díaz, F. (2018) *Fundamentos actuales para una teoría de la Constitución*. Instituto de Investigaciones Constitucionales del Estado de Querétaro.
- El Colegio de México (s.f.) *Diccionario del Español de México*, <https://dem.colmex.mx/Ver/ficci%C3%B3n>
- Heller, Herman (2012) *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Marín, R. (1986). Ficciones jurídicas. DOXA. *Cuadernos De Filosofía Del Derecho*, (3), 141–147, <https://doi.org/10.14198/DOXA1986.3.10>
- Kelsen, Hans (2018). *Teoría General del Derecho y del Estado*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kelsen, Hans. (2008). *La Teoría Pura del Derecho*. Editorial Época.
- Kelsen, Hans; Fuller, Lon; Ross, Alf (2016). *Ficciones Jurídicas*. Fontamara.
- Moreno, Keneth (s.f.) *Derrida Para Idiotas: Introducción a Fuerza de Ley*.
- Schauer, Frederik (2016). *Fuerza de Ley*. Palestra.

PARTE 2
Temas contemporáneos
de Filosofía Política

¿Es Vox un fascismo? una propuesta de análisis político del partido desde Atilio Borón y Enzo Traverso

Rodrigo López Torreblanca

Introducción

Tradicionalmente, el partido político español Vox ha sido pensado y evaluado desde categorías ideológicas como las de *ultranacionalismo*, *extrema derecha*, *ultraderecha*, *populismo* y/o *conservadurismo*. Al margen de ese procedimiento, el objetivo de este capítulo es explicar y utilizar las bases teóricas de la categoría *fascismo* para hacer un análisis político alternativo de Vox, en el marco de las teorías de Atilio Borón y Enzo Traverso.

El capítulo se compone de dos partes. En la primera presento y analizo los fundamentos generales de la categoría de *fascismo* a partir de seis elementos mínimos: 1) la economía de guerra, 2) el nacionalismo bélico, 3) la democracia liberal, 4) el papel de la mujer, 5) la globalización y 6) el neoliberalismo. En la segunda, ofrezco el análisis del proyecto político de Vox, es decir, el examen de los elementos propios de su accionar, que hacen evidente, coherente y justificada su filiación ideológica.

La tesis que defenderé a lo largo del capítulo es la siguiente: los componentes analíticos del *fascismo* descubren un horizonte político de partido, “la sutil ideología que los justifica” (Dussel, 2018, 32), que no alcanzan a captar las reiteradas y, a veces, improvisadas, categorizaciones del perfil ideológico de Vox. Su pertinencia tendrá lugar en las consideraciones finales.

¿Qué es el fascismo?

Para Atilio Borón, el *fascismo* es una categoría histórica que hace referencia a la respuesta dada por el Estado-nación capitalista y su burguesía nacional a la organización y movilización de las clases subalternas en pos de un sistema político y económico más justo. Según la caracterización del autor:

Una forma excepcional del Estado capitalista, con características absolutamente únicas e irrepetibles. Irrumpió cuando su modo ideal de dominación, la democracia burguesa, se enfrentó a una gravísima crisis en el período transcurrido entre la Primera y la Segunda Guerra mundiales. Por eso decimos que es una “categoría histórica” y que ya no podrá reproducirse porque las condiciones que hicieron posible su surgimiento han desaparecido para siempre (2019, s/n)

La experiencia de la Revolución rusa, y el socialismo real que derivó de ella, el liberalismo político y económico, las luchas antirracistas, anticoloniales y feministas, sitúan el nacimiento de los Estados-nación modernos y, en general, de la civilización moderna-occidental en crisis, entre las dos guerras mundiales. Así es la forma excepcional con la que naciones como Alemania, Francia, Inglaterra, Italia o España respondieron a la crisis de la que surgió el fascismo. Esta respuesta consta de dos elementos analíticos; a saber, la economía de guerra y el nacionalismo bélico.

El fascismo constituye un proyecto de las burguesías locales para dar fortaleza a la industria y el mercado local, en suma, un proyecto de defensa al capital industrial, un Estado *keynesiano* para la guerra. Ante el surgimiento de movimientos obreros que simpatizaban con el régimen de la URSS y los postulados del marxismo, la respuesta de países como Alemania fue la creación de un Estado de bienestar que pudiera cooptar, a partir de ciertas concesiones, a aquellos obreros simpatizantes, siempre desde una visión chauvinista en la que los beneficios sociales de la nacionalización de la producción y la banca fueran otorgados exclusivamente a *los alemanes de raza*. En el fondo, se trata de una economía de guerra y para la guerra contra el enemigo comunista.

Además, esta visión nacionalista-patriótica impulsó, con intencionalidad política, la creencia de que el capitalismo es inocente de sus múltiples contradiccio-

nes, de que el culpable es *otro*. En otras palabras, que las causas de la indigencia, la pobreza, la acumulación, el desempleo, la inflación etc., no provienen de los defectos de un sistema económico sino de la mala voluntad de un *otro* que roba la prosperidad de la nación. La convicción de que ese *otro* es el judío, el árabe, el negro, la mujer o el comunista, fue impulsada por el racismo, la xenofobia, el machismo y el desprecio a otras ideologías políticas. Esto provocó la organización y movilización de las clases medias, y la formación de grupos como los camisas negras o los camisas pardas, para la persecución y aniquilación de esos *otros*, aunado tanto a un paroxismo patriótico de control, intervención y expansión de la empresa pública para la protección de la inversión privada, como a un comercio exterior reservado y fuertemente controlado por el Estado.

El estadio histórico que transitamos hoy día es muy distinto al que configuró el periodo de entreguerras y dio origen a los fascismos históricos; hoy en día, las economías nacionales abren su industria al mundo, mientras la industria nacional desaparece junto con la figura del obrero. Transnacionalización, globalización, capital financiero, predominio de megacorporaciones que operan a escala mundial sin lugar de residencia alguna, que no sean aguas internacionales, capitalismo en su fase neoliberal, hacen muy difícil hablar en el presente de algo así como una burguesía nacional amenazada. Según Atilio Borón, este panorama impide que fenómenos como el ascenso al poder de Trump o de Javier Milei puedan categorizarse como fascistas, pues no responden a las lógicas nacionalistas de estatización política y económica del capitalismo industrial. Por el contrario, estos son férreos neoliberales que de manera demagógica interpellan a “la casta” o llaman al pueblo *Let’s make america great again*, cuyas soluciones económicas, sin embargo, pasan por los principios de la escuela austriaca y los *Chicago Boys*.

De manera que si quisiéramos hablar de fascismo hoy tendríamos que hablar de algo así como de *un fascismo neoliberal*, pues, aunque el control político-policial sigue siendo un rasgo distintivo de estos gobiernos, la forma de los Estados actuales, que oponen el monopolio de la fuerza a un liberalismo político y/o progresismo social, no renuncia a su papel neoliberal, de Estado mínimo. Se trata de un Estado que pone toda la represión social al servicio del poder del mercado

total, empleando, como salvavidas, la estatización y la absoluta intervención privada, y menoscabando al sector público.

Enzo Traverso ataja estas precisiones y amplía la definición de Borón. Traverso piensa que el fascismo fue uno y único, y las condiciones de posibilidad para su surgimiento hoy en día no son las mismas que en el pasado:

El debate historiográfico sobre el fascismo está lejos de haberse agotado pero, pese a todo, hoy en día sabemos de qué estamos hablando: de un fenómeno con cotas cronológicas y políticas bastante claras. Cuando hablamos de fascismo, no hay ambigüedad acerca del objeto de debate. A la inversa, las nuevas derechas radicales son un fenómeno heterogéneo, muy mezclado. (2016, p. 18).

Sin embargo, Traverso (2016) no se contenta con esta definición, y lleva al fascismo de una categoría histórica excepcional, propia del siglo XX, a una categoría transhistórica. El autor integra la definición de Borón y da cuenta de elementos adicionales como la democracia liberal, el papel de la mujer, la globalización y el neoliberalismo. El "posfascismo" es la categoría que esgrime para enmarcar movimientos que "se han emancipado del fascismo clásico, aunque en la mayoría de los casos [lo conservan] como matriz" (p. 18). La principal característica de este fenómeno radica según Traverso (2016) en el encuentro contradictorio entre la herencia del fascismo histórico "y el injerto de nuevos elementos que no pertenecen a su tradición" (p. 47). Para el autor, no hay un distanciamiento de facto del posfascismo con el fascismo histórico, sino que éste se conserva como matriz histórica¹. Lo que separa al posfascismo del neofascismo es el hecho de que los movimientos *posfascistas* ya no reivindican abiertamente, intentan ocultar o de hecho buscan separarse por completo de la filiación con

¹ Se habilita la noción de lo transhistórico al marcar las diferencias y discontinuidades con el fascismo histórico, mientras se hace patente que el posfascismo no sería posible sin la existencia del contexto histórico que lo trajo al mundo esto es a lo que Traverso se refiere con el término "matriz fascista" (Traverso, 2016, p. 18). Para Traverso, no hay un distanciamiento de facto con el fascismo histórico, sino que éste se conserva como matriz que da sentido y explica el surgimiento de nuevos movimientos fascistas.

un fascismo histórico aunque esa matriz histórica corra por debajo de su acción. Así, el posfascismo es un fenómeno en proceso de construcción, no definido o cristalizado completamente, de forma y contenido en constante devenir con “contenido ideológico fluctuante, inestable, a menudo contradictorio, en el cual se mezclan filosofías políticas antinómicas” (p. 19). Por lo tanto, todos aquellos elementos señalados por Borón que impedirían clasificar como fascismos fenómenos como Bolsonaro, Trump o Vox, pueden ser incluidos dentro de la categoría posfascismo.

A diferencia del fascismo histórico de Hitler o Mussolini, el cual desplegaba la voluntad de acabar con el Estado de derecho y derribar los procesos democráticos parlamentarios, recordemos que éstos llegaron al poder estatal por la vía de golpes militares, los posfascismos ya no intentan llegar al poder por medio de golpes de Estado, sino que se ciñen a las reglas y procedimientos de la democracia liberal. Partidos como el Frente Nacional y políticos como Trump o Bolsonaro no llegan al poder por medio de golpes militares sino que participan en elecciones populares.

Sin embargo, el fenómeno denominado *lawfare* da cuenta del intento de las nuevas derechas de tomar el poder por mecanismos que no son democráticos. El *lawfare* se define como la posibilidad de derribar regímenes políticos para la toma del poder a partir de la ejecución de procedimientos judiciales con los que se busca suspender, derribar o desprestigiar a un político o a un movimiento. ¿Hasta qué punto el *lawfare* no es una forma de golpe de Estado accionado desde las derechas? Se considera que éste es de facto un golpe de Estado blando o técnico, en la medida que en el clima político actual los golpes militares ya parecen inviables²

Traverso continúa y señala como tradicionalmente se asocia a la categoría del fascismo el rol predominante de figuras masculinas, el despliegue de la virilidad y “una visión del mundo machista y misógina” (p. 44), en donde la mujer poseía un rol jerárquicamente definido: estaba por debajo del hombre, era reproductora de la raza, se ocupaba de la casa y de los hijos, relegada a la vida privada del hogar. En suma, la mujer, sometida, no poseía papel alguno en la vida pública.

² Cfr. Tirado, Arantxa, *El lawfare: golpes de estado en el nombre de la ley*, 2021, Akal.

Sin embargo, en el posfascismo hay un papel predominante de la mujer como encargada de la vida pública y el declive de la figura masculina definitoria del fascismo histórico. Figuras como Meloni, Lepen, von der Leyen, Kaja Kallas, Lily Téllez o Pepa Milán, las cuales enarbolan el discurso posfascista siendo socializadas y asumidas como mujeres.

Aún así cabe preguntar ¿hasta qué punto estas mujeres asumen e impulsan la retórica machista del fascismo? es decir ¿no será que su entrada en la vida pública se permite por desplegar una feminidad patriarcal? Que el posfascismo asuma el rol de la mujer en la vida pública o que existan lideresas *posfascistas*, no se debe a –como afirma Traverso– que la retórica machista haya desaparecido sino a que estas lideresas han sabido asumir y desplegar esta retórica desde su papel como mujeres o ¿no es acaso que, siguiendo a Traverso, este machismo se despliega como matriz histórica del posfascismo? Ahora, el papel de la mujer en el *posfascismo*, también puede ser visto –como bien apunta Traverso– como una mutación de estos partidos y movimientos por buscar afrontar los cambios histórico-políticos respecto del papel de la mujer en la esfera pública. Hacer política en un mundo actual, nos dice Traverso, conlleva aceptar que la esfera pública se ha transformado por lo cual los partidos y políticos *posfascistas* no pueden seguir aferrados a viejos clichés ideológicos a riesgo de perder relevancia y adhesión es los estratos de la población y quedar condenados al ostracismo político. Esto explica también, que políticas como Marine Le Pen hayan decidido apoyar políticas contradictorias a sus propios principios como la ley de salud reproductiva que permite el aborto seguro.

A la democracia liberal y el papel de la mujer se agrega la solución neoliberal. El *postfascismo* se caracteriza por un rechazo profundo del *establishment* político y económico en favor de las clases populares. En el caso de Europa, este rechazo se canaliza contra la Unión Europea la cual abandonó su proyecto original de integración económica y comunidad política con miras a la justicia social, la paz, y la confederación de Estados europeos; para dar paso, a la financiarización extrema que “poco a poco erosiona las soberanías nacionales para someter el continente a la soberanía supranacional, global, de los mercados financieros” (Traverso, 2016, p. 22). Esto es lo que alimenta los sentimientos de disgregación de la UE pues constata que el Estado de bienestar habría dado paso al capitalismo

financiero, sentimientos que son tomados por estos movimientos posfascistas. El llamado *Brexit* es un claro ejemplo de reacción a este abandono de las soberanías nacionales y sus clases populares en favor de los mercados.

A la escandalosa labor neoliberal de los últimos años protagonizada por la UE, hay que agregar el abandono de la izquierda y la socialdemocracia europeas de su electorado por la adopción de políticas neoliberales que contravienen al Estado de Bienestar instaurado durante la posguerra. Ese hartazgo trajo partidos políticos no tradicionales a la palestra política europea como Ciudadanos, el AFD o el mismo Vox. Con todo, es necesario admitir que ese hartazgo también trajo partidos políticos no tradicionales en la izquierda como Podemos o el Frente de la Francia insumisa de Melenchon. En América Latina o Estados Unidos, a falta de una entidad como la UE, este rechazo se canaliza en mayor parte en los partidos tradicionalmente denominados de izquierda. Traverso señala como cada vez se volvió más frecuente por parte de las socialdemocracias, como la del Partido Demócrata en los Estados Unidos o el Partido Revolucionario Democrático en México, el abandono de políticas de redistribución de la riqueza, empresa pública y apoyo social por adoptar recetas macroeconómicas dictadas por el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional (FMI). Esto se traduce en un abandono de la izquierda a su electorado popular base que a su vez se canalizó en un rechazo al partido político tradicional y al neoliberalismo. Rechazo capitalizado, como en el caso europeo, por los partidos y movimientos posfascistas. Consignas como él “todos los políticos son iguales” claro síntoma de la despolitización, ya mencionada por Borón, y el surgimiento de partidos que se rehúsan a usar el concepto partido en su nombre son solo dos ejemplos de este hartazgo popular al *establishment* que explica al posfascismo en América. Sin embargo, este rechazo a las políticas neoliberales y el resurgimiento de un proteccionismo nacionalista, a decir de Traverso, ha sido atendido por el posfascismo, paradójicamente, con más neoliberalismo, y la defensa de la soberanía, con más neoliberalismo.

Los posfascismos son a la vez proteccionistas y neoliberales “en el plano político, anuncian un viraje autoritario, pero en el plano socioeconómico [dan] pruebas de un cierto eclecticismo” (p. 32). A la vez que predicán y promueven la idea de una comunidad nacional, racial, cultural y/o religiosa sostienen no sólo “una reducción radical en los impuestos y una privatización completa de los ser-

vicios sociales” (p. 31) sino también encarnan la visión del *self-made man* que sostiene la superioridad, ventajas y avances de un ser humano por sobre otros debido a un mecanismo de selección natural, lo que Traverso llama un “darwinismo social”. Este darwinismo social se ha traducido en consignas como “el pobre es pobre porque quiere” desmarcando la pobreza de sus condicionantes estructurales y sistémicas, de una economía de la explotación, para radicarle en una cuestión de elección y de adaptación:

[Es] el nuevo *ethos* de la era neoliberal: la competición, la vida concebida como desafío y organizada según un modelo empresarial, encarna el *homo oeconomicus*. [No se quiere] una oposición del pueblo a la élite, [se] propone al pueblo la élite como modelo. Su léxico es el de la empresa y de los bancos [quiere a un] pueblo productor, creador [*creative thinking*] dinámico, capaz de innovar [*entrepreneurship*] y de... obtener ganancias. (Traverso, 2016, p. 56).

Para Traverso, el rechazo profundo del *establishment* político y económico en favor de las clases populares es un falso patriotismo en función de la despolitización y profundización del pensamiento de la sociedad y el individuo atomizado. La privatización de la vida pública para la desmovilización de organizaciones o movimientos populares en favor del mercado. Además, a la pretendida defensa de las clases populares vapuleadas por el neoliberalismo hay que agregar la negativa del posfascismo a señalar tanto al capitalismo financiero —desde el FMI, el Banco Central Europeo, Black Rock o la banca internacional— como al colonialismo europeo como los principales responsables de, por ejemplo, la patente desindustrialización de los países que adoptaron este modelo como Estados Unidos, Alemania o España, la crisis económica del 2008 que afectó a la mayoría de los países, en especial a los países Europeos y la inmigración de países poscoloniales al interior de las antiguas metrópolis. Como indica Traverso, la mítica comunidad nacional es amenazada no por las políticas de corte neoliberal, no por la sombra del expolio devastador de pueblos enteros, sino por chivos expiatorios los cuales son: los inmigrantes y la metrópoli anónima, intelectual, cosmopolita, corrupta que fomenta la inmigración. Africanos, latinoamericanos, árabes, indios, población de origen colonial y población con

origen inmigrante nacida dentro de Europa son los señalados como culpables de los males provocados por el neoliberalismo y el colonialismo³ como la falta de empleo, vivienda o seguridad. A la xenofobia rampante se agrega el rechazo de la llamada “Agenda 2030”, la ONU, la Unión Europea, El Grupo de Puebla o George Soros y su *Open Society* organismos señalados de promover la inmigración para establecer, a fuerza de dinero, un “gran reemplazo” de las poblaciones autóctonas y establecer un gobierno mundial multiétnico (Traverso, 2016).

El racismo cultural, el etno-diferencialismo y la xenofobia se trasladan, mutan, de defensa del capitalismo industrial a defensa del capitalismo neoliberal. En los fascismos históricos, la xenofobia –como política del chivo expiatorio para señalar la crisis económica– se dio señalando como principal responsable al judío o al gitano. Sin embargo, en la actualidad, esta visión se ha trasladado operando contra cualquiera no perteneciente a la comunidad originaria:

Hay un temor y una reacción xenófoba de la nación profunda, blanca, frente a la expansión irresistible de una nación multiétnica, que la política del chivo expiatorio amplifica y explota [...] la palabra *establishment* [o casta] reproduce y reformula el viejo cliché antisemita de una comunidad virtuosa, armoniosa y apacible, arraigada en un territorio. (2016, p. 35).

Si para 1930 la xenofobia y el racismo se enfilaban en mayor medida en contra de la figura del judío. Hoy en día este elemento ha cambiado, puesto que el judío ya no aparece como el principal enemigo del fascismo. El antisemitismo se ha transformado y ha pasado de tener una expresión predominante en contra del judío a desplegarse cuasi exclusivamente como islamofobia. Es decir, la vieja cuestión antisemita muta y hoy en día el antisemitismo no solo se prepara

³ Es de hecho, Aimé Césaire quien señala como principal responsable del auge del fascismo en Europa durante el siglo XX al colonialismo de las metrópolis en América, África, Asia y Medio Oriente. Para Césaire el naciismo de Hitler y el fascismo de Mussolini y Franco son el efecto boomerang de las misiones coloniales de estos países. Toda la violencia desatada contra las comunidades originarias en el Sur global ahora desatada al interior de Europa. Cfr. *Discurso sobre el colonialismo*, 2006.

en contra de los confesos del judaísmo sino contra los confesos del islam. Esta reacción xenófoba se traduce no solo en políticas de cierre de fronteras, sino en actitudes de desprecio en contra de los inmigrantes quienes son culpados de los males que aquejan al lugar de residencia. Esto se traduce en persecución y violencia contra la población no solo, efectivamente migrante, sino contra los propios europeos de origen migrante nacidos ya en Europa. Y es que constantemente se alude a los inmigrantes como causantes no solo de la falta de vivienda y trabajo sino de la violencia al interior de países como Francia, Inglaterra, España o Estados Unidos lo que provoca la promulgación de leyes antiinmigrantes como la construcción de muros, contención en países vecinos, encarcelamientos, extradiciones forzadas; políticas que desembocan en el asesinato de los mismos por parte de la población “autóctona”.

En principio, el llamado fascismo histórico es una defensa del capital industrial como traslado de sus contradicciones y profundas desigualdades a un *otro* abstracto. En cambio, el fascismo actual o posfascismo no prescinde de ese elemento central: el racismo y la xenofobia, lejos de desaparecer, ahora están encaminados a la defensa de un capitalismo de fundamentalismo de mercado y especulación financiera.

Vox ¿un fascismo?

Afirmar que Vox es un fascismo supone encontrar en la práctica política del partido los elementos revisados arriba. Sabemos, gracias a Traverso que la defensa al capital ha mutado y esta ya no implica exclusivamente la vuelta a un Estado *keynesiano* de bienestar solo para unos cuantos. Sino que lleva consigo la defensa del mercado total y el Estado mínimo, en suma, la defensa del neoliberalismo. Esta defensa ya no se da en el marco de golpes militares sino que la democracia liberal ha pasado a ser el campo y también la condición de posibilidad de su existencia. Además, de que la misma no excluye por igual la posibilidad de la economía de guerra y el nacionalismo bélico.

La economía de guerra, si bien no en forma de un Estado *keynesiano*, es visible en el apoyo no solo mediático sino político del sionismo y el genocidio en Palestina. No solo Vox no ha apoyado las mociones en el Congreso Español que paraban el envío indiscriminado de armamento desde España a los territorios

ocupados de Palestina, sino que el partido ha sido históricamente beneficiado desde su fundación con el apoyo financiero de Tel Aviv a través de la Organización de los Muyahidines del pueblo de Irán, entidad que se opone al régimen teocrático iraní y de la cual recibió 897,000 dólares vía Alejo Vidal-Quadras Roca fundador y ex candidato de Vox al Parlamento europeo.

Además en el discurso Vox ha sido fiel aliado del sionismo, para muestra las declaraciones del diputado europeo por España, representante de Vox, Jorge Buxadé Villalba a propósito del genocidio en la franja de Gaza:

No es el reconocimiento de Palestina [...] con esas declaraciones del río hasta el mar que forman parte del doctrinario político de Hamás, después de esa masacre del 7 de octubre pasado [...] el peor acto de diplomacia de relaciones políticas. [...] Todas esas organizaciones terroristas son un riesgo para la vida en Oriente Medio y también en Europa porque aquí tenemos muchos yihadistas en nuestras sociedades. [Lo que está haciendo Israel] es una operación antiterrorista [acabando con] el yihadismo y el terrorismo internacional desde ETA y los talibanes, hasta Hamás y Al-Qaeda. (Buxadé, citado por Europa Press, 2024).

Lo que a su vez muestra que la islamofobia es parte esencial de la activación e instrumentalización política del partido a los otros, chivos expiatorios, que señala como culpables de las crisis propias del capitalismo neoliberal. El nacionalismo bélico, aunque pueda sonar anacrónico, existe y es parte del ADN del partido. El origen y el estrepitoso éxito del partido está marcado por la instrumentalización de las múltiples nacionalidades que convergen en la península ibérica. A la imagen del árabe, el africano, la feminista, el gay y el comunista como esos grandes significantes vacíos a ser llenados como culpables de los profundos males que aquejan a España hay que agregar las imágenes de los procesos independentistas de las naciones sin Estado como Cataluña, País Vasco o Galicia, la figura de ETA y en general las diferencias nacionales y lingüísticas al interior del país.

Como Franco, Vox advierte de los peligros del poder desintegrador de los partidos autonómicos y los nacionalismos periféricos. El discurso de la “indisoluble unidad española” es traído a colación para intentar ilegalizar los intentos

emancipatorios. Algo que recuerda a los años en los que La Falange era el único partido político legal en España. Además, el partido incita al odio a las otras nacionalidades a través de organizaciones, movimientos y sindicatos creados con el expreso objetivo de perseguir, ahuyentar, romper y ejercer violencia en forma de gritos, golpes y patadas a las manifestaciones y marchas a favor de los procesos independentistas y las otras lenguas o expresiones culturales diferenciadas del canon castellano. Acusándolos de golpistas, separatistas, terroristas y demás motes peyorativos Revuelta, Noviembre Nacional o la plataforma digital *HerQles* –donde participa el periodista Vito Quiles acusado instigar al odio xenófobo– desvían a Vox de las consecuencias políticas, morales y penales de su discurso y acción.

Por otro lado, Vox no solo cumple el requisito de adscripción a la democracia liberal, sino que su surgimiento es propio de ésta. No solo porque surge como una escisión del Partido Popular (PP) sino porque su llegada al Congreso de los diputados proviene de un triunfo durante las elecciones del 28 de abril del 2019 cuando el partido logró introducir 24 diputados al Congreso y convertirse en quinta fuerza política en el parlamento. Además, Vox participa activamente en las elecciones al parlamento europeo donde cuenta con 6 diputaciones adscritas al grupo interparlamentario Patriotas por Europa liderado por el primer ministro húngaro Viktor Orbán y el propio Santiago Abascal.

En cuanto a la globalización y el neoliberalismo, podría sonar plausible sostener la idea de que Vox es una reacción a las injusticias de estos y una vuelta a antiguos nacionalismos proteccionistas impulsores de un Estado de bienestar antes que a la financiarización y el libre mercado. Después de todo, su rechazo al *establishment* pasa por defender a obreros, campesinos, clase medias, jóvenes, viejos y los españoles en general a la “España que Madruga” de la política dirigida tanto por el Partido Socialista Obrero (PSOE) como al Partido Popular.

Sin embargo, “la defensa de España, de la familia y de la vida [que garantiza] la igualdad entre los españoles y [expulsa] al Gobierno de tu vida privada” (Vox, 2024), como afirma Traverso, se hace a partir de más neoliberalismo, de la visión, de un Estado mínimo:

Nuestro proyecto se resume en la defensa de España, de la familia y de la vida; en reducir el tamaño del Estado, garantizar la igualdad entre los españoles y expulsar al Gobierno de tu vida privada. Somos la España que no necesita mirar encuestas ni leerse un periódico para saber cuál es el discurso de moda. Nuestro discurso nace de nuestras convicciones, al margen de si éstas son más o menos populares. En definitiva, VOX es el partido de la España viva, libre y valiente. (Vox, 2024, s/n).

La libertad es aquí, constatada por su idea de la reducción del tamaño del Estado, la libertad del libre mercado. Para muestra solo falta, una mirada a los principales puntos de su programa económico, que, dicho sea de paso, fue avalado por Arthur Laffer asesor económico de Ronald Reagan:

Eliminación de gasto superfluo y duplicidades [...] Cierre de entes públicos que no proporcionen bienes y servicios beneficiosos para los ciudadanos [...] Reducción progresiva de impuestos de acuerdo con los nuevos gastos [...] Desregulación [liberalización]: por cada nueva normativa, eliminaremos diez. Tenemos pues que crear las condiciones para que nuestros trabajadores, autónomos y empresarios, puedan competir en igualdad de condiciones, para así garantizar el bienestar de nuestras familias y de todos los españoles. Porque en VOX lo tenemos claro, la economía está al servicio de la persona y de los intereses de España. (Vox, 2019, pp. 3-5).

En diciembre del 2024 Vox, en conjunto con el Partido Popular y el Partido Nacionalista Vasco (PNV) y *Junts per Catalunya*, votaron en contra de una iniciativa presentada por Podemos para incrementar los impuestos a las energéticas españolas como Iberdrola, Repsol, Endesa y Naturgy. Demostrando que la economía al servicio de la persona y del interés de España está al servicio de Ignacio Galán y los intereses de Iberdrola. Como señala Ione Belarra, diputada por Podemos en el Congreso, queda demostrado, una vez más, que la derecha se alinea a los intereses de las grandes fortunas y no le interesa, aunque lo exprese como demagogia, el interés del pueblo español. Energéticas como Repsol o Iberdrola, siendo españolas y además trasnacionales reciben al año millones de

euros en beneficios de los cuales gracias al rechazo de Vox y sus socios ingresan muy poco a las arcas del Estado español, ingreso que se podría traducir en una redistribución de la riqueza más justa y necesaria (Riveiro, 2024, s.n). Así, Vox participa dentro de este contexto global como un determinado “grupos de interés, de jerarquización, de maniobras” (Dussel, 2006, p. 17) que permite y afianza la instauración de una determinada estructura económica o sistema dentro del campo económico del mundo: el neoliberalismo.

En cuanto al papel de las mujeres. Éstas tienen un papel importante que jugar en el partido, el declive de la figura masculina definitoria del fascismo histórico, es parte de Vox. El partido en su momento contó con la Voz de Macarena Olona diputada por Granada crítica con el feminismo y las leyes de salud reproductiva, matrimonio igualitario y apoyo a la diversidad sexual las cuales puso en cuestión como derechos civiles resaltando que esto respondía a una ideología de género. Rocío Monasterio es otra de las mujeres que, activas en su momento en Vox, se pronunciaron contra el feminismo “la mujer tiene todos los derechos reconocidos en la constitución [española] y somos iguales ante la ley y creemos en defender la verdadera igualdad con la ley educando en el respeto entre hombres y mujeres no adoctrinando en la desigualdad” (Vox España, 2019).

Actualmente, el papel de la mujer es jugado por la diputada Pepa Millán quien además de ejercer el papel crítico de Olona y Monasterio ha formado parte activa del rechazo a las otras lenguas españolas como el catalán o el Euskera. Promoviendo que la educación sea completamente en castellano, refiriéndose a los programas educativos que privilegian la enseñanza del catalán o el euskera com “adoctrinamiento separatista” o en la resistencia a la iniciativa de ley para el uso de las lenguas cooficiales al castellano en el Congreso español “el objetivo de esta iniciativa no es proteger la variedad lingüística y cultural de las regiones de España, sino contentar a aquellos que quieren romper” (Vox España, 2023, s/n).

La islamofobia también se despliega en contra de las mujeres musulmanas a las que se discrimina por el uso de sus velos tradicionales. Al uso del ropaje

tradicional se opone, contradictoriamente⁴, una forma de feminismo que señala como la burka, el hiyab o el niqab son prácticas violentas en contra de las mujeres fomentadas por una cultura machista que busca silenciarlas. Se ve a al islam como una amenaza a las mujeres europeas y occidentales haciendo eco que de islamizarse el país, se silenciara con la burka a la mujer libre. Estas posturas parten de un desconocimiento total no solo de la cultura musulmana sino de las formas en la que estos ropajes se usan, pasan por alto que la mayoría de las veces estos ropajes tradicionales se usan por decisión propia y poco o nada tiene que ver con una imposición violenta:

Me avergüenza este feminismo radical. Es agrio, puritano y retrógrado y, además, está aburguesado porque no las vemos gritar en Irán o Arabia Saudí. Y a esto se suma el bochorno que tenemos que pasar las mujeres cuando vemos a estos *lobbies* gritar en Washington al lado de mujeres cubiertas con burka. Por eso no nos importan que ellas nos insulten, porque estamos en el camino de lo cierto, y damos la batalla por la libertad que nos están quitando otras mujeres. Los grupos feministas han intentado callarme allá por donde quiera que he ido a expresar el mensaje de VOX. Nos quieren poner un burka ideológico, amordazarnos y quitarnos la libertad. Parece que todas las mujeres tenemos que estar uniformadas, colectivizadas y, si no piensas como ellas, rápidamente te tachan de machista. Hay muchas mujeres y hombres que quieren tener voz. (Monasterio será el principal alfil, 2023).

Lejos de ser una respuesta a décadas de inseguridad económica y menosprecio de la clase dominante a los problemas reales de las capas medias y trabajadoras del país (Gallegos, 2019). Vox, es la activación de estos sectores para trasladar las contradicciones del neoliberalismo a un otro principalmente, como ya anunciaba Traverso, al musulmán sin descartar al magrebí, el latinoamerica-

⁴ Afirmo que esta postura es contradictoria pues el posfascismo, la mayoría de las veces, se despliega contra el feminismo o los homosexuales. Sin embargo, es capaz de mutar y apoyar estas luchas para afianzar su crítica y despliegue violento en contra de los musulmanes y musulmanas.

no, el comunismo, el feminismo u otros señalados como formando parte de una “dictadura progre”. Por lo que se podría concluir, que se cumplen las condiciones para considerar al partido como un partido fascista.

Conclusiones

A lo largo del capítulo he analizado, primero, los elementos fundamentales que permiten definir lo que es el *fascismo*. para, en un segundo momento, dar cuenta de un mínimo de las acciones políticas de Vox y buscar en ellas estos elementos que permiten responder afirmativamente a la pregunta: ¿es Vox un fascismo?

Así he afirmado que si pretendemos buscar en Vox la forma del fascismo debemos encontrar en él los elementos enunciado por Atilio Borón y Enzo Traverso; es decir, 1) la economía de guerra, 2) el nacionalismo bélico, 3) la democracia liberal, 4) el papel de la mujer, 5) la globalización y 6) el neoliberalismo.

Después de un análisis de las políticas defendidas y los discursos enunciados, he concluido que estos elementos no solo se encuentran presentes en el partido, sino que son la condición de posibilidad de su existencia como tal. Así se hace evidente la filiación política del mismo y se afirma la tesis presentada más arriba: que los componentes analíticos del fascismo descubren la sutil ideología del partido que no alcanzan a comprender las categorizaciones *ultranacionalismo*, *extrema derecha*, *ultraderecha*, *populismo* y/o *conservadurismo*.

La tematización de Vox a partir de estas categorías mira al neoliberalismo, la globalización y la multiculturalidad desprendida de estos como mero cosmopolitismo. Para, teóricos como Antonio Sanahuja y Camilo López Burian (2022). Vox es una respuesta regresiva a estos elementos positivos de la civilización occidental. Sin embargo, como he mostrado, tanto neoliberalismo y globalización, en suma, la forma de una civilización que modela Estados-nación bajo los preceptos de mercado no está exenta de contradicciones y además es garante y generadora de las mismas. Como bien pudimos constatar con Borón y Traverso, Vox lejos de ser un nacionalismo que se opone al cosmopolitismo del neoliberalismo, no pudiera existir como partido sin éste pues está organizado desde dentro, en su fundamento, con las lógicas del mismo; es decir, el fundamentalismo de mercado, la acumulación, la resolución de la pobreza o la indigencia con la cultura

del esfuerzo etc. Vox, por lo tanto, no es una oposición hostil a los discursos del neoliberalismo y sus derivados sino la organización para la defensa de éste.

Como corolario, no quiero cerrar sin considerar un debate propio de la categoría *fascismo*. Ha llegado a afirmarse que estas clasificaciones condenan al ostracismo político, como piensa Armesilla (2024), o que la propia categoría de fascismo, como piensa Forti (2022), está revestida de un halo platónico ideal que el simple hecho de usarla para experiencias actuales haga de ésta una categoría vacía y banalice las experiencias fascistas del siglo xx. Incluso considero errónea la perspectiva de que al decir “fascista” se parta de alguna ignorancia o no se tenga el apoyo de alguna teoría política, filosófica o histórica coherente y sistemática. Esta es una postura sumamente violenta porque parte de la consideración de que quienes enuncian estas categorías son ignorantes.

Pienso que utilizar el término fascismo, sirve como interpelación y reivindicación de todos aquellos que se han visto marginados por su accionar tanto histórico como actual, es una categoría de lucha. Se procede incorrectamente al negar la posibilidad del uso de estos términos por minucias teóricas, puesto que no se toma en cuenta la reivindicación y catarsis de seres humanos negados sistemáticamente al poder llamar a Vox o a cualquier otro fascista.

Además, no hay que olvidar que las categorías se resignifican y que lo que significaba fascismo en el siglo xx ha evolucionado y ha incorporado nuevo contenido que no estaba presente en antaño. Si aún con lo dicho, sigue siendo difuso si podemos considerar o no a Vox un fascismo, posfascismo o neofascismo tenemos que tomar en cuenta que, como menciona Pablo Iglesias (2024), se trata de un partido con una marcada veta antidemocrática e iliberal en donde grupos minoritarios aparecen todo el tiempo denostados y atacados, y esto debería bastar para combatirlos llamándolos por lo que son fascistas sin más.

Referencias

Applebaum, A. (2019, 3 de mayo). *¿Qué hay detrás del auge de Vox? Polarización, tecnología y una red global*. The Washington Post.<https://www.washingtonpost.com/graphics/2019/opinions/es/vox-espana-ultraderecha-santiago-abascal-pp-psoe-podemos/>

- Armesilla, S. (2024, 13 de junio). Si en algo coinciden las dos ramas del liberalismo hegemónico [Tweet]. X. <https://x.com/armesillaconde/status/1801171238552740037>
- Borón, A. (2019), *Bolsonaro y el fascismo*, disponible en [<http://www.atilioBorón.com.ar/2019/01/bolsonaro-y-el-fascismo.html>].
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Delgado, D. (2024, enero 20). *Una trama de asociaciones fantasma disimula la implicación de Vox en la ola de violencia política*. Contexto y acción. <https://ctxt.es/es/20240101/Politica/45318/Diego-Delgado-Vox-extrema-de-recha-violencia-politica-organizaciones-fantasma-Revuelta.htm>
- Dussel, E. (2018), *Filosofía de la liberación*. Fondo de CulturaEconómica.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Europa Press. (2024, mayo 28). Vox dice que reconocer Palestina es el “peor acto de diplomacia” y cuestiona los vídeos de Rafá porque vienen de Hamás. <https://www.europapress.es/nacional/noticia-vox-dice-reconocer-palestina-peor-acto-diplomacia-cuestiona-videos-rafa-porque-vienen-hamas-20240528122033.html>
- Forti, S. (2022). *Extrema derecha 2.0*. Siglo XXI.
- Gallegos, Ramírez, F. (2019). La pendiente neoliberal: ¿neofascismo, postfascismo, autoritarismo libertario? En Guzmán, A. Aragonese, A. Martín, S., *Neofascismo la bestia neoliberal* 16-35. Siglo XXI.
- Iglesias, P. (2024, julio 8). Ahora el enemigo es Mélenchon [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=kI4qIycJEig>
- Monasterio será el principal alfil de Vox para pelear el Ayuntamiento o la Comunidad de Madrid. (2023, 11 mayo). okdiario.com. <https://okdiario.com/espana/rocio-monestro-sera-principal-alfil-vox-pelear-madrid-ayuntamiento-o-comunidad-3458142>
- Riveiro, A. (2024, diciembre 19). *PNV y Junts se suman a PP y Vox para liquidar el impuesto a las energéticas y dificultar que el Gobierno lo prorrogue vía decreto*. elDiario.es. https://www.eldiario.es/politica/pnv-suma-pp-vox-liquidar-impuesto-energeticas-dificultar-gobierno-prorrogue-via-decreto_1_11914595.html

- Sanahuja, J. A., & López Burian, C. (2022). *Hispanidad e Iberosfera: antiglobalismo, internacionalismo reaccionario y ultraderecha neopatriota en Iberoamérica*. Fundación Carolina Documentos de Trabajo, 69/2022 (2a época), 3-25.
- Tirado, A. (2021), *El lawfare: golpes de Estado en el nombre de la ley*. Akal.
- Traverso, E. (2018), *Las nuevas caras de la ultraderecha*, Siglo XXI.
- Vox. (2024). ¿Qué es Vox? <https://www.voxespana.es/espana/que-es-vox>
- Vox (2019). España siempre, programa económico https://www.voxespana.es/wp-content/uploads/2019/11/programa_economico_vox_10_n_web_1.pdf
- Vox España. (2023, septiembre 21). Millán, sobre la introducción de las lenguas cooficiales: Este debate tiene una única causa: la ambición desmedida de Pedro Sanchez. https://www.voxespana.es/grupo_parlamentario/actividad-parlamentaria/millan-sobre-la-introduccion-de-lenguas-cooficiales-este-debate-tiene-una-unica-causa-la-ambicion-desmedida-de-pedro-sanchez-20230921
- Vox España. (2019, marzo 4). Las mujeres de VOX rompen con la huelga feminista del 8M [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xmzY-JxOwHuE>

Un acercamiento inferencial a la necro-ontología a partir de la necropolítica de Achille Mbembe

Alfonso Emmanuel Saucedo Ávila

Introducción

Achille Mbembe es parte de un grupo de pensadores, teóricos y críticos que se destacan por adoptar un enfoque interdisciplinario en la explicación de los hechos característicos de las actividades sociopolíticas de lo moderno y de lo que podríamos nombrar relativamente contemporáneo. En el caso particular del ensayo *Necropolítica*, presenta la concepción de la administración y del ejercicio del poder sobre la muerte de los civiles. Su propuesta ha sido influida, especialmente, por Michel Foucault y Giorgio Agamben; podría decirse que la articulación de ambos teóricos guía su análisis de los mecanismos de control y de despojo de derechos político-jurídicos del ser humano en eventos excepcionales, que van desde los campos de plantación, estados de sitio o de excepción hasta campos de concentración, pasando por la convivencia de estados legítimos e ilegítimos de varias zonas del continente africano. El resultado de este recorrido conceptual es la propuesta de la necropolítica.

En general, Mbembe se pregunta si es necesaria y suficiente la terminología de Foucault y Agamben. Se puede formular la cuestión de la siguiente manera: ¿cuáles son las razones por las que el biopoder no da cuenta y entendimiento de las formas en las que la soberanía se establece y asegura su legitimidad en la guerra, la muerte, la aniquilación del otro? La respuesta es la necropolítica, cuyos ejemplos ilustrativos son dos eventos sociopolíticos: el estado de excepción y el estado de sitio. Según Mbembe, éstos comienzan con la distinción entre quienes pueden y no pueden vivir según lo dictamine la soberanía y la biopo-

lítica; sin embargo, será la necropolítica la que dé cuenta, puntualmente, de las nuevas formas, estrategias y organizaciones de despojar de la vida.

Asimismo, la introducción de las nociones de la lógica del mártir y de la lógica del superviviente, bajo la fenomenología de Martin Heidegger y la iconoclasta metodología de George Bataille, nos acercan a la comprensión de la necropolítica. Sin embargo, me parecen insuficientes en la explicación de la experiencia y estatus ontológico y estético de los seres humanos partícipes de estas prácticas tanatopolíticas. Por esta razón, propongo que la necropolítica está estrechamente relacionada con la *necro-ontología*, pues las maneras y formas aplicadas en el despojo violento de la vida y el resultado de un cuerpo inerte no solo trae consigo una reflexión política sino también ontológica y estética. Aquí ya se tienen dos elementos de esta propuesta. Pero, aún así, esta aseveración conlleva la siguiente cuestión: ¿qué es o qué se entiende por necro-ontología? Mi respuesta es provisional, puesto que es un problema tematizable de diversas maneras. No obstante, recurro principalmente al texto *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, de la filósofa Adriana Cavarero, con el objeto de articular una propuesta conceptual de la necro-ontología como una reflexión filosófica sobre la muerte y la experiencia causada por estas prácticas político-necróticas.

Para la consecución de mi propuesta, es menester iniciar con las bases teóricas de las que parte Achille Mbembe en la elaboración de la necropolítica propongo el siguiente eje conductor expositivo: 1) se parte de la propuesta de biopolítica, desplegada a partir de la concepción de la soberanía y enlazada con la anatomopolítica, de Michel Foucault, y de la de *homo sacer*¹, de Giorgio Agamben, como bases conceptuales de la necropolítica; 2) en seguida, se lleva a cabo la explicación de la conformación de la necropolítica a partir de las limitaciones explicativas del biopoder, analizando el estado de sitio y el estado de excepción en la historia reciente y en el presente; 3) y se expone una aproximación nociónal de la necro-ontología, la cual parte de dos conceptualizaciones opuestas sobre un modo de acción resultante de la tanatopolítica, la lógica del mártir y la lógica del superviviente, son tratadas por el autor camerunés. Sin embargo, el tratamiento resulta en una argumentación escueta, poco sólida y convincente,

¹ Se emplea el uso de cursiva en los extranjerismos y en la designación de obras.

puesto que recurre -como lo he mencionado líneas atrás- a la teorización de Heidegger del ser para la muerte y a la del sacrificio de Bataille de manera exigua. Esto ha motivado recurrir a otras fuentes, entre las que destaca el texto *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, de Adriana Cavarero, puesto que se encuentra una claridad y precisión conceptual sobre estas extremas y lóbregas figuras de comportamiento humano. Por ello, es necesaria la realización de un análisis comparativo entre ambas propuestas. Por último, se encuentran al final una conclusión y unas consideraciones finales, cuyo fin es la presentación sugestiva de la necro-ontología como un área de razonamiento óntico y estético, no solo político.

Antecedentes: Biopoder y el Homo sacer

El biopoder emana de la concepción jurídico-política de la soberanía. Foucault, en el primer volumen de *Historia de la sexualidad I. Voluntad de poder*, lleva a cabo un ejercicio de escrutinio de la soberanía bajo distintos sistemas jurídico-políticos en la historia de Occidente. Parte de la problemática del *poder*, entendido como “[...] la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo” (Foucault, 2005, p. 100).

Este poder, según la tradición legal y política, es ejercido por una entidad física o institucional a lo largo de la historia. Foucault menciona al soberano que tenía el poder y derecho de dar y quitar la vida por la figura jurídica del *pater potestas* (Foucault, 2005). Así, en las diferentes formas de gobierno anteriores a la modernidad, se ejercía el poder por una capa social determinada, ya sea el señor feudal o la monarquía.

Es la modernidad, a partir del siglo XVII, donde surgen las nuevas formas del ejercicio del poder político. No se concentra en un punto determinado o meramente en un sujeto físico, sino que está impregnado en la vida del ser humano:

Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o, más bien, en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y “el”

poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorre-productor; no es más que el efecto de conjuntos que se dibujan a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada. (Foucault, 2005, p. 113)

Esta omnipresencia del poder en las sociedades modernas y contemporáneas se llegó a dar por el empleo de la disciplina, la administración y el control del cuerpo humano, a saber, técnicas cuyo fin es la reproducción y el ejercicio del poder, tanto en la dimensión individual como grupal de las sociedades humanas. De esta manera, el entendimiento de la soberanía como el derecho de dar y quitar la vida en una situación límite donde se encuentre el soberano se vuelve en una ley abrogada, pues ahora se persigue la conservación de la vida y la supervivencia de la especie humana. De aquí emerge el concepto de *anatomopolítica* y *biopolítica*:

Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*. (Foucault, 2007, p. 168)

A ambas dimensiones, les corresponde una categoría, por un lado, la anatomopolítica se enfoca en el adiestramiento, la utilidad y la administración del

cuerpo vivo individual, por el otro, la biopolítica trata con la regularización, el control y previsión probabilística de los cuerpos vivos en masa o de conjunto. Son, asimismo, tecnologías porque siguen una serie de herramientas y conocimientos procedentes del avance de las ciencias y sus técnicas de aplicación a la cotidianidad del ciudadano. El fin último y continuo de estas actividades es el dominio de la vida mediante el poder político.

Ahora, en palabras de Agamben, pasemos a la definición de las categorías de *homo sacer* y *nuda vida*:

Aquello que define, pues, la condición del *homo sacer* no es tanto la presunta ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, sino más bien el carácter particular de la exclusión doble en la que se encuentra apresado y de la violencia a la que se encuentra expuesto. Esta violencia —el hecho de que cualquiera puede enfrentarlo y matarlo impunemente— no puede ser clasificada ni como un sacrificio, ni como un homicidio, ni como la ejecución de una condena, ni como un sacrilegio. (Agamben, 2020, p. 131)

En este pasaje, se presuponen las nociones clásicas griegas de *bíos*² y *zoé*. *Bíos* es la vida del ciudadano libre y dedicado a las actividades concernientes a la *polis*, mientras que *zoé* es la vida natural, tal cual se manifiesta y se desarrolla netamente. El *homo sacer*, según la tipificación del derecho romano, es una vida desnuda, desprovista de derechos, pero sacra, una sacralidad paradójica, en la

² βίος es el concepto que se analiza al inicio de la obra *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. El fin de esta apertura es realizar la distinción de esta concepción de la de ζωή hecha por Aristóteles en varias de sus obras. Para una comprensión más amplia de la concepción βίος en la filosofía del estagirita, téngase presente la aspiración a la felicidad de todos los seres humanos, concebida bajo la ética de la εὐδαιμονία. Pero no todos tendrán una idea correcta sobre una vida feliz, por lo que se describen tres modalidades de vivencia: 1) ó πολιτικός βίος es la vida política, caracterizada por la virtud en el obrar; 2) ó ἀπολαυστικός βίος como la vida placentera, enfocada en el gozo del cuerpo; y 3) ó φιλόσοφος βίος es la vida filosófica o del filósofo, distinguida por la búsqueda de la verdad mediante la indagación y la contemplación.

que no se posee los atributos necesarios para el ofrecimiento sacrificial, si no que puede ser despojada de la vida por cualquiera sin razón o motivo alguno.

Estas concepciones las toma el pensador camerunés con el fin de conceptualizar la necropolítica. Este concepto comprende como el fin principal el aventurarse políticamente en el ámbito de la ciencia biológica, con el propósito de la administración y el ejercicio del poder en sus dimensiones sociales y políticas del ser humano.

Contrario a la biología, que se encarga de la comprensión mediante la investigación de los grupos de seres humanos y del resto de reinos de seres vivos, mediante la investigación de toda esa diversidad fenotípica y genotípica, el biopoder instrumentaliza este conocimiento para la justificación con sesgos epistémicos en la distinción de las “razas” y para la negación de las contradicciones de clase sociopolítica y económica:

Que la *raza* (o aquí, el *racismo*) tenga un lugar tan importante en la racionalidad propia al biopoder es fácil de entender. Después de todo, más que el pensamiento en términos de clases sociales (la ideología que define la historia como una lucha económica de clases), la raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos. (Mbembe, 2011, p. 22)

De ahí que se parta de la concepción soberana del estado moderno como aquél que detenta el poder y la capacidad de dar muerte y dar vida. Pero el control y ejercicio del biopoder no es exclusivo de los estados con inclinación neocolonial, también lo emplean las formas de gobierno opuestas con tendencias revolucionarias y fines de justicia equitativa e igualitaria. El antecedente paradigmático para el estado radical de derecha es el Nacionalsocialismo del segundo cuarto del siglo XX. Todo estado actual reaccionario solo se consolida convenciendo a sus ciudadanos mediante la biopolítica, que emplea la estratagema de la supremacía racial, para protegerlos de la otredad que trae consigo una maldad e inferioridad congénita. Sin embargo, para llevarlo a efecto, el supre-

macista está dispuesto a ofrecer su vida aniquilando al enemigo para salvaguardarse a sí mismo paradójicamente.

El origen de este estado reaccionario es multifactorial, procede desde el imperialismo colonial, hasta la democratización del despojo de la vida de cualquier ciudadano francés durante la revolución francesa, pasando, por su opuesto, la teoría marxista. Ahora veamos al estado socialista de estirpe marxista, modelo de pocos estados actuales del orbe. En el caso de la teoría de Karl Marx, Mbembe lo considera de suma relevancia, ya que también contempla en su núcleo la manera en la que se presenta el terror, el horror, el dominio político de cualquier actividad social e interpersonal, a saber, otra forma de biopolítica y necropolítica.

Bajo el discurso de la emancipación y la dominación, Marx considera que el trabajo realiza al ser humano, esto implica una lucha de clases, una lucha a muerte entre los poseedores de los medios de producción y el proletariado productor. En esta liza, el capitalismo será erradicado por el comunismo: “[...] La emancipación del hombre depende de la abolición de mercancías, Marx atenúa las distinciones esenciales entre el reino de la necesidad producido por la naturaleza y la contingencia histórica” (Mbembe, 2011). Lo que implica una serie de eventos violentos, cuyo fin principal es la concreción, a través de distintas etapas sociopolíticas, del comunismo. Pero en ello subyace, como hemos dicho, el terror, característico de los estados modernos, pues como bien señala el autor camerunés, también en la teoría de la revolución y el estado comunista de Marx:

Podemos considerar que se tiene por objetivo la erradicación de la educación humana elemental que es la pluralidad. El desbordamiento de las divisiones de clase, la delicuescencia del Estado y el florecimiento de una voluntad verdaderamente general puede, en efecto, más que implicar una concepción de la pluralidad humana como obstáculo principal a la realización final del *telos* predeterminado de la historia. (Mbembe, 2011, p. 30)

Con estas palabras, Mbembe nos comparte que los movimientos y teorías contestatarias, en este caso el marxismo, operaban y operan bajo la misma lógica del terror, la soberanía y la biopolítica. En este punto, ya se puede afirmar que el

sujeto de la modernidad está dispuesto a disponer de su vida y la del otro por el establecimiento de su soberanía (Mbembe, 2011, p. 31). Lo que considero una aproximación a la necro-ontología. Así, todos los espectros políticos modernos están centrados en el control y el arrebato de la vida de cada cual.

Los conceptos de biopolítica y necropoder explicados líneas arriba serán comprendidos y conceptualizados con una descripción sucinta de las diversas formas de intervención del poder político en la vida y muerte tanto del ser vivo individual como de su agrupación social.

La necropolítica: *estado de excepción y estado de sitio*

El autor nos explica, en primer lugar, el estado de excepción y el estado de sitio con las características terroríficas, deshumanizadoras y violentas de las plantaciones. En estos espacios, el esclavo pierde su cuerpo, pasa a ser mercancía e instrumento de otro, su estatus político se nulifica, y desposee un hogar. Está sujeto a la violencia del capataz: “la violencia se convierte aquí en componente de las <<maneras>>, como el hecho de azotar al esclavo o de quitarle la vida: un capricho o un acto puramente destructor que aspira a instigar al terror”. (Mbembe, 2011, p. 33)

Aunque el esclavo se encuentre en esta situación cosificadora, sea una propiedad, sea una mercancía o un instrumento susceptible a las normas del soberano, en las que está expuesto a la violencia y al perecer, es capaz de hacer uso de diversos objetos, gestos y otras actividades para manifestar su humanidad individualizada. Hace uso de la música, recordemos la creación del género *blues* y el canto al son del banjo. Esto es, hay maneras en las cuales expresa su condición de una vida que vale la pena ser vivida, en la que comparte y convive con sus símiles en el despojo de su humanidad.

El segundo evento se presenta en los marcos políticos del nacionalismo y el imperialismo de las recientes naciones europeas, precisamente, durante la segunda guerra mundial; sin embargo, pese a este belicoso episodio horroroso, estos estados guerreaban con civilidad, por el mero hecho de ser guerreros con características “raciales” y culturas afines, bajo las normas jurídicas del *ius publicum europaeum*, que aseguraba la igualdad y paridad entre naciones europeas, y del *ius publicum*, donde se trazaban geográficamente las fronteras de las na-

ciones-estado europeas y sus colonias. Esto será el enclave teórico que permitirá una forma de guerra atroz, una guerra incivilizada, cuyo fin es la propagación del terror y la destrucción de todo ser viviente, máxime, de todo no europeo.

En las guerras coloniales, las convenciones, los acuerdos y las estipulaciones político-jurídicas son letra muerta, ya que el habitante de las colonias no es un igual o un sujeto con derechos constitucionales, políticos y humanos, no detenta el estatus ontológico de civilizado, como bien cita Mbembe a Hannah Arendt, de que el salvaje no lo hacía su color de piel sino su comportamiento conforme a un elemento de la naturaleza, por lo que carecían de personalidad e integridad humana (Mbembe, 2011, p. 40). Es decir, en analogía con Agamben, el salvaje es una vida *zoé*, prosigue el curso del resto de la naturaleza no perteneciente al *bíos* obtenido en los espacios civilizados, sean las actividades cotidianas de las ciudades, sean los combates racionales entre europeos.

Después de esta explicación breve de las formas tradicionales de imperia-lismo, colonialismo y guerra civilizada entre estados europeos, pasemos a la “ocupación colonial tardía” (Mbembe, 2011) El conflicto modélico, donde ya es corroborable el necropoder y la necropolítica, es entre el estado israelí y el de Palestina, ambos sustentados en mitos teológicos. El israelí considera que tiene derecho divino de poseer esas tierras mediante el asesinato del ajeno, del otro, del enemigo religioso. Para ello, se ha recurrido a diversas tretas, pseudo justificaciones históricas y geográficas, la fragmentación de las zonas habitadas o confluente con gazatíes, imposibilitando el movimiento de estos pobladores con una “política de verticalidad” (Weizman, 2002; en Mbembe, 2011), donde se dividen suelos, caminos, espacios aéreos para que no se encuentren pobladores de ambas naciones, otorgando prioridad de ataque y movilidad a los israelíes. Asimismo, esta división, fragmentación y organización del espacio no es excluyente, es una estratagema *ad hoc* para el buen funcionamiento del neocolonialismo tardío.

Todo esto es llevado con una lógica del horror que no permite el transcurso vital de las personas sitiadas. Sabotaje de infraestructura, ataques aéreos, saqueo de recursos naturales: “Tal y como muestra el caso palestino, la ocupación colonial de la modernidad tardía es un encadenamiento de poderes múltiples disciplinar, «biopolítico» y «necropolítico»” (Mbembe, 2011). De esta manera,

se perfila el necropoder, exponiendo y comunicando al gazatí su nulidad vital, en la que carecen de sentido los hábitos, costumbres, expresiones de comunidad e individualidad que enriquecen su vida. Ahora es el temor y el horror la guía de su vida, de su supervivencia, de la conservación de una vida que no vale la pena ser vivida.

A esta altura, el autor camerunés va construyendo, como hemos dado cuenta, su noción de necropolítica. Los escenarios modélicos actuales son el continente africano y la situada Palestina. A esto, se debe agregar un rasgo característico de la necropolítica, el cual es una diversificada y alta precisión tecnocientífica e ideológica empleada, específicamente, en el asesinato, el aniquilamiento y el exterminio. Para ello, se lleva a cabo el concepto *máquinas de guerra*, término tomado de la obra *Mil Mesetas* de Gilles Deleuze y Félix Guattari. El antecedente inmediato son las guerras del Golfo y de Kosovo, que se caracterizaron por el empleo de esta tecnología sofisticada atacando a la infraestructura esencial para el desarrollo humano, con el propósito de vencer al enemigo.

Asimismo, menciona que Zygmunt Bauman analiza mediante la descripción meticulosa estas manifestaciones bélicas como guerras nómadas, que se diferencian de las imperialistas y de las coloniales:

Su superioridad sobre las poblaciones sedentarias reside en la rapidez de sus movimientos; su propia habilidad para surgir de la nada y de nuevo desaparecer sin avisar, su capacidad para viajar ligeros de equipaje y no cargar con posesiones que pongan trabas a la movilidad y el potencial de maniobra de los sedentarios. (Bauman, 2001, como se citó en Mbembe, 2011).

En estas nuevas formas de necropolítica, emanan otras configuraciones de ejercer el poder y el derecho a la violencia ilegítimamente, así el estado no es ya el soberano con la potestad de matar. Se crea una serie de organizaciones milicianas, mercenarias, pequeños grupos de personas entrenadas o civiles y niños reclutados, cuyo propósito final es el ejercicio de actividades correspondientes al aparato estatista, lo que trae consigo una liza entre estas formas de necropolítica por la administración del trabajo, la extracción de minerales y carburantes. También, su peculiar movilidad en el territorio africano las define, pues se dividen

según las labores encomendadas, reagrupándose con otras máquinas de guerra o con el estado (Mbembe, 2011).

Estas nuevas formas de organización de la guerra no se entienden sin uno de los factores decisivos de su conformación. A finales del siglo XX, principalmente, una crisis económico-política ocasiona una inflación, por la que algunos sectores de la población pierden su capital financiero y, entonces, se vuelven deudores y morosos. Por otro lado, las máquinas de guerra y los precarizados estados sólo obtienen ingresos suficientes de formar enclaves, mencionado arriba, en zonas donde se extraen recursos naturales, y por las cuales estos grupos entran en lucha y guerra continua, pues los réditos son exorbitantes: “Las máquinas de guerra están implicadas en la constitución de economías altamente transnacionales, locales o regionales”. (Mbembe, 2011, p. 61).

Consecuencia de ello, es que la población vulnerable y la que ha perdido un privilegiado estatus económico se coloca ontológicamente en esclavos o peones, trabajadores esclavizados. La sociedad se vuelca en un conjunto o subgrupos de individuos que tienen por meta formar parte de alguna milicia, grupo paramilitar, o minero o extractor de algún recurso, mientras que otros se vuelven rebeldes o conservan su estado de civiles, lo que los vuelve grupos vulnerables, objetivos de estas nuevas formas de política necrótica. Es igual tanto en el caso de Palestina como en los Estados de África: “Las tecnologías de destrucción son ahora más táctiles, más anatómicas y sensoriales, en un contexto en el que se decide entre la vida y la muerte”. (Mbembe, 2011, p. 63).

Las formas en ambos lugares del orbe tienen fines socioeconómicos y geopolíticos, la particularidad es la implantación de la necropolítica para la consecución de tales fines, en un caso, los del estado de Israel, y, en el otro, los de las máquinas de guerra en África. Lo que trae consigo el terror y horror existencial de los civiles y grupos de resistencia.

El autor, entrecerrando el ensayo, trata de dar una explicación de dos personajes que surgen en estas situaciones de necropolítica, que podríamos llamar consecuencias necesarias de su tenebroso entorno, que a su vez, asocio con la necro-ontología. El mártir, bajo el cual conceptualiza *la lógica del mártir*, y el superviviente, a quien también formula con la *lógica del superviviente*. En am-

bos individuos, están presentes los problemas de la muerte y el terror, el terror y la libertad (Mbembe, 2011).

El sentido del superviviente lo toma de Elias Canetti. Para él, el superviviente ha pasado por adversidades vitales, en las que ha se confrontado directamente con la muerte, ha tenido que luchar por su vida, corroborando su existencia a través del cuerpo inerte con el cual ha luchado por el mismo fin, a saber, la conservación de la vida, lo que le ha ocasionado un goce estético: “De forma todavía más radical, el horror experimentado durante la visión de la muerte se torna en satisfacción cuando le ocurre a otro”. (Mbembe, 2011, p. 66).

Por otro lado, Mbembe con más prolijidad trata la lógica del mártir, pues le resulta una incógnita irresoluble. La figura del *kamikaze* lo dirige al cuestionamiento por las diferencias que hay entre matar o aniquilar al enemigo con un arma portada por el cuerpo, el que resulta ser el medio que trae consigo un artefacto mortal, y el cuerpo volviéndose arma en sí mismo: “El cuerpo no solo esconde un arma: el cuerpo se *transforma* en arma, y no en un sentido metafórico sino literal, balístico”. (Mbembe, 2011, p. 67).

En este punto, emerge la figura del *homo sacer*, de Agamben, pues ésta y el mártir son obligados por su estatus de *nuda vida*, impuesta por los colonialistas e invasores, y a causa de la adhesión a discursos religiosos o contestatarios a tomar medidas extremadamente mortales. Mbembe se fascina con las acciones del mártir, no encuentra en esta figura la pretensión de preservar su vida sino la de aniquilarse junto con su enemigo y los inocentes a su alrededor al detonarse con un explosivo. Sostengo que, en *nuda vida*, solo en un discurso de trascendencia existencial –religioso– el estatus ontológico del cuerpo cambia, ya no es lo principal prever y proporcionar lo esencial para su preservación:

En este sentido, el mártir, al haber establecido un instante de supremacía en el que el sujeto triunfa sobre su propia mortalidad, puede percibirse como habiendo trabajado bajo el signo del futuro. En otros términos, en la muerte, el futuro se desvanece en el presente. (Mbembe, 2011, p. 69).

De esta forma, siguiendo al autor, el mártir tiene la capacidad de salir de su estado de sitio reconceptualizando su cuerpo como medio liberador. Mbembe

intenta explicar este comportamiento, principalmente, la lógica del mártir, partiendo de las reflexiones hechas por Martin Heidegger y George Bataille. Según el autor camerunés, *el ser para la muerte*, enunciado contenido en *Ser y Tiempo*, solo tiene significado existencial o fenomenológico, es decir, cada cual decide cómo vivir por cuanto es libre y, por ende, decide cómo morir. En cambio, para Bataille, la muerte es un sinsentido en el sacrificio, pues la lógica de este ritual es que el sacerdote sacrificial sea consciente de su propia muerte mientras observa durante el sacrificio a la víctima propiciatoria (Mbembe, 2011).

En el caso del mártir, cómo ya se ha señalado, lleva a cabo este aniquilamiento de su vida y la del otro por la creencia de una vida trascendente en la que no se encuentra más en un estado de sitio o estado de excepción. Aunque, a esta altura, Mbembe (2011) señala la noción de la muerte como una expresión de libertad, como un acto deliberado, ya que la muerte es sobre lo que uno aún tiene cierto poder y dominio (p. 74).

La necro-ontología

Desde mi perspectiva, las concepciones de la lógica del mártir y la lógica del superviviente, emergidas de la necropolítica, no son lo suficientemente convincentes para entenderlas a partir de la conceptualización de Heidegger y Bataille. Sostengo que ambos comportamientos o caracteres se encuentran en un estado óntico comprendido mediante la noción del horror, pues su existencia es la inmersión a un estado de víctima, en un caso, y de victimario, en el otro.

En esto suscribo algunas de las afirmaciones de Adriana Cavarero en su obra *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. El fin es la perfilación de la noción de necro-ontología. Quisiera empezar señalando que la necro-ontología se caracteriza, provisionalmente, por una experiencia estética y una configuración ontológica de la realidad de los supervivientes y de los testigos de la actividad necropolítica, especialmente, considerando la violencia extrema ejercida tanto por los neocolonizadores, el mártir y el superviviente. Esta articulación recurre, especialmente, al *horror*, entendido como el resultado ocasionado por una muerte extrema y violenta ejecutada sobre la vida humana, lo que ocasiona tales experiencias estética y política con el fin de una reconfiguración óntica del mundo mencionado como un rasgo necro-ontológico.

Cavarero nos guía iniciando con la distinción de *terror* de horror. Recurre a la herramienta etimológica para ello. *Terreo*, *tremo*, son la experimentación del miedo, procedentes de la raíz *treo*, que está a su vez relacionado con *pheúgō*, huir, verbo ya empleado con este significado por el aedo Homero (Cavarero, 2009, p. 19). Es decir:

De entre los muchos modos de llevarse a cabo el miedo y, más precisamente, el miedo repentino del susto, el terror designa lo que actúa de inmediato sobre el cuerpo, haciéndolo temblar y empujándolo a alejarse con la huida. Los dos estados, temblar y huir, están conectados, pero no son necesariamente secuenciales. Sea en el temblor, sea en la huida, el cuerpo es sacudido, vibra: como si quien tiembla por el miedo estuviese ya en el acto de huir, o quien huye aterrorizado estuviese coherentemente dando paso al acto de temblar. El punto decisivo consiste, en cualquier caso, en la movilidad, digamos, instintiva que concierne al ámbito del terror. (Cavarero, 2009).

En esta cita, llama la atención que el miedo y el terror son estímulos motores originados por el encontrarse en una situación de peligro. El temblor y la huida son mecanismos de supervivencia, pero no guiadas por la razón, sino por el instinto, de ahí mi empleo del término fisiológico de estímulo motor.

En cuanto al miedo, la autora italiana nos indica que horror procede del latín *horreo* y que, a su vez, su símil griego es *phrisso*, cada uno designa el poner los pelos de punta, aunado este significado, también se encuentra el de frío, el cual refiere a que alguien quedé petrificado por alguna razón, motivo o acción (Cavarero, 2009, p. 23). En términos actuales, extiende el valor semántico del vocablo:

La muerte violenta forma parte del cuadro, pero no está en el centro. No es cuestión de escapar a la muerte. Al contrario de cuanto sucede con el terror, en el caso del horror no hay movimientos instintivos de huida para sobrevivir ni, mucho menos, el desorden contagioso del pánico. Pero el movimiento aquí se bloquea en la parálisis total y atañe a cada uno, uno a uno. Invasado por el asco frente a una forma de violencia que se muestra más inaceptable que la muerte, el cuerpo reacciona agarrotándose y erizando los pelos. (Cavarero, 2009, p. 24).

Es clara la oposición o diferencia del horror al terror. Interpreto como definición principal del horror el estado estético de la parálisis ocasionada por la violencia experimentada no en carne propia sino como espectador anonadado. Por ello, considero idóneo la concepción de necro-ontología implicada tanto en el concepto de necropolítica y en el de horror. La necro-ontología sería una reflexión de la ultra-violencia y el horror causado por la política de la muerte. No obstante, continuemos con el desarrollo de esta propuesta nocional de necro-ontología, basada también en esta concepción de horror.

El enriquecimiento de ésta lo proporciona las condiciones de *inermis*, *vulnus* o vulnerabilidad consustancial a la vida y, por obviedad, la capacidad de producir horror. En el caso de *inermis*, denomina a la persona que no está armada y que, por ende, no está preparada para la batalla, pero es la víctima primaria o superviviente del ataque atroz del mártir. Pensemos en los casos mencionados por Mbembe o los visualizados en tecnologías digitales disponibles, son ataques a civiles con humanos instrumentalizados como armas vivientes, con la bomba entre sus prendas o la previa tortura a la ejecución de personas indefensas, sin la capacidad de contratacar para resguardar su existencia, entre otros casos abominables (Cavarero, 2009).

Enlazada con *inermis* está el *vulnus* también inherente a nuestra condición de ser vivo. Ser vulnerable es, para el verdugo, la entidad violentada pero evitando la consumación de la muerte atroz, por lo que es capaz de cierta sanación corporal, el límite es la muerte, pero entre la vida y la muerte, el verdugo ejerce una serie de actos violentos y repugnantes ante y con el cuerpo vivo y, por tanto, vulnerable.

En cuanto a la capacidad de causar horror, compartimos la opinión de Cavarero, el suicida lo lleva a cabo arrebatándoles la vida a una cantidad de *inermes* mediante algún artefacto de destrucción masiva, siendo esto característico del horror y fuente de la reflexión necro-óptica del presente y pasado siglo, pues las distintas maneras de interrumpir la vida son novedosas, al grado que el empleo de la ciencia y la tecnología las coloca en una actividad económica. Así, tenemos otro rasgo de la necro-ontología, el cual es el intento del análisis y descripción ontológica de estas formas crueles, sutiles o gráficas, de matar, ya que no solo esta ultraviolencia se emplea por diversos motivos, sino que se ha vuelto en un

conjunto de entidades sujetas también a la lógica del mercado, es decir, la muerte y sus formas de presentación cambian su posición óptica en la estructura de lo real.

Con miras a un claro posicionamiento de la noción de la necro-ontología, es menester mostrar el inválido símil de *kamikaze* y mártir empleado por Mbembe. En concordancia con la filósofa italiana, estas dos formas de aniquilación de la subjetividad propia y la de los demás es diferente en ambos suicidas.

Como el <<viento divino>> que destruyó la flota mongola, aquéllos fueron llamados a llevarse por delante la flota norteamericana para salvar a la patria. El término remite, por consiguiente, esencialmente a sentimientos nacionalistas. Aunque la tradición adscribe al Imperio del Sol Naciente un origen que es divino al igual que el viento que lo salva, los kamikazes de la Segunda Guerra Mundial no son mártires religiosos, sino héroes nacionales cuya gloriosa figura está, si acaso, modelada sobre la abnegación del *samurái* y sobre el código de honor que prevé el suicidio ritual. En resumen, en el contexto del Japón del 44, el kamikaze es un guerrero leal que, suicidándose por la salvación de la patria, muere con honor. (Cavarero, 2009, p. 148).

La premisa principal es la demostración de que el suicida no es un mártir si es un combatiente o elemento castrense preparado en la actividad del combate y la guerra. De ahí que la relación de igualdad entre *kamikaze* y mártir de Mbembe sea errónea. Otro argumento que fortalece la postura de esta pensadora feminista es la del mártir como *shadid*, ya que esta figura en el extremismo islámico se comporta contrariamente a las normas religiosas contenidas y proclamadas en el *Corán*. Contrástese que las religiones de Abraham se caracterizan por ser ortodoxas y anti extremistas, pues el principio moral de la defensa de la vida y el amor del prójimo, sea éste tu enemigo o un extraño, es sacro y fundamental en la moral teológica de la comunidad cristiana y del creador divino.

El *Corán*, como sucede en otras religiones monoteístas abrahámicas, condena al infierno a quien se mata por propia mano. En el plano de la elección lexical se crea así, para los *shadid* actuales, una situación mucho más problemática que la

concerniente a los kamikazes nipones. El término *shadid*, referido a los terroristas suicidas, se revela impropio y equivocado en el interior de la misma tradición musulmana o, por lo menos, el léxico no cede para hacerlo coincidir con un acto que aquélla no duda en castigar. (Cavarero, 2009, p. 149).

Esta postura parte de los grupos musulmanes radicales que emplearon el término *shadid*, cuyo significado es quien sacrifica la vida por su credulidad religiosa, para nombrar a los jóvenes que acometían contra inermes, sean un conjunto de soldados occidentales, sean niños, mujeres, ancianos. La justificación es una tergiversación y retorcimiento de principios religiosos. Con ello, corroboramos la falta de precisión del pensador camerunés, principalmente, en el personaje del mártir o *kamikaze* y su explicación filosófica.

No comparto, al mismo tiempo, la interpretación de la lectura de *Ser y Tiempo* de Heidegger, expuesta en el texto *Necropolítica*. Por un lado, no me parece que sea una manera de expresar fenomenológicamente la libertad individual mediante el horror, el filósofo alemán estaba más preocupado por la reflexión ontológica del ser en tanto ser y no en cuanto las maneras brutales en las que se vuelve no ser. Por otro lado, realiza una lectura certera de la propuesta de Bataille. El filósofo francés sostiene, a fin de cuentas, que no se experimenta la muerte del otro mediante el sacrificio y, mucho menos, es imposible a través del evento suicidio-homicidio.

En cambio, el mártir y el superviviente están sujetos necesariamente a la reflexión procedente de las esferas de la necropolítica, el horrorismo y la necro-ontológica. Las cavilaciones necro-ónticas deben ir acompañadas de ambas. Estrechadas de la mano, casi difuminando las fronteras de su propia reflexión, pero, aun así, sostengo que la necro-ontología debe dar cuenta y razón de las entidades sujetas a muerte, más precisamente, a las ultraviolentas, y cómo estás configuran la estructura óntica de la realidad. Así que pasemos a la distinción de estas áreas para comprender el objeto de esta propuesta nocional de la necro-ontología. Por una parte, la necropolítica explica las nuevas formas violentas de aniquilar la vida. Por otra parte, el horrorismo aporta con la reflexión de la vulnerabilidad y el pensamiento ético en torno a estas formas atroces de dejar la vida. Así, la necro-ontología discernirá, a partir de la muerte hiperviolenta moti-

vada por la política y del horror originado por estas motivaciones, la posición de estos hechos en el mundo de manera ontológica y estética.

Conclusión

Concluimos que los conceptos de necropolítica y de horrorismo emprenden la reflexión filosófica sobre la violencia superlativa causada por razones político-económicas y por motivos ontológicos. Pero ambas influyen en la apuesta de articular una concepción ontológica enfocada solamente en estas formas de dar muerte y posicionar estos hechos en la realidad óptica configurada por las actuales formas de gobierno. Si bien las reflexiones sobre el horrorismo de Adriana Cavarero son relevantes, originales y únicas en distintos ámbitos de la filosofía, debemos enfocarnos todavía más profundamente en la reflexión óptica de lo pasmados, fríos y petrificados, ya que no solo es suficiente la comprensión de los fines político-económicos, existenciales y éticos. No solo el hecho de que nuestra condición humana está expuesta al horror y a la necropolítica, sino que también trastoca el ámbito ontológico de lo real, es decir, la cosmovisión del mundo sostenida por las visiones progresistas o conservadoras occidentales ha colapsado por la propia humanidad. Lo que nos lleva a plantear la necro-ontología como una propuesta nocional en la que se asevera la autoaniquilación de la especie humana, cuya consecuencia es también la destrucción de la naturaleza, de un planeta con las condiciones necesarias para originar y conservar la totalidad de la vida. Así que, con lo dicho, podemos inferir que la conformación de la necro-ontología también requiere de una crítica al antropocentrismo y al exterminio causado por éste.

Consideraciones finales

La necropolítica, el horrorismo y la propuesta de una necro-ontología para la comprensión de las nuevas formas de violencia del presente es destacable por cuanto nos presenta no solo maneras innovadoras de exterminio y control de la vida y la muerte humana, sino que también que éstas son idóneas para la proliferación de la necropolítica como una reorganización política, económica y social. Mbembe y Cavarero lo desarrollan en sus respectivas reflexiones. Se trasladan a diferentes contextos o marcos históricos, describiendo y analizando las confi-

guraciones de la necrosis política y del horror. Lo cual me lleva a pensar en el caso particular de México. El espacio geográfico que compartimos, también, está siendo administrado por una peculiar presentación de la necropolítica, y se está manifestando el horror, lo cual requiere de una pertinente reflexión a partir de la necro-ontología.

Cierro este artículo, con las palabras de un ensayo sobre la violencia ejercida por el capitalismo, cuya afinidad con la reflexión necro-ontología es palpable:

Bajo ese discurso, el asesinato puede ser valorado como un éxito económico. Por ejemplo, de un niño en situación de calle que tal vez no tenga ni acta de nacimiento, podríamos decir que su costo de producción es ínfimo y que, como es muy poco productivo no es rentable, su valor en el mercado de trabajo es insignificante. En la misma lógica, un par de riñones, un par de córneas, un corazón, un hígado y muchos otros órganos son altamente apreciados en los mercados globales. Ante las acciones violentas del poder, las reacciones violentas pueden ser igual de brutales. (Román, 2018, p. 124)

Referencias

- Agamben, G. (2022). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo Editora.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos Editorial.
- Foucault, M. (2005). *La historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina.
- Román, L. (2018). *La economía de Pluto... y de su querido Kratos*. En Negrete Naranjo, Juan (Coord.), *Memorias III. Congreso Jalisciense de Filosofía 2016* (pp. 112-127). Secretaría de Cultura-Gobierno de Jalisco, Colección Humanidades.

Imaginación y democracia: un diálogo entre el imaginario radical instituyente de Castoriadis y el pragmatismo democrático de Mangabeira Unger

Roberto Abraham Reyes Cortés

Introducción y método

A las alturas en las que nos encontramos del siglo XXI, parece que se ha desgastado el fundamento político de las democracias liberales en el mundo. El libre mercado y la multilateralidad —que habían definido buena parte de la praxis de los Estados contemporáneos— a menudo son objeto de reconsideración no ya por parte de las resistencias indígenas y agrarias del *Sur Global*, sino incluso por líderes del *Norte*. Las guerras se intensifican y el modelo de disputas en *proxys* se encuentra en plena reactivación. Puede parecer que la democracia se ha quedado sin grandes propuestas: se habla de populismos de izquierda o de derecha, de nuevos autoritarismos o ya de plano, dictaduras. Aunque parezca complicado, este es el mejor momento para que la democracia se revitalice: tenemos la oportunidad para re-imaginarla. Así como sus retos, los proyectos democráticos acumulan victorias a lo largo del globo (congresos más paritarios que nunca, poblaciones enteras con mayores niveles de politicidad, vías de acceso efectivo al poder para indígenas y excluidxs tradicionalmente, una renovada discusión en torno al género y sus diversidades, etc.). Parte de la estrategia de la búsqueda democrática, es reivindicar estas victorias como producto de la democracia y reconocer la necesidad de reinventar las instituciones menos flexibles que nos legó la democracia liberal. Para lograrlo, proponemos, se requiere renovar y multiplicar los recursos imaginativos.

La imaginación es un vocablo peculiar. Señala algo inaprensible, pero inmanente en todo lo que es concreto, un algo con la capacidad de encarnarse

en la mera deriva de la imagen y sus significados. Imagen y más que imagen. Metáfora previa a los sentidos que en ella se ponen en juego casi libre, y siempre potencialmente libre. Bajo un buen número de perspectivas y tradiciones de pensamiento se ha problematizado en su condición de facultad cognitiva del animal humano (Lapoujade, 1988). Se encuentra en el núcleo de los procesos de pensamiento, allí junto a las facultades de entendimiento y sensibilidad. La discusión de la imaginación ha pasado por diversas etapas, incluyendo un relativo olvido dentro de la tradición filosófica (Castoriadis, 1997), pero que en las últimas décadas ha sido recuperado como tema de importancia en distintas ramas del pensamiento, en campos tan diversos como la teoría literaria (Suárez Beltrán, 2009) y la ética (Fesmire, 2003). Así, imaginación es una palabra con riqueza evocativa. Señala una facultad humana compleja, la capacidad de hacer presente algo antes no presente, de introducir cosas al mundo y ponerlas a operar en tramas complejas de relaciones con otras cosas, también imaginadas; pero cuyas consecuencias son siempre tan reales como las acciones mecánicas del mundo.

Como se dijo previamente, la imaginación es un problema que puede ser abordado desde distintos puntos de vista. En ese sentido, parece pertinente clarificar el contexto que da lugar a este trabajo. Esta digresión sobre la imaginación se realizó como parte de un estudio de posgrado en filosofía política; más específicamente, de un estudio en torno al ritmo como herramienta del quehacer democrático. De acuerdo a la literatura especializada en el ritmo nos podríamos aventurar a sostener que la imaginación, aunque proceso diferenciado, se encuentra traslapado con los procesos cognitivos del ritmo. Un ejemplo: en la experiencia de escucha musical –experiencia con presencia del ritmo– se ha encontrado que las personas tienden a imaginar movimientos en razón de los patrones sonoros (Zelechowska et al., 2020), imaginar los actos cinéticos que dan lugar a lo que escuchamos. Este resultado de laboratorio no es difícil de creer: ¿quién no ha imaginado a la banda que está detrás de la música que suena? Por lo demás, el ritmo implica una antelación imaginada, hace presentes relaciones imaginadas, se es imaginada la composición como figura de la interacción entre las partes. La serie de relaciones posibles entre el ritmo y la imaginación son vastas. Pero nuestra indagación del ritmo es en términos políticos: cómo las estrategias políticas nos inducen a tipos de experiencias con ritmos específicos,

y en ese sentido, cuáles son los tipos de ritmos que propician las prácticas democráticas. Lo que parece más o menos claro es que la imaginación, sus procesos cognitivos y efectos sensibles, preceden a los del ritmo; pero enseguida el ritmo es recipiente y combustible para nuevos procesos imaginativos.

Nuestro método de discusión filosófica es el diálogo entre elaboraciones teóricas. Si tenemos a la *imaginación* como primer concepto en juego, la *democracia* operará como segunda idea. Noción polisémica, el vocablo de la democracia es tan complejo como el de imaginación. En este sentido, vale la pena clarificar desde este momento que aquí se adopta una perspectiva de la democracia en modo sustantivo; es decir, no como un régimen de instituciones formales, sino como una forma de vida. Esto es, el proyecto de reconsideración continua de los fines democráticos y el empleo extendido de mecanismos autocríticos con las violencias a las que pudiera dar lugar dicho proceso. Desde esta visión, las democracias son las puestas en práctica de dos esperanzas (Dewey, 1940)¹ sobre la condición humana que se articularían en una comunidad política y son compartidas por la proporción mayoritaria de sus individuos: 1) la esperanza en la igualdad de todas las personas, que nos provee de un sentido de urgencia a modificar cualesquiera condiciones concretas que desactiven la potencia humana de la persona común en los contextos dados; 2) la esperanza en la inteligencia humana y su capacidad de acción, de tomar decisiones adecuadas que trascienden los marcos de pensamiento que le anteceden, la capacidad de decisión libre (Fesmire, 2003). Estas dos esperanzas —o principios— de lo democrático se pueden encontrar, con variaciones, en distintas tradiciones filosóficas. La manera en que están aquí expresadas, no obstante, se recupera de manera más directa del pragmatismo democrático.

Esta definición amplia nos permite retomar, en primera instancia, las reflexiones de Cornelius Castoriadis en torno a la imaginación y el imaginario

¹ Se emplea la noción de esperanza por sobre la de creencia no porque se prescinda del carácter epistemológico de la misma, sino porque este primer término incluye un aspecto cognitivo al tiempo que le trasciende, y remite a la dimensión de futuridad, de proyecto guiado no sólo por la certeza del conocimiento. Este empleo es parte de la tradición pragmatista democrática; véase, Dewey (1940) y Unger (2009).

instituyente, y en segundo lugar a la tradición pragmatista democrática en su versión contemporánea y experimentalista, en la elaboración de Roberto Mangabeira Unger. Un esquema general de lo político será requerido. Este será retomado de Bolívar Echeverría, pues en su elaboración la imaginación cumple un papel fundamental y nos permite establecer un corpus del pensamiento de lo político, especialmente enfocado al entendimiento de los patrones (temporales y espaciales) que enmarcan a las experiencias políticas. Estos tres autores pertenecen a tradiciones del pensamiento distintas, pero esto, más que detenernos en la propuesta de discusión, consideramos que es un aliciente para subrayar la importancia que ejerce el vocablo imaginación para el pensamiento de lo político y la política desde diferentes perspectivas. Las diferencias de sus puntos de partida acentúan lo significativo de sus puntos de encuentro. Allí donde coinciden, aunque sea nombrado de manera distinta, podemos encontrar fuerza de expresión.

Para finalizar esta sección vale la pena esbozar el recorrido que tendrá el texto. En un primer momento nos aproximamos a la imaginación como fenómeno, especialmente caracterizado en el animal humano. En segundo lugar, subrayamos el papel socializante de la imaginación, su lugar de radical instituyente, y los retos que presenta a la democracia el olvido de la contingencia cuando los imaginarios no son reconocidos como contingentes. Nuestro tercer movimiento será argumentar la importancia del poder creativo radical de la imaginación, su capacidad de marcar rupturas frente a lo previo y lo que un estándar democrático ha de requerir de esta capacidad. Finalmente cerramos con anotaciones conceptuales posibles, y, en tanto el carácter exploratorio de este texto, una propuesta de conclusiones preliminares.

La experiencia de imaginar

El punto de partida que hemos tomado, con un pie en el pragmatismo contemporáneo y el otro en el pensamiento crítico del siglo xx, nos lleva a considerar a la experiencia, las observaciones detalladas que se pueden hacer del fenómeno, como la manera más adecuada para elaborar nuestras indagaciones. En ese sentido, para acercarnos a la imaginación como nos hemos propuesto es necesario el acercamiento a la manera en que esta acontece en lxs sujetxs políticos. Para

ello, primero consideremos a la imaginación desnuda antes de mirar con ojos de problematización política.

El ensayo *Imaginación, imaginario, reflexión* de Castoriadis (1997) nos ofrece un buen punto de partida. Allí, el primer movimiento del autor es construir una panorámica del olvido sistemático de la imaginación como problema por parte de la tradición filosófica. Para caracterizar a este olvido introduce la distinción entre dos modos generales de la imaginación: de un lado se encuentra la *imaginación secundaria* como capacidad recombinatoria (esa que usa trigo por decir güero, es decir, la traspolación de significados y sus usos inventivos). Por otra parte, y lo que constituye el núcleo argumentativo, se encuentra la *imaginación primera* (o *radical*)². Esta es radical porque se encuentra antes de que los significados estén formados y constituye, de hecho, su raíz.

De acuerdo a Castoriadis, la tradición filosófica, ora Aristóteles (con el vocablo *phantasia*), ora Kant (cuando la incorpora como parte de la intuición a priori, dominio de la estética trascendental)³; derivan en el ocultamiento de la imaginación como problema debido al olvido de la imaginación radical, y su limitación a la imaginación secundaria. Por ejemplo, para Freud, la imaginación constituye buena parte del tema fundamental en su trabajo, y sin embargo no le dirige palabras que la reconozcan como tal⁴. Propone una explicación: este ocultamiento es en razón del privilegio ontológico acordado por la institución social en derredor

² A partir de aquí este será el término empleado.

³ La aproximación kantiana a la imaginación (“la imaginación es el poder de representar un objeto en la intuición aún sin su presencia” y pertenece a la sensibilidad) se refiere primordialmente a la imaginación segunda. En la oposición central kantiana (entre receptividad de las impresiones y espontaneidad de los conceptos), la imaginación se entiende primordialmente como algo pasivo (Castoriadis, 1997).

⁴ En Freud “imaginación” aparece bajo las variaciones de la fantasía (*phantasme, phantasie, phantasmer, phantasieren*), y se sitúan esencialmente en su dimensión reproductiva, como “combinaciones inconscientes de cosas vividas u oídas”. Cuando aparece el problema de la imaginación creativa (*phantasmes originarios*) y sin fuente, Freud conjura un origen mítico. En suma, es una postura que se limita a la función recombinatoria de la imaginación. El ocultamiento freudiano de la temática de la imaginación se puede explicar por su empresa de

del pensamiento filosófico y las otras instituciones con las que se da lugar a su desarrollo; además, la posición tradicional de la filosofía como búsqueda de la “verdad” ha llevado a la instauración del criterio de *a-temporalidad* (y sus variaciones, como *inmutabilidad*) para la aprehensión de el ser-verdadero. Ante la necesidad moderna de un fundamento, las categorías ontológicas de *Razón*, *Ideas*, *Cosas* y *Sujetos* (res cogitans) dieron forma a la ausencia de la imaginación como problema del pensamiento filosófico y de lo social. La tradición filosófica presenta dos maneras generales de errores fundamentales: a) la falacia idealista hace de las cosas una extensión confusa del espíritu; b) la falacia fenomenológica cree que la actitud en primera persona da cuenta de las cosas como ellas son.

El recuperar de la imaginación radical de Castoriadis nos lleva a hacer consideraciones de alcance ontológico. Debemos considerar los límites de nuestra constitución biológica –los de cualquier animal, de hecho– como el primer elemento que da lugar a la imaginación: allá donde animal, organismo perceptivo, se enfrenta al entorno que debe sobrevivir se opera una traslación primigenia: lógica elemental que transforma datos sensibles en intenciones, guías de la acción. En el dominio cognitivo, la función de la imaginación es creadora y es vital, pues la operación que transforma datos sensibles en impulsos permite al depredador generar los cálculos del movimiento de su presa una vez que la persecución sea impostergable. Así, la imaginación primera es lo que hace posible para todo ser el crear para sí un mundo propio en el que se sitúa dicho ser. Aún y todo, el mundo no es enteramente caótico, pues es de alguna manera organizable (lógica elemental del ser viviente).

Sin embargo, el desarrollo de la imaginación humana marca un hito en la historia de la imaginación como recurso adaptativo. Para el animal humano, el yo sabe de su propia experiencia, pero lo que sabe es consecuencia de habitar un mundo con imaginarios sociales determinados y en correspondencia a un ser biológico a la vez genérico y singular. Las percepciones físicas no constituyen la totalidad de lo involucrado en la experiencia propia de las percepciones; los colores, olores, etc, son ya producto de la inteligibilidad que nos trae la imagina-

constituir una psicología científica, ante el desprecio generalizado al término por la tradición (Castoriadis, 1997).

ción. Las cosas físicas se nos aparecen en formas específicas, que no son enteramente las cosas mismas, sino producto de las constituciones específicas para la aprehensión de ellas. Nuestra imaginación sensorial y su lógica son esencialmente similares para todos, pero en la medida en que son co-creaciones de un corpus comunitario, estas se sitúan un horizonte histórico y temporal que marca la pauta⁵. Así, las percepciones son imágenes (o presentaciones) genéricas y sociales.

Este elemento específico de la imaginación humana es su carácter de radical instituyente. La capacidad de generar significados es distinta a la capacidad de poner a operar a impulsos alimentados por la transformación imaginativa de los datos sensoriales. Los significados introducen la trascendencia de los impulsos. Así, la imaginación radical del animal humano es la condición y causa de edificar instituciones: imaginario radical instituyente. Es plausible que la institución social más genérica y extendida sea el lenguaje. Pues las palabras son metáforas compartidas, arrancadas de una creatividad máxima y solo verdaderamente significantes cuando se trata de un juego compartido (de lo contrario se vuelve balbuceo, soliloquio, aún si fuese un entramado de sonidos articulados de manera compleja). A su vez, las palabras encarnan de manera contundente la trama de la imaginación: la capacidad de ver un signo en algo que no está directamente relacionado a ese signo. Es por eso que razón y entendimiento deben pensarse como configuraciones sociales. En ese sentido, la intersubjetividad no sería posible sin esta capacidad imaginativa que se comparte al habitar junto a otros.

De esta manera, la experiencia de imaginar, tal como se da en el animal humano tiene dos presupuestos: a) la a-funcionalización del significado imaginario y b) la trascendencia y prevalencia del placer de representación por sobre el placer de órgano⁶. Estas dos condiciones dan lugar al principio de la independencia de la realidad y significados. Es decir, que una cosa puede significar algo

⁵ La categorialidad y la genericidad son intrínsecas a las representaciones e inmanentes en estas, pero categorías y esquemas son ya el producto de una reflexión y proceso de nombrarlas (Castoriadis, 1997).

⁶ La problematización del placer de Castoriadis (1997, p. 174) es herencia de una visión crítica en torno al psicoanálisis. Aquí no se ha profundizado en ello, pues requiere de una atención que nos desviaría de nuestro propósito.

más: que la agrupación de los sonidos de la “p”, seguido por una “a” y una “n” signifique *pan*, alimento esencial que en ocasiones figura junto a la sacralidad, y en otras, brilla en los rótulos de los recintos dedicados a él.

Imaginación como socialización y olvido de la contingencia

Regresemos al planteamiento que dio apertura a la sección anterior: ¿qué es la imaginación de lxs sujetxs políticos? lo que nos lleva a ¿cuáles son los efectos políticos de esta imaginación? ¿Qué significa ser sujtx políticx con capacidad de imaginación? Retomando al carácter radical social e instituyente de la imaginación que se encarna en la singular realidad de la persona, debemos prescindir de la antinomia clásica entre sujetx singular y colectivo (Castoriadis, 1997). Una vía de aproximación más apropiada, entonces, la podemos hallar en los tiempos de lo político. Para mayor claridad comencemos el esbozo de nuestro esquema general de lo político:

Dentro de la vida cotidiana, la reproducción rutinaria de la identidad concreta de una comunidad tiene en la actividad política propiamente dicha su realización especializada. La política re-construye la identidad indirectamente, a través de la reproducción de los resultados que va dejando el momento de actualización extraordinaria o “sagrada” de lo político; a través, pues, de lo que es su obra: las instituciones que aseguran a lo largo del tiempo la vigencia de esa identidad. (Echeverría, 2010, p. 160).

Este fragmento de Echeverría nos permite identificar nuestro primer elemento de lo político: la política como expresión rutinaria, la reproducción continuada de los fundamentos imaginados en momentos “sagrados”. Esto es lo que, en términos de Castoriadis, podemos expresar como proceso de socialización, el efecto mediato de las significaciones sociales, de los elementos imaginarios que cobran cuerpo histórico-social; es más, que constituyen la dimensión histórica-social:

A través de esta fabricación social del individuo, la institución somete la imaginación singular del individuo y solo la deja, por regla general, manifestarse en y

por el sueño, la fantasmaticización, la transgresión, la enfermedad. En particular, todo sucede como si la institución lograra cortar la comunicación entre la imaginación radical del sujeto y su pensamiento. Cualquier cosa que él pueda imaginar (a sabiendas o no), el sujeto sólo pensará y hará lo que está socialmente obligado a pensar y hacer. Esta es la vertiente social-histórica del mismo proceso que, psicoanalíticamente hablando, es el proceso de la represión (Castoriadis, 1997, p. 184).

Así, las sociedades son esencialmente un esfuerzo de auto-institución, obra de autocreación que enseguida es ocultada por la institución social como hecho primordial; o en otras palabras, el proceso de naturalización. La dimensión histórica de las sociedades no es sino el proceso de auto-alteración. Pero, como no existe una única lógica inmanente⁷, ningún derrotero fundamental que guíe el camino de la imaginación, las significaciones sociales imaginarias de cada sociedad son libres. Tienen condiciones, pero no causas fundamentales ni universales —siempre son concretas. Las condiciones que toman lugar en el complejo proceso de su desenvolvimiento incluye la realidad biológica que exige supervivencia, la manera en que son socializadas las psiques en determinados momentos y espacios, y el propio horizonte histórico. Existe además, otra inercia que opera: instituciones y las significaciones imaginarias son coherentes entre sí, recíprocas. En las sociedades heterónomas, señala Castoriadis, opera una clausura de la significación. La clausura es la pretensión de cierre como consecuencia de un imaginario social instituido.

Por su parte, cuando Mangabeira Unger hace referencia a la imaginación hace un uso reductivo del mismo. No en el mismo sentido de la tradición filosófica que hemos mencionado hasta ahora. En su empleo, Mangabeira Unger ignora el papel que tiene la imaginación para la conservación de las ideas, su repetición irreflexiva. La manera en la que él se refiere a esta continuidad de inercia de las ideas es través de la noción de “filosofía perenne” (Unger, 2009, p.

⁷ Recordemos que la lógica primordial que pone a operar la imaginación no es de un esquema con sustancia, sino de una función característica del animal, en su condición sensible y cognitiva.

21)⁸. Este elemento pues, de continuidad y olvido de la contingencia –clausura, en términos de Castoriadis– lo encontramos en Mangabeira Unger cuando se refiere a la *imaginación desactivada*. Un pasaje puede ilustrarnos:

Estas dos tradiciones de pensamiento acerca de la sociedad –la tradición de la teoría social europea clásica y la tradición de las ciencias sociales positivas– conspiran para desactivar la imaginación. Lo hacen privándonos de un medio para pensar los presupuestos institucionales e ideológicos de una forma organizada de vida social –cómo esos presupuestos se instalan y cómo se pueden cambiar–.

Ante la ausencia de una concepción verosímil del cambio estructural, caemos en un sustituto, un falso criterio de realismo político: la proximidad a lo que ya existe. Esta confianza en el nivel de proximidad se transforma en un dilema que inhibe, desacredita y confunde la práctica de la argumentación programática. Decimos que una propuesta que parece próxima a lo que existe hoy en día es viable pero trivial, y que una propuesta que parece lejana a lo que sucede hoy es interesante pero utópica. Así, se logra que todas las propuestas parezcan o triviales o utópicas. (Unger, 2009, p. 151).

Este es el problema de la desactivación de la imaginación democrática en la problematización del pragmatismo democrático contemporáneo. Señala una crisis de las significaciones imaginarias, que en términos democráticos, no refiere a una *crisis* como final que se cierne, sino por el contrario, como continuidad exigua que se extiende aún con todas las fuerzas evocativas desgastadas, un lamento que se alarga. Crisis de la relación entre los fines públicos y las formas concretas de reproducción política. La incapacidad de integrar la imaginación propia del sistema democrático cooptado por el modo de reproducción capitalista, entonces puede ser entendido a la vez como causa y efecto. Esta reducción de la imaginación es necesaria para desarticular las posibilidades de transformación propias de la democracias que fueran plenas, y es, a su vez, una consecuencia de la desarticulación de la creatividad y los procesos de alienación del capitalismo.

⁸ Que a su vez es recuperado de Leibniz.

Paradójicamente, este proceso de des-potenciación de la democracia solo puede darse mediante la puesta en práctica de grandes esfuerzos imaginativos, hábitos de asumir como reales e inevitables los presupuestos vigentes de la democracia capitalizada. La imaginación que opera aquí es una en permanente crisis, pero es tal que hace patente una disociación que es explicada por Castoriadis como la disociación entre los fines de la vida pública, la idea de régimen político y la democracia como una variante de ello (Castoriadis, 1997). En un segundo momento, opera un olvido forzado que naturaliza estas dos ideas y las invisibiliza.

Este trazo de la imaginación en su papel de socialización parece sombrío, pero recordemos que solo estamos mirando una cara de la moneda. Consideremos que la socialización es también el proceso mediante el cual la psique es obligada a abandonar lo monádico de sus sentidos (Castoriadis, 1997, p. 176). Es decir, también es lo que nos mantiene eximidos de la soledad más profunda. ¿Cuál es, entonces, su quehacer para los posibles proyectos democráticos?

Imaginación creativa y ruptura

Para completar nuestro esquema de lo político, continuemos con la cita de Echeverría:

[...] Aparte de este modo de presencia de lo político en la cotidianidad como actividad política propiamente dicha, hay, sin embargo, otro diferente que, pese a que en ocasiones es el más decisivo, suele pasar inadvertido o tratado sólo en calidad de “ruido” en la teoría política moderna.

En la cotidianidad humana la rutina, es decir, el momento puramente animal o automático de la reproducción, de obediencia ciega a la segunda naturaleza, se encuentra interferido sistemáticamente, interrumpido por momentos de ruptura que se caracterizan porque en ellos lo político se hace presente mediante la construcción de un plano imaginario de comportamiento en el cual tiene lugar un simulacro de la politicidad revolucionaria, una repetición del cuestionamiento de la forma establecida de la socialidad, de la identidad consagrada de la comunidad. El momento extraordinario o “sagrado” de lo político altera así, desde el plano imaginario, el funcionamiento automático de la rutina del ser humano. En medio de una ejecución ciega del código (y de su subcodificación), que ha

debido poner entre paréntesis la función metasémica, aparecen unas burbujas de libertad, unos usos que lo actualizan centrándolo precisamente en torno a esa función, en torno a la puesta en crisis de su capacidad simbolizadora (Echeverría, 2010, p. 163).

Esta imagen (vaya) de la imaginación que irrumpe en la diligencia cotidiana, que atrapa a la mente y le permite una ruptura es nuestro segundo elemento de lo político: el cambio, la transformación, la capacidad de trascender las condiciones determinadas y edificar otras otras impensables, e incluso cuando el levantamiento de un nuevo mundo nunca es consumado: el vértigo de la pausa ha sucedido. La tensión entre este elemento y el previo constituye uno de los esquemas más determinantes entre las distintas elaboraciones pensantes del fenómeno de lo político. Inventiva y rutina, la política como actividad especializada y lo político como experiencia de trascendencia, momentos rutinarios y momentos extraordinarios. Lo que con una mirada crítica no nos puede ser plausible es la pretensión de superar las contradicciones que aquí se expresan. Echeverría introduce tres figuras de lo extraordinarios: juego, fiesta y mito. En las tres figuras la imaginación funge como condición. Entre los jolgorios de tiempo corto y las voces narrativas que se deslavan y funden en el paso del tiempo, lo que se nos aparece es una imaginación radicalmente creativa que modifica, pone pausa y, finalmente, funda nuevos significados.

Recordemos: para Castoriadis reconocer la imaginación humana es reconocer nuestra capacidad de hacer emerger un flujo de representaciones, de crear discontinuidades (Castoriadis, 1997). Sostiene, además, que es este el aspecto que ha sido ignorado por la tradición filosófica, y a lo que han hecho referencia distintas culturas como intervención de una entidad divina o espiritual.

Si la búsqueda filosófica inicia con la búsqueda por romper las clausuras auguradas, la democracia, como un proyecto de formas de vida, es la indagación filosófica –propiamente, política– que es puesta en práctica por lxs agentes de comunidades no-clausuradas. Pero si la clausura es una consecuencia inevitable de todo movimiento echado andar como instituyente, el reconocimiento de la contingencia marcaría un hito. Esto es correlativo con el presupuesto democrá-

tico de la manera en que es expresado en el experimentalismo como lo propone Mangabeira Unger:

La invención permanente de lo nuevo requiere que acortemos la distancia entre los movimientos habituales que hacemos dentro de nuestros mundos sociales y los movimientos ocasionales por medio de los cuales rehacemos partes de esos mundos. Nos exige hacer que disminuya la dependencia de las posibilidades de transformación de las situaciones de crisis, convirtiendo al cambio en algo intrínseco de la vida social y debilitando la influencia de lo que sucedió antes en lo que va a suceder después. Supone que, aun sin la influencia de un trauma, podemos volver más intensa nuestra experiencia cotidiana incluso realzando nuestros poderes.

Es más fácil conseguir que un grupo de personas se ordene que vitalizarlo. La ambición más grande de la política no es que las personas puedan mantenerse en orden, sino vitalizarlas. (Unger, 2009, p. 253).

Así como la imaginación opera como un albedo que da continuidad y peso a los significados que nos instituyen, marca también la pauta para la indagación auto dirigida. Cumple un papel fundamental en el proceso reflexivo allende su capacidad creadora de figuras de lo pensable. Nuevos esquemas de lo pensable que sostienen cada vez al pensamiento de maneras donde se introduce algo nuevo. Así, la reflexión, ya como demanda democrática, supone y materializa la ruptura del pensamiento con la funcionalidad (Castoriadis, 1997) tal y como es determinada por los modos actuales de sus presentes: independencia de la necesidad que se impone a fuerza de la violencia insoportable, crisis. Poder prescindir de la crisis para la transformación política es, en otros términos, poder prescindir de la fuerza que impone la realidad en los contextos más precarios. Requiere revitalizar la imaginación.

El problema de la imaginación y la democracia

El carácter de este texto ha sido exploratorio. Sin embargo, aunque modestas, podemos hacer algunas anotaciones finales. En primer lugar nos debe quedar lo suficientemente claro que la imaginación *es*, antes que democrática o no demo-

crática. Pues esta antinomia, en su calidad de artefacto expresivo, es ya producto de significantes imaginarios que tienen cabida en mundos específicos, donde *democracia* evoca tal o cual idea (pero no solo eso) y su contraparte hace lo mismo. La imaginación es y hace, y la democracia es imaginada. Esta primera idea nos puede parecer poco, pero no deja de resultar provocadora ante el panorama contemporáneo. Si la democracia es imaginada, sus presupuestos formales nunca son versiones finales. Ni la idea de representación, ni el Estado pueden ser augurados como necesarios para todo proyecto democrático por venir. Aún más, que la democracia sea la apuesta de una imaginación que opera en el mundo implica que el problema democrático no se trate solo de considerar la manera en que se distribuye el poder y los efectos de las tramas del conflicto, sino que se encarna en los procesos de configuraciones sensibles y de constitución del conocimiento como es socializado⁹.

Nuestra segunda anotación, entonces, deviene de la provocación, no de pensar a la imaginación en términos democráticos, sino de oponerle a la democracia el problema que supone la centralidad de la imaginación en la condición humana. Que la imaginación sea el elemento radical instituyente de nuestras comunidades nos permite situarnos como contingencia e inventiva, metáfora que edifica, solo para luego ser deshabitada por entero, y entonces, de nuevo, poblada por nuevas evocaciones. Lo que sostenemos es que las esperanzas con las que definimos nuestra noción de democracia requieren de capacidades imaginativas constantemente revitalizadas. Es la imaginación la que nos permite la empatía: imaginar la experiencia de lxs otrxs, y pretender que lxs otrxs tienen la misma capacidad de ponerse en mí lugar. También, es solo a través de la imaginación que otros mundos son posibles: ninguna figura es definitiva.

Pero contingencia e inventiva no son condición suficiente de lo democrático. Es lugar común decir que las crisis a menudo dan lugar a la oportunidad de algo nuevo y mejor. Si es lugar común es porque refleja bien la dependencia de nuestros mundos contemporáneos hacia la crisis para su transformación. Estas crisis a menudo implican los terrores y padecimientos más penosos, los actos

⁹ Quizás este derrotero fue el que animó a John Dewey a centrar sus esfuerzos en la educación como proceso fundamentalmente democrático.

más atroces y las violencias más enraizadas, hasta que la situación es imposible. En esos casos la contingencia queda desnuda, y la inventiva corre en la furia de quienes han tenido suficiente con las injusticias. Pero ese no es un mundo democrático, sino el que tenemos¹⁰.

En ese sentido, nuestro último apunte es la conclusión de lo anteriormente descrito en los esquemas conceptuales de los autores que hemos ojeado. Más que una conclusión conceptual se trata de una analogía entre los artefactos conceptuales. Castoriadis nos introdujo a los presupuestos de la imaginación humana que se podrían expresar como la capacidad de independencia de la realidad (lo que es dictado únicamente por la necesidad). Por su parte, Mangabeira Unger habla del presupuesto democrático como la independencia de la transformación política de la crisis. Presupuesto, en una y otra oración son de una acepción distinta: primero como raíz fenomenológica (condición), segundo como horizonte demandado (estándar). Es un juego de palabras que nos permite expresar la complejidad de la búsqueda democrática. La democracia —más allá de la agencia de lxs sujetxs que se oponen a los modos concretos y efectivos de la violencia—, cuando es situada como proyecto de comunidad, debe reconocerse como un proceso no clausurado.

Conclusión

Recapitulando nuestras anotaciones finales, podemos concluir que: 1) La democracia es en sí misma distintos proyectos de la imaginación colectiva que pueden tener lugar en cierto momento de la historia, y de los cuales nosotros consideramos dos puntos de partida fundamentales: proceso abierto de la reconsideración de los fines colectivos y autocrítica con la violencia. 2) Los presupuestos formales de la democracia nunca son sus versiones finales, puesto que se pueden imaginar múltiples estrategias con los principios democráticos. 3) La democracia en su configuración contemporánea requiere una revitalización de las capa-

¹⁰ Ese mundo no es democrático, sin embargo, esas acciones pueden tomar la fuerza democrática cuando ponen a operar en el mundo las esperanzas democráticas de las que se habló en un principio. La democracia pudiera ser, también, una experiencia de lo indecible e inabarcable. Similar al desarrollo que hace Derrida en torno a la justicia (Derrida, 1997).

ciudades imaginativas en nuestras sociedades. 4) Un diálogo entre Castoriadis y Mangabeira Unger nos permite identificar lo que comparten de imaginación y democracia como fenómenos: tanto la independencia del significado ante el hecho material, por un lado, y la independencia de la transformación democrática ante la crisis, por el otro, los cuales nos indican no solo la potencia creativa de nuestra humanidad, sino la imposibilidad de clausura del proceso de pensarnos y habitar junto a lxs otrxs.

Referencias

- Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la creación*. Ensayo y error.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley: El “fundamento místico de la autoridad”*. Tecnos.
- Dewey, J. (1940). *Creative democracy: The task before us*. American Education Press.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura* (2ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Fesmire, S. (2003). *John Dewey and moral imagination: Pragmatism in ethics*. Indiana University Press.
- Lapoujade, M. N. (1988). *Filosofía de la imaginación*. Siglo XXI.
- Suárez Beltrán, M. L. (2009). La experiencia de la imaginación creadora como elemento primordial de la creación poética en la infancia. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 9 (17), 169-180.
- Unger, R. M. (2009). *El despertar del individuo: Imaginación y esperanza*. Fondo de Cultura Económica.
- Zelechowska, A., Gonzalez Sanchez, V. E., Laeng, B., Vuoskoski, J. K. y Jensenius, A. R. (2020). Who moves to music? Empathic concern predicts spontaneous movement responses to rhythm and music. *Music & Science*, 3, 2059204320974216. <https://doi.org/10.1177/2059204320974216>

La praxeología como dispositivo de control: un análisis a los fundamentos teóricos del capital humano

*Eduardo Daniel Flores López
Abraham Godínez Aldrete*

Introducción

En su curso *El nacimiento de la biopolítica* (1979) Foucault señala un punto de encuentro conceptual muy importante entre el ordoliberalismo, el liberalismo austriaco y el neoliberalismo estadounidense, particularmente el de la escuela de Chicago, mismo que se ve reflejado en la praxeología. El autor se proponía establecer el origen de unas dinámicas estatales y económicas que afrontan el desafío del crecimiento económico y la administración de la población, a partir de una lógica de mercado, misma que se aplicaba a fenómenos tales como: la inversión de las familias en los hijos, la migración, la criminalidad y el tráfico de drogas a través de una población, entre otros tantos. De fondo radica la cuestión de hasta dónde y qué tanto se debe gobernar.

En el neoliberalismo se administran las funciones de la población con base en el interés y el cálculo, por lo cual, en lo que respecta a la dirección de las poblaciones, se debe considerar qué elementos son tolerables en función de una gestión más eficiente. En términos de criminalidad, la evaluación del riesgo se evalúa en función de las medidas de control y vigilancia que posibilitan. La migración tiene un criterio inmediato de utilidad para la estabilidad del mercado laboral. Mientras que la familia, al ser la institución desde la cual el individuo es inyectado en el resto de las instituciones disciplinarias, se establece como un punto de interés particular para las políticas sociales.

Para Foucault, esta configuración derivará en una forma de gubernamentalidad de corte biopolítico, debido a que la vida es administrada de tal modo que se

pretende maximizar la eficiencia y productividad poblacional en términos económicos. Para hacer menos visible el efecto que tiene esa biopolítica, se introduce la noción del “empresario de sí mismo” (Foucault, 2007), un discurso sobre el sujeto, en el que el individuo empieza a reflexionarse a partir de las lógicas de gestión económica y que, al tratarse de discursos sobre sí, son productores de subjetividad. Según explica Foucault (Foucault, 2007, p. 266), el capital humano es una serie de elementos innatos y/o adquiridos en materia de conocimientos, habilidades, destrezas, experiencias y capacidades de cada individuo para desarrollar su productividad.

El concepto del “empresario de sí”, explorado por Foucault y desarrollado por Gary Becker y Theodore Schultz, designa al individuo como una unidad-empresa centrada en la autosatisfacción, invirtiendo en sus capacidades productivas y sociales para poder obtener los insumos necesarios (no el producto de su trabajo, sino un salario o remuneración social) que le permitan alcanzarla. El concepto clave es el de producción. El sujeto produce cosas, y en esa facultad de producir radica su materia prima esencial, no necesariamente en su trabajo, sino en la adquisición de los insumos que le permiten producir algo para sí mismo, lo que a su vez desencadena una serie de producciones futuras desde sí y para sí.

La lógica que configura el comportamiento de este “empresario de sí” fue tomando forma a través de las obras de diversos autores, mismos que a su vez originan las bases de lo que se conoce como neoliberalismo. Desde la escuela de Friburgo hasta la de Chicago, pasando por la escuela austriaca, se instituyen los elementos base de lo que Foucault señala como neoliberalismo, a saber: la paradoja que supone la fuerte fobia a la presión Estatal como forma de restricción al avance del mercado y su imperiosa necesidad de su presencia como garante de sus dinámicas; un factor moralizante sobre los procesos de producción y circulación del capital, bajo la insignia de “progreso”; un estudio del comportamiento humano bajo una lógica que extrae sus axiomas del intercambio y la competencia como elementos naturales de cualquier sociedad; un proyecto de sociedad constituida por empresas, y que se extiende a toda partícula social posible, incluido el individuo (Foucault, 2007).

La genealogía es un método crítico que busca fracturar la identidad del discurso y revelar que no hay una esencia original, sino que todo discurso es un pro-

ducto de condiciones de poder. Se trata de una herramienta de análisis que sirve para dismantelar dispositivos ideológicos, mostrando cómo las formaciones discursivas (teorías, temas, objetos) y no discursivas (instituciones, estructuras económicas, comportamientos sociales) se articulan para producir subjetividades y sistemas de dominación. (Aldrete, 2018). Por lo tanto, se trata de una historización de la verdad en atención de los ejercicios del poder. Su labor es dar cuenta de cómo ciertos conceptos se vuelven preponderantes debido a los sistemas de poder característicos de una época determinada.

En el presente ensayo se hizo un rastreo de cómo fue que se conjugaron todas estas ideas para dar origen al neoliberalismo contemporáneo. Junto a esto, se busca describir al sujeto propio de esta configuración social, denominado “empresario de sí”. Se pretende enlistar las características de este sujeto, sus particularidades y el origen de cada uno de sus rasgos.

La evaluación económica del Estado y el individuo

En *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault analiza las distinciones que hay entre un régimen económico liberal y su modificación a partir de una serie de conocimientos que son introducidos en el marco del estudio económico. Este viraje compromete el rol que el sujeto guardaba estrechamente con la economía. En el liberalismo clásico podemos encontrar al *homo oeconomicus* caracterizado por ser un sujeto racional que maximiza su utilidad dentro de un mercado auto-regulado, un agente libre en las dinámicas del intercambio. Tras la elaboración de un constructo teórico neoliberal, este *homo oeconomicus* se transforma en un sujeto formado bajo los preceptos de una empresa que busca aumentar su valor y capacidad de competir en el mercado. El *homo oeconomicus* es la reflexión que el individuo hace sobre sí con base en el interés y el cálculo, una reflexión sobre sí individualista basada en la administración de sus acciones en función de una cantidad de beneficio específico. La reflexión de Foucault (Foucault, 2007) es que los sujetos que se reflexionan así son fácilmente gobernables por los dispositivos de poder neoliberales, lo que convierte a este proyecto de subjetividad en una herramienta de suma utilidad para la administración de las poblaciones.

El homo oeconomicus es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el homo oeconomicus socio del intercambio por un homo oeconomicus empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de (sus) ingresos. (Foucault, 2007, p. 264-265).

Con la problematización de cómo ajustar el poder político a los principios de una dinámica de mercado, se trasladó un énfasis que anteriormente recaía en el complejo de una potencialidad puramente estatal, para situarlo dentro de un terreno que las economías liberales no habían afrontado en su momento, pero que se habían ido transformando a partir de las presiones sociales causadas por la gran depresión, el auge de los países totalitaristas, el fracaso del Estado de Bienestar y el intervencionismo keynesiano, y que mostraban una fricción entre economía y gobierno. El problema que afrontan estos nuevos liberales (Foucault, 2007), no se trata de una simple reactivación del liberalismo, sino del problema de cómo ajustar el ejercicio del poder a los principios de una economía de mercado.

Las condiciones sobre las cuales una sociedad debe configurarse en función de su adecuación a las dinámicas del mercado suponen la elaboración de un Estado que debe definir sus roles en garantía del accionar del libre mercado. Al mismo tiempo, la sociedad debe administrarse de tal manera que sus miembros adopten los principios del cálculo económico como parte de sus intereses individuales. Por ello se propone un rol para el estado planteado como mínimo, pero al mismo tiempo crucial, para garantizar las dinámicas del mercado.

Eucken plantea que las tensiones entre economía y política generan un “problema social” que afecta la estabilidad económica individual y colectiva (Eucken, 1956). Esto lleva a Eucken a afirmar que existen diferentes órdenes sociales, lo que implica una diversidad de maneras en las que puede asumirse la dirección económica de un país.

El orden económico es, como sabemos, el conjunto de las formas dentro de las que transcurren en concreto la dirección del proceso económico cotidiano en

cada caso. Y dichas formas de la dirección económica están en íntima conexión con el orden de la sociedad. Según sea el orden económico, la capa rectora de la sociedad estará estructurada de forma distinta. (Eucken, 1956, p.261).

Es así como podemos dar cuenta de que sus políticas tienen una injerencia significativa en la estructuración de subjetividad de los individuos. Un marco político social que compete al compilado de conocimientos a partir del cual se prefigura el tipo de individuo socialmente apto, es decir, a partir de la evaluación del cálculo económico se va planteando un discurso sobre el sujeto económico y de su relación con las instituciones estatales.

La propuesta del ordoliberalismo es replantear el problema de la escasez con una visión distinta al *laissez-faire* clásico, promoviendo la intervención estatal para equilibrar el crecimiento económico sin depender exclusivamente de incentivos industriales (Eucken, 1956). Lo que se busca es fomentar un crecimiento competitivo entre las esferas económicas, evitando la intervención directa en la producción y adquisición de insumos. Según Eucken, el Estado influye en la economía, pero una intervención inadecuada puede crear un orden económico restrictivo que perjudica a los mercados pequeños y genera malestar social.

Tanto Mises (1986) como Eucken (1956) coinciden en que el problema del liberalismo clásico fue el considerar la actividad económica como algo que podía llevarse a cabo al margen de los intereses del Estado. Resultaba ingenuo, por lo tanto, plantearse el problema del dejar actuar, cuando se trataba en su lugar de pensar en qué tipo de intervención ofrecía una mayor tasa de crecimiento económico a las dinámicas de mercado, necesarias en cada población, esto es, el tipo de gubernamentalidad (Foucault, 2007). El eje central del análisis sobre la actividad económica se convierte en el cálculo del interés, la idea de qué acciones conviene realizar en función de su máximo rédito.

Para Eucken los medios de producción deben ser dirigidos de tal manera que sea posible producir la cantidad correcta de bienes en cada uno de los sectores, es decir, que la cantidad de ingresos de distintas industrias conformen la estabilidad de una economía concreta (Eucken, 1956). Este autor, reconoce que la universal tendencia a la formación de monopolios es un “hecho con el que tiene que contar

toda política económica” (Eucken, 1956, p.61), puesto que la eliminación de la concurrencia provee la estabilidad tanto para oferentes como para demandantes.

Esta tendencia, que Eucken asume como inherente a los procesos de mercado, trabaja a partir de un concepto que el pensamiento de estos nuevos liberales adopta como parte de la naturaleza de la administración de los recursos, a saber, la competencia. El monopolio invierte en la automatización y optimización de los procesos, en virtud de su propia conservación, lo que implica un crecimiento de los medios de producción y, más importante aún en el abastecimiento de los productos, por lo cual “carece de sentido encomiar el aparato técnico monopolístico” (Eucken, 1956, p. 71). Según Eucken, el estado de bienestar gestiona mal los monopolios al limitar sus ingresos, lo que frenaba su inversión y el progreso industrial. Lo que él propone, en cambio, es un giro en el orden económico que fomente la competencia. Según este modelo, las presiones del mercado aprovecharían los beneficios del monopolio mientras actúan como contrapeso, evitando impactos negativos en el flujo económico.

Para los neoliberales, la formación de los monopolios no tiene una aparición espontánea, ni desinteresada, sino que ha sido incentivada por los deseos estatales del crecimiento económico. Siendo este el caso, existe una tensión entre estos grupos de poder privado y el Estado. Desde el orden de la competencia lo que se pretende es una vigilancia que prevenga la aparición de nuevos poderes monopolísticos, lo cual se logra a través de la prohibición de los carteles, pero también “por una política económica y jurídica que, al aplicar los principios constituyentes, provoca la irrupción de las poderosas fuerzas de la concurrencia que existe en la moderna economía” (Eucken, 1956, p. 411). Dado que el mercado no es una realidad natural, el Estado no puede simplemente desaparecer de esta relación, puesto que debe asegurar la preservación del funcionamiento de las dinámicas del mercado. Aun así, este mercado debe poder interactuar consigo mismo de manera independiente, para lo cual se requiere que no se le limite. El Estado debe propiciar un marco en el cual las dinámicas de mercado puedan concurrir sin trabas, es decir, hacer todo para el mercado sin intervenir en él.

Un buen ejemplo de lo anterior son las políticas de descentralización educativa, ya que reducen el papel del Estado como actor central y permiten que las fuerzas del mercado y la gestión local asuman el control de la educación, y

promueve el modelo de la competencia y lógica del mercado, estrategia que, en más de un sentido, se adapta a las exigencias sociales y genera resultados, a nivel económico, socialmente funcionales (Vargas-Hernández & García Oliva, 2016).

Respecto a los asuntos de los que debe ocuparse el Estado, es válido preguntar cuál es el alcance de este marco. Foucault lo caracteriza bajo dos tipos de intervenciones: “en primer lugar, mediante acciones reguladoras y, en segundo lugar, mediante acciones ordenadoras” (Foucault, 2007, p. 169). La primera de estas acciones debe cuidarse de no poner restricciones a la dinámica del mercado, puesto que, observa Eucken, la centralización estatal de las economías altera el flujo de los precios en el mercado, afectando a la competencia y la regulación de la producción y los precios (Eucken, 1956). Por lo tanto, lo que se busca es que el Estado garantice los procesos económicos de tal forma que el orden de la competencia asegure el balance de los precios y controle la inflación¹. Para mantener un sistema de producción estable y conectado con el mercado exterior, es esencial incentivar las ganancias de los inversores mediante tasas de descuento, políticas crediticias y reducción fiscal. Al mismo tiempo, deben descartarse políticas de planificación como la creación de empleos, la inversión pública, la fijación de precios y el sostenimiento de mercados específicos, ya que estas últimas generan escasez al desestabilizar el flujo del mercado.

Las acciones ordenadoras incluyen factores no económicos que impactan la producción, como sistemas de tránsito que faciliten la comunicación y competencia entre mercados, promoviendo ingresos e innovación. Eucken sostiene que el Estado, mediante su legislación, debe apoyar el crecimiento de sectores económicos vulnerables debido a factores externos como falta de personal capacitado, restricciones legales, distribución de recursos naturales o impactos climáticos adversos.

Eucken propone que la política social adecuada para un sistema económico competitivo debe basarse en un ordenamiento de la competencia. Éste, al esta-

¹ Así mismo, el Estado tendría que intervenir para el opuesto caso de la deflación, ya que un exceso de oferta, aunque contrapuesto al principio de que la economía busca proveer de productos al consumidor, supone un peligro para el crecimiento económico estatal, y que tendría repercusiones en la inversión y el gasto.

bilizar ganancias e inversiones sin restricciones, puede ofrecer soluciones efectivas a las economías individuales que sostienen la estructura social. La apuesta de Eucken está en el orden de la competencia, puesto que obliga incluso al más egoísta a “actuar en pro del interés general, por ejemplo, a un comerciante o empresario que actúe de manera puramente egoísta, a servir con pleno conocimiento (y sin desearlo) a la superación de la escasez de bienes de consumo” (Eucken, 1956, p. 506).

Al eliminar las tensiones entre las economías y el estado (como señala Eucken que acontece en el orden centralizado e incluso en el *laissez-faire*), los procesos del mercado se aseguran de abastecer los productos de consumo y mantener una regulación estable de los precios, de tal suerte que, no haya un punto en el que no se pueda acceder a los bienes de consumo. Eucken no está negando que exista desigualdad tanto en la producción como en la adquisición de dichos bienes, lo que se establece como finalidad del ordenamiento de la competencia es que, pese a estas asimetrías, sea posible mantener, incluso en la más marginal de la periferia, una tasa de ingresos que permita la subsistencia y protección en contra de los fenómenos de la vejez y la enfermedad.

Es lo que los alemanes llaman “política social individual”, opuesta a la política social socialista. (...) No se trata, en suma, de asegurar a los individuos una cobertura social de los riesgos, sino de otorgar a cada uno una suerte de espacio económico dentro del cual pueda asumir y afrontar dichos riesgos. (Foucault, 2007, p. 177-178).

El énfasis que Eucken otorga a la individualidad como uno de los pilares centrales en la construcción de un orden económico, supone la necesidad de elaborar un discurso económico que hable sobre el comportamiento de un sujeto económico (Röpke, 1948). Estamos entonces ante proyectos de subjetividad que impelen al individuo a reflexionarse a sí mismo a partir de las consideraciones del cálculo y el interés que logre equilibrar la libertad del mercado con el ordenamiento social, evitando el sentido de colectividad y exaltando la responsabilidad individual.

El análisis praxeológico

Según la praxeología de Von Mises, el principio fundamental es que el ser humano actúa impulsado por el deseo de mejorar su situación. Más allá de la naturaleza o lo divino, este impulso busca transformar una situación desfavorable en una más confortable. El comportamiento humano se define por los objetivos individuales que reflejan este compromiso de mejora, sin importar la situación específica.

La acción humana es conducta consciente; movilizadora voluntad transformada en actuación, que pretende alcanzar precisos fines y objetivos; es consciente reacción del ego ante los estímulos y las circunstancias del ambiente; es reflexiva acomodación a aquella disposición del universo que está influyendo en la vida del sujeto. (Von Mises, 1986, p. 33).

Von Mises plantea que la acción humana surge del deseo de superar un estado de insatisfacción. El fin buscado no obedece a un estado trascendente de las cosas, como un principio teleológico, sino que parte de una incomodidad, infelicidad, inconformidad o alteración en el deseo del sujeto, que lo lleva a realizar acciones. “El ser plenamente satisfecho carecería de motivo para variar de estado. Ya no tendría ni deseos ni anhelos; sería perfectamente feliz. Nada haría; simplemente viviría” (Von Mises, 1986, p. 39).

Según la praxeología, una acción solo es tal si se realiza de manera completamente libre, buscando la mejora personal del individuo. Los actos coaccionados o impuestos por intereses ajenos no se consideran acciones. Además, la praxeología explora las motivaciones detrás de la acción, es decir, los incentivos que impulsan a las personas a transformar un estado de malestar en uno más deseable. Al respecto Von Mises dice lo siguiente: “Nuestra ciencia se ocupa de la acción humana, no de los fenómenos psicológicos capaces de ocasionar determinadas actuaciones. Es ello precisamente lo que distingue y separa la teoría general de la acción humana, o praxeología, de la psicología” (Von Mises, 1986, p. 36).

Esta ciencia del comportamiento humano está complementada por la cataláctica o catalaxia, una teoría que se interesa por el comportamiento de los precios

y los intercambios en el mercado, “sin preocuparse de si el objeto de su preferencia pueda ser considerado, por otros, «material» o «espiritual»” (Von Mises, 1986, p. 363).

Sobre la propuesta de Von Mises es interesante destacar el enfoque que éste establece en el deseo como motor principal de la acción. Según los principios de la praxeología, el acto está estrechamente ligado a la razón y la razón a su vez es regida por los principios de la catalaxia, el intercambio y el cálculo del beneficio nos hablan sobre un ser racional y libre. No obstante, y en esto radica la clave, el deseo es aquello que atraviesa el acto en sí. Recordemos que el acto es impulsado por el sentimiento de querer pasar de un estado determinado, a uno que se le prefiere, de tal suerte que hay: 1) un análisis racional de la condición propia; 2) un criterio de evaluación que le permita juzgar su propia condición; 3) un modelo a alcanzar y; 4) un método para llegar hasta tal punto. Es decir que, la acción humana, tal como la analiza Von Mises, implica un discurso sobre el individuo libre, racional, deseante y económico, todos factores que pueden ser puestos en tela de juicio.

Respecto al aspecto de la libertad y la racionalidad del individuo se puede elaborar más de lo que el espacio del presente trabajo puede ofrecer, sin embargo, el tercer factor, el del deseo, ayuda a resignificar ambos conceptos y elaborar una crítica a un proyecto que pretenda sostenerse sobre ellos. En su curso *El Deseo Postcapitalista*, Mark Fisher analiza el cómo el deseo se encuentra atravesado por las lógicas del sistema de producción capitalista, ya que peste moldea la estructura social de tal manera que es imposible pensar fuera de el proceder propio de éste (Fisher, 2024). Esta crítica, sin embargo, se encuentra lejos del análisis de Von Mises, ya que en éste hay un abandono significativo al enfoque estructural de las condiciones, en favor de concentrarse en las cualidades del individuo para adaptarse a su ambiente. Lo que mueve a la sociedad y sus dinámicas, según la praxeología, es el deseo individual.

Si el fundamento de toda acción es el individualismo, ¿cómo evitar un estado hobbesiano en el que el hombre se convierte en el lobo del hombre con el afán de satisfacer sus propios deseos? Según la praxeología, se evita a través de un principio de cooperación en virtud de la sobrevivencia. Pero no se reduce únicamente a ese factor, también responde a una mutua conveniencia intrínseca

y (según Von Mises) al egoísmo. En la medida en la que cada uno realice, de manera individual, el cumplimiento de los objetivos facilitará el terreno para el resto de las personas. Según su planteamiento, la cooperación, la sociedad y la civilización son engendradas por la división del trabajo como lógicamente benéfico para todos, y añade que, de no reconocer al trabajo bajo esta consideración: “los hombres habrían continuado siendo siempre enemigos mortales entre sí, los unos frente a los otros, rivales irreconciliables en sus esfuerzos por apropiarse porciones siempre insuficientes del escaso sustento que la naturaleza espontáneamente proporciona” (Von Mises, 1986, p. 230).

El individualismo queda, de esta manera, auto sujetado, en virtud de la razón que nos ayuda a comprender que la división del trabajo es la forma más eficiente de alcanzar nuestros objetivos propios. Es importante aclarar que para Von Mises, la división del trabajo precede a cualquier lazo social que pueda fomentar la cooperación, como podría ser el sentimiento de pertenencia, la amistad, la caridad o la compasión, con los que se podría estar satisfaciendo necesidades del tipo espiritual. Esto, sin embargo, es lo que Marx califica en su obra *El Capital*, como “Robinsonada”, puesto que el escenario de Von Mises pretende retomar un pasado remoto en el que la relación económica de la división del trabajo es un acto de iluminación racional que no requiere de la elaboración de un contexto histórico-social. Lo que Marx detalla en *El Capital*, es que la división del trabajo incrementa la productividad y eficiencia, pero su organización es producto de la dominación de una clase por sobre la otra (Marx, 2009), por lo que los intereses alcanzados no necesariamente representan a la fuerza de trabajo.

El sustento de la cooperación humana es la división del trabajo, misma que se sostiene sobre tres verdades observables: 1) la innata desigualdad de la capacidad de los hombres para realizar trabajos específicos; 2) la desigualdad de distribución, sobre la superficie de la tierra y de los recursos naturales, y; 3) existen proyectos cuya ejecución excede las fuerzas de un solo individuo. La desigualdad es esencial para la vida en sociedad, ya que la autosuficiencia individual es imposible.

Von Mises sin embargo ignora que las desigualdades son sustentadas bajo la artificialidad de las estructuras en las que el sujeto se encuentra inserto. Se puede estimar que Mises plantea la desigualdad en términos biológicos de “los

más aptos”, pero si es que la división del trabajo es precisamente un elemento originario de cualquier precepto cultural, estas distinciones no tenderían a ser valoradas en primer lugar, y de cualquier modo no reflejan el por qué dichas estructuras siguen vigentes. Bajo el sistema de producción capitalista, el problema no es la existencia natural de la desigualdad sino la producción de la desigualdad, en los mismos términos en los que Fisher habla de la producción de la escasez: “Entonces el problema no es del capitalismo no es la escasez, sino la producción de la escasez: la producción de una escasez artificial tendiente a ocultar la abundancia...” (Fisher, 2024, p. 59).

El concepto del capital humano supone que existen diferencias de condiciones, capacidades y contextos que pueden ser sorteados con la búsqueda constante de nuevas facultades. “La OCDE define el capital humano como los conocimientos, habilidades, competencias y atributos incorporados en los individuos y que facilitan la creación de bienestar personal, social y económico” (Keeley, 2007, p. 31). Desde la perspectiva del capital humano, entonces, toda capacitación, todo nuevo título o relación interpersonal, se ven reflejados en la concreción de los objetivos individuales, lo cual, a su vez, se ve reflejado también en un beneficio para la sociedad. Lo que fomenta, sin embargo, es el ocultamiento de la artificial desigualdad.

Respecto al Estado, los neoliberales coinciden en que los asistencialismos, conducen a la “rigidez y al inmovilismo” (Von Mises, 1986, p. 1054-1055). Dado que el modelo pretende la autonomía del individuo que labora, el foco está puesto en la inversión que se pueda hacer para que sean los propios individuos quienes, como resultado de su formación continua, puedan cubrir sus necesidades básicas. El individualismo de los problemas sociales es clave para expresar la pasividad respecto a los problemas estructurales que aquejan al individuo. Así, por ejemplo, cuando se habla de salud, se considera que la cantidad de dinero que un país debe invertir puede reducirse apelando a la responsabilidad individual de sus habitantes, de tal suerte que “cuando los países intentan mantener e incluso desarrollar sus reservas de salud de capital humano, podrían considerar que los costos de prevención son bastante menores que los de curación” (Keeley, 2007, p. 109-110).

Ahora bien, si el mercado puede regularse gracias a que es posible introducirse al juego de la venta y el consumo a través de la libre competencia, ¿qué ocurre con el fenómeno de los monopolios? En la catalaxia, la escasez de recursos limita la competencia en un mismo sector, pero no excluye las dinámicas de mercado. El monopolio surge de estrategias que satisfacen a los consumidores, reduciendo la necesidad de inversión en ese sector, pero permitiendo oportunidades. “Una mayor inversión de capital y trabajo, en efecto, únicamente resultaría oportuna si permitiera atender las más urgentes de las todavía insatisfechas necesidades de los consumidores” (Von Mises, 1986, p. 423).

Según Von Mises, el problema surge por los precios del monopolio que ocurren cuando el empresario vende menos a mayor precio, limitando la competencia. Sin embargo, esto es poco frecuente, ya que los precios los determina el consumidor. Si el precio del monopolio supera lo aceptable, los compradores optarán por otros bienes. De nuevo, el elemento que se omite es el condicionamiento por parte de los factores estructurales impuestos al individuo. Lo que se revela en el análisis del discurso neoliberal es que los individuos asumen una comprensión de sí mismos de acuerdo con categorías de adaptabilidad al sistema (Orellana, 2023). Incluso cuando el principio del acto es la insatisfacción, la misma no comprende una ignominia revolucionaria, sino una labor pasiva en el individuo y sus cualidades.

La desigualdad en el mercado hace clave la inversión en capacidades individuales para sostener la competencia. Dado que las habilidades y contextos varían, la educación y capacitación son esenciales para enfrentar los desafíos del mercado. La competencia cataláctica no se limita a una industria específica, sino que busca satisfacer los deseos de los consumidores mediante la creación de productos innovadores. Esto requiere participantes bien educados, proactivos y con capacidad para identificar las necesidades del consumidor, es decir, un sólido capital humano.

Según Von Mises, el trabajo ofrece una recompensa inmediata en forma de satisfacción y obtención de un bien esperado. Foucault señala (Foucault, 2007) que el salario es una herramienta para mantenerse en el sistema de producción y consumo, no el precio de la fuerza de trabajo. La inversión en capital humano beneficia tanto al trabajador como al desarrollo económico, ya que, mejorar

las capacidades laborales impulsa la producción y el crecimiento económico. Por otro lado, la inversión que hace el trabajador en sí mismo imposibilita la disociación entre él y su trabajo. Por el contrario, el trabajador se entrelaza con la comunidad de la que forma parte y “enorgullece al trabajador el puesto que ocupa en la sociedad y su activa contribución al esfuerzo común” (Von Mises, 1986, p. 862).

Al desarrollar nuestras facultades en función de formar parte activa del juego de la competencia, ponemos de manifiesto la división del trabajo², la cual, como ya se ha dejado en claro, constituye el fenómeno social por excelencia. Es aquí donde el capital humano y el capital social se encuentran, entendiendo por este último “los vínculos, valores compartidos y entendimientos de la sociedad que permiten que los individuos y los grupos confíen unos en otros y, por tanto, trabajen juntos” (Keeley, 2007, p. 112) y que forma parte esencial de la acción, según la praxeología.

El capital Humano

El neoliberalismo estadounidense se contrapone la economía clásica al replantear el análisis del trabajo. Según Foucault, los neoliberales difieren del marxismo al rechazar que el capitalismo reduzca el trabajo a una abstracción del flujo de capital. Para ellos, el trabajo no es un producto, sino una actividad, y el trabajador no es un objeto de oferta y demanda, sino un participante activo en los procesos económicos.

Es decir que, para introducir el trabajo en el campo del análisis económico, habrá que situarse en la perspectiva de quien trabaja; habrá que estudiar el trabajo como conducta económica practicada, puesta en acción, racionalizada, calculada por la persona misma que trabaja. (Foucault, 2007, p. 261).

² Vale la pena recordar que en los manuscritos económico-filosóficos (Marx, 1970, p. 82-87), Marx señala que la división del trabajo es un aspecto clave del capitalismo, pues genera eficiencia en los procesos de producción masiva y, al mismo tiempo, origina la alienación, ya que los trabajadores pierden el control sobre el producto de su trabajo y quedan desconectados del proceso productivo.

En su texto *Invirtiendo en la gente*, Schultz aborda el problema de la carestía en los términos de los recursos escasos entre fines antagónicos, pero poniendo más énfasis en un factor que, según sus palabras, “muchos economistas no llegan a entender” (Schultz, 1985, p.13), refiriéndose al análisis clásico. Para este autor, el estado de desigualdad originario no supone una limitante irresoluble, puesto que “no son el espacio, la energía y la disponibilidad de tierra cultivable; los factores decisivos son el mejoramiento de la calidad de la población y los adelantos en el conocimiento” (Schultz, 1985, p. 13).

Esta ruta de auge económico no le correspondería más que a la propia lógica de mercado, la conclusión lógica al problema de la competitividad económica de los países. Para ello, el Estado debe mantenerse al margen, no intervenir en los procesos de inversión o retención de un determinado sector de producción dado que es un terreno que los agentes estatales no atienden de manera apropiada, dando prioridad a un sector industrializado porque “la política interior generalmente favorece a la población urbana a expensas de la población rural...” (Schultz, 1985, p. 17).

Schultz destaca la importancia de la globalización del mercado y del capital humano, ilustrando cómo países con bajos ingresos, como India, mejoraron su riqueza y competitividad agrícola mediante tecnología y educación. La capacitación constante y nuevas tecnologías impulsan el crecimiento económico, permitiendo a las industrias producir bienes competitivos y aumentar ganancias en el mercado exterior. Así, la competencia resuelve la escasez, y la inversión en habilidades convierte al trabajador en un recurso valioso, mejorando la calidad y eficiencia de la producción, en beneficio tanto de empleadores como de trabajadores. Schultz encara la calidad de la población como un recurso que, en virtud de su escasez, tiene un alto valor económico. “La clave del análisis del comportamiento humano que determina el tipo y monto de calidad adquirida a lo largo del tiempo es la relación entre las ganancias obtenidas de la calidad adicional y el coste de adquirirla” (Schultz, 1985, p. 21).

El incremento en la calidad de la población, gracias a que las ganancias superan los costos, produce beneficios económicos. Esto se traduce en una población más educada, sana y longeva, con una moderación en el crecimiento demográfico. El desarrollo del capital humano, bajo esta lógica, mejora el bienestar global

y fomenta el crecimiento económico mediante una redistribución eficiente de los recursos.

Para Schultz, el capital humano se fundamenta en la escasez de recursos y la competencia resultante. La educación, especialmente la universitaria, se inserta en la dinámica de oferta y demanda. Invertir en educación es esencial para el crecimiento económico, debiendo enfocarse en las necesidades de competitividad en el mercado global.

El estudio de la economía como una ciencia social ofrece una crítica contundente a las funciones del Estado. Éste se encarga de manera principal, de preservar su propio funcionamiento, por lo cual destinan las inversiones para que el poder económico se concentre en sectores que se pretendan de alta urgencia, sin atender a los cambios del mercado globalizado, lo que “introduce distorsiones” en la economía de una población (Schultz, 1958). Lo mismo ocurre con la educación.

Los fondos destinados a la educación deberían fomentar sistemas académicos competitivos con múltiples opciones y niveles, adaptados a las demandas de padres e hijos como consumidores. En este enfoque, la competencia se establece como el principio rector, regulando los procesos educativos según las dinámicas de oferta y demanda, promoviendo la educación como un medio para construir capital. Como desarrolla Adán Salinas:

Los servicios educacionales deben ser percibidos por sus potenciales clientes, en un abanico de desigualdad; pues si existe una relativa igualdad entre unos servicios y otros, nada hace que un potencial cliente elija uno y no el otro. Por lo tanto, se requiere una distribución desigualitaria, que pasa fundamentalmente por dos ejes. Primero, una percepción de calidad, y segundo, una percepción de futuro. (Salinas, 2010, p. 117).

La percepción de calidad y futuro es fácilmente reconocible en la instrumentalización de rangos para medir la calidad de los servicios según criterios arbitrarios de condiciones materiales. El factor de la selección privilegiada del alumnado a partir de exámenes con cierto puntaje mínimo requerido y la eva-

luación de los procesos educacionales completan el sentido de jerarquía que promueve la percepción desigual de los servicios.

Son estas consideraciones en el análisis económico lo que lleva al surgimiento del Capital Humano como pieza fundamental del mismo. Gary Becker continúa la línea de pensamiento introducida por Schutlz cuando en su obra *Capital Humano: Un análisis teórico y empírico con especial referencia a la educación*, empieza a desarrollar una teoría en la que se concibe a los individuos como inversores de un capital del que son parte propia. Su fundamento es que el conjunto de habilidades, conocimientos y competencias adquiridas que aumentan la productividad, generan en el individuo un valor en el mercado laboral, a la vez que le posibilitan el incrementar sus ingresos para seguir generando competitividad en el mercado, elemento a lo que él denomina Capital Humano (Becker, 1983).

La transición de la subjetividad

El *homo oeconomicus* es una figura central en los estudios de la economía clásica. Es un sujeto racional, planteado desde una pragmática de la lógica económica, toma sus decisiones basado en la maximización de beneficios y minimización de los costos, orientando sus acciones hacia el intercambio de bienes. Quien puebla la sociedad es el humano, y éste actúa de manera lógica y racional, impulsado por un carácter evaluativo sobre los procesos de su accionar, no como un *homo agens*, sino como un *homo oeconomicus*, cuya residencia no se restringe al mercado, sino que habita en todos lugares (Von Mises, 1986).

La praxeología crea un modelo de subjetividad que se desenvuelve a través de las lógicas del mercado, tanto en la forma en la que se relaciona con su exterior, como en su propia construcción. La acción humana está determinada por el cálculo evaluativo del sujeto racional que se mueve en función de una lógica de mercado que no alcanza a dimensionar totalmente, pero que le es comprensible en cierta medida. El efecto inmediato del estudio praxeológico es una forma específica de gubernamentalidad.

Von Mises está hablando de un sujeto que es capaz de identificar las determinaciones del juego económico y adaptarse a ellas en función de adquirir aquello que le moviliza a la acción. A su parecer, una empresa y un individuo se distin-

guen a partir de los fines que persiguen y los medios que se implementan: las empresas tienen estrechamente vinculados los medios y los fines bajo la lógica económica; la acción humana es capaz de perseguir propósitos de tipo material y espiritual que corresponden a la subjetividad del individuo, pero su fin último es la desaparición de la disconformidad que motiva al medio, que es la acción, siempre racional (Von Mises, 1986). Esta proyección del deseo como motor de la acción, sumado a las evaluaciones sobre la conformidad con la división del trabajo, configuran en el individuo un proyecto de formación ético, fundamental para la construcción de la subjetividad, tal como establece Adán Salinas:

...un proyecto ético-político, es un proyecto de subjetividad. Una forma, en este caso preconcebida, un molde que se aplica a la vida de los sujetos. Estos modos en que el poder actúa sobre los sujetos, creando formas particulares de subjetividad, es lo que podemos llamar en términos generales un proceso de subjetivación (Salinas, 2010, p. 96).

La especificación de un proyecto de subjetividad que funcione por y para las dinámicas del mercado, supone replantear todas las formas de organización institucionales: familia, escuela, empresa, Estado, relaciones sociales, el “yo”. Esto implica un modelo evaluativo del comportamiento humano.

La distinción entre el *homo oeconomicus* y el “empresario de sí”, como proyecto de subjetividad, es el elemento que Von Mises introduce como fundamento de toda la acción, a saber, el deseo de pasar de un estadio a otro que evalúa mejor. Acto libre en cuanto que las lógicas de competencia que lo componen, según Von Mises, son posibilidad y no condicionamiento de acto. La desigualdad de los procesos en el que el individuo es inserto bajo la modalidad de la competencia requiere de un proyecto de subjetividad que los coloque ahí. Al igual que las dinámicas de mercado, la competencia no tiene ningún fundamento natural, sino que es una realidad artificial que debe ser instituida a través del concepto de la inversión y explotación de sus capacidades.

Es necesario, por lo tanto, conservar un fuerte componente de desigualdad que mantenga al individuo en estado de actividad constante, de transición entre

un punto que asimile como “mejorable”, para continuar con el juego perpetuo de la competencia, invirtiendo continuamente en sus propias capacidades.

Crítica a la praxeología

La forma en la que la praxeología y el concepto de capital humano colaboran entre sí, apuntan hacia una traslación del estudio económico basado en la forma en la que funcionan las estructuras institucionales, a una que pretende identificar las leyes del mercado con la actuación humana. Pero esto genera significativos puntos de análisis sobre los que conviene prestar atención.

Comencemos con el principio del egoísmo como amalgama social. El claro problema radica en cómo se forma la distribución del trabajo para el alcance de estos fines. Esto guarda relación con que Von Mises, ignora por completo las insalvables asimetrías entre las clases proletarias y burguesas. Mientras que para el proletariado la división del trabajo, efectivamente, es un medio de socialización a través del cual capacidades y contextos diferentes son capaces de comulgarse para un bien común que se identifica con objetivos individuales, para el burgués es una herramienta de explotación que lo conserva en un estado de superioridad, puesto que es él, de manera despótica, quien organiza y jerarquiza a los trabajadores (Marx, 1970).

El concepto de capital humano pretende solventar la crítica a partir de unidades empresas. Al convertir al proletariado en un “empresario de sí” se rompe la configuración de una relación de subordinación de clases, puesto que lo que está en venta no es la fuerza de trabajo por un tiempo determinado, sino que es un intercambio de un producto por otro, que para el trabajador no es más que un ingreso para alcanzar sus fines específicos (Foucault, 2007). Es una unidad empresa micro, colaborando con una unidad empresa macro, para generar ingresos de beneficio mutuo. Ambos, en su actuar libre y con bien educado conocimiento de las dinámicas del mercado, escogen al mejor empleador y al mejor empleado.

Sin mencionar que esto no supone una respuesta a la alienación del trabajo, genera, además, una alienación social. Aunque el capital social pueda ser percibido como una manera de construir vínculos fuertes entre los individuos, lo que en realidad termina haciendo es socavar el principio de socialización al cambiar el término individuo, un ser que se caracteriza como un fin en sí mismo, por el de

“empresa de sí”, un elemento genérico al que se recurre solo en virtud de medio para la concreción de los fines propios.

La fobia al Estado (entendida como miedo al mismo) es un componente esencial tanto para el liberalismo clásico como para el moderno. La forma en la que se presenta es bastante loable, puesto que hay una serie de cuestionamiento sobre lo que fundamenta el uso de poder por parte de las instituciones y los atropellos constantes que éstas hacen, al ser ellas las instauradoras de derecho, con la justicia como triste ausente. Por otro lado, como señala David Harvey, el proyecto neoliberal requiere que el Estado intervenga para crear condiciones óptimas en las que el mercado pueda actuar sin obstrucciones del exterior, puesto que las leyes del mercado no son naturales y, por lo tanto, se requiere de una entidad exterior que arbitre en todos aquellos fenómenos, naturales o artificiales, que puedan dificultar las funciones del mercado (Harvey, 2007).

La teoría del capital humano, respecto al problema del Estado, busca socavar sus funciones relegándolas a las personas con el concepto de capital social, lo que se vuelve borroso en su traducción. El capital humano, y el proyecto neoliberal en general, depende de una población bien educada, sana, longeva en su productividad, pero también está en contra de la educación y salud gratuita porque esto afectaría el juego de las inversiones en esos sectores. Hay una clara contradicción entre el perfil del sujeto que debe participar del modelo y las condiciones en las que éste se forma. Esta contradicción es algo con lo que los neoliberales pueden funcionar, puesto que la desigualdad mantiene a flote la competencia.

A ningún individuo se le obliga a participar de manera directa o violenta en el juego económico. No es necesario, pues quien no participa de tal mercado, quien no invierte en su propio capital, recibirá tarde o temprano las sanciones económicas derivadas de su propio comportamiento económico. Es decir, se transformará en una empresa no viable, en quiebra, pasará a formar parte de las masas desfavorecidas. (Salinas, 2010, p. 120).

El Estado debe conservar esta doble naturaleza de impulsor y obstructor de las capacidades sociales para mantener la dinámica entre actores empresa que

intenten prescindir del Estado, y que por otra parte éste siga existiendo como medio por el cual el mercado pueda seguir manteniendo la desigualdad y, por lo tanto, la competencia. Para Eucken y Von Mises el monopolio no puede llegar a presentarse bajo la modalidad de la afección a los precios, porque eso supondría una contradicción en el corazón de su análisis económico-científico. Esta contradicción se sostiene con la pretensión de un proyecto de subjetividad igual para todos los individuos, una teoría que los compacta a todos bajo un modelo de sujeto específico. El “empresario de sí” aparece como un parche destinado a subsanar esa contradicción, en la forma de una fobia (entendida como odio), dirigida hacia el Estado. La desconfianza a las formas de institucionalización activa la acción del individuo hacia la creación y preservación de unidades empresa que provean los servicios de salud, educación, dispersión de servicios básicos y mantenimiento de la sociedad.

Von Mises caracteriza a la ideología como “el conjunto que forman todas las teorías por una persona o un grupo mantenidas acerca de la conducta individual y la relación social” (Von Mises, 1986, p. 279). Cada vez que este autor haga referencia a las teorías marxistas o al socialismo en general las va a tildar de socialistas. La razón principal es algo que Foucault ya señalaba, la abstracción que el análisis de Marx hace del trabajo. Aunque esa forma de apreciación puede llegar a ser cuestionable, lo cierto es que para los neoliberales el hombre no podría estar enajenado de su trabajo, puesto que no es una actividad en la que se exprese su humanidad ni la transformación de la realidad, es más bien un medio para la realización de un deseo. En ambos casos el individuo se realiza a partir del trabajo, pero la raíz de esa realización se encuentra en sitios diferentes. Un “empresario de sí” será siempre indivisible de su trabajo puesto que él mismo es el producto.

De cualquier forma, la enajenación del trabajo no suele ser el tema principal cuando el neoliberalismo aborda el tema del socialismo. Su principal interés es la preservación de la propiedad privada y la acumulación de los medios de producción. Es por esta razón que su combate siempre se vuelca hacia dos ángulos concretos: 1) el socialismo de Estado, 2) el socialismo en cuanto “ideología” que entorpece los mecanismos del mercado con respecto a la competencia y la fijación de los precios. Bajo esta concepción Von Mises está en contra de los

sindicalismos, por considerarlos abanderados de ideologías que tergiversan las bondades implícitas en las dinámicas de los precios y la relación de empleador-empleado (Von Mises, 1986). También culpa la insatisfacción del trabajador (lo más cercano que llega a una crítica del trabajo) como parte de la ideología socialista que postula una separabilidad entre el individuo y su producción (Von Mises, 1986). Sobre todo, pregona lo peligroso que puede ser una sociedad en la que los medios de producción se encuentren controlados por las fuerzas del Estado, y jamás se plantea la posibilidad de una reducción de la participación de éste en conjunción con un modelo socialista.

Una vez que la lógica del mercado se logra instaurar en el imaginario colectivo, todas las demás formas de relación del individuo (con la sociedad, con las instituciones y consigo mismo) quedan asimiladas bajo el proceder de los sistemas del modelo mercado. La libertad deviene en libertad de consumo, la justicia es la de los precios que dictan las leyes del mercado, la sociedad es la de aquellos individuos que son productores y potenciales unidades empresa, y las relaciones se convierten en inversiones.

El proyecto de subjetividad neoliberal, el “empresario de sí”, es la contramedida a las transformaciones sociales que van surgiendo a lo largo de todo el siglo xx hasta nuestros tiempos. Muchos de los conceptos con los que se trabaja, como el individualismo, la desigualdad y la competencia, pese a ser tan contraintuitivos, se han convertido en elementos fundamentales en la construcción de sociedades de nuestra época, y es precisamente porque las teorías han abandonado el terreno del cambio institucional, que a fin de cuentas nos remitiría a una crítica del capitalismo, y se han enfocado en que el sujeto quede sujetado al juego del mercado.

El proyecto del “empresario de sí” supone erosionar el principio de solidaridad, ya que descansa sobre el imperativo de la competencia constante y el desarrollo individual del sujeto. La socialización deja de ser un espacio de encuentro entre fines comunitarios y se convierte en un terreno en el que distintos agentes se relacionan de manera estratégica para el consumo mutuo. De esta manera se debilita, no solo se condena al individuo a ser un eterno trabajador, sino que también se le desprovee de la colectividad que refuerza sus capacidades produc-

tivas y desactiva las condiciones para la formación de una conciencia política compartida.

La introducción del concepto de capital humano en las sociedades contemporáneas trae consigo una forma de alienación que traspasa los bordes de la fábrica y penetra la totalidad de la existencia. El sujeto no solamente ha sido privado del producto de su trabajo, sino que también es desprovisto de su individualidad al gestionar su vida como una mercancía dentro de un juego de mercado con estrategias optimizadas hacia el beneficio económico, lo cual desplaza la noción de libertad hacia la competitividad, dejando de lado la emancipación colectiva de los sistemas represivos.

Al establecer a los individuos como “empresarios de sí” el neoliberalismo construye una narrativa del mérito que sirve para fomentar una desigualdad artificial fundada en las elecciones personales. Si el capital humano es capaz de sortear cualquier barrera estructural y éste es propiedad inalienable de cada individuo, entonces, el fracaso económico y social no puede percibirse como un problema estructural, lo cual despolitiza la pobreza, y refuerza el entendimiento de la salud, la educación y el bienestar en general como inversiones a nivel personal y no como garantías universales.

Conclusiones

El “empresario de sí”, se posiciona como el sujeto central de una racionalidad neoliberal que internaliza las lógicas del mercado en todos los aspectos de la vida. Este modelo convierte a los individuos en responsables de su propio desarrollo y éxito, bajo una dinámica de auto inversión y autosatisfacción que refuerza la competitividad y la desigualdad estructural. A través del discurso praxeológico y el capital humano, se forma una teoría que desplaza problemas sociales hacia el ámbito individual.

El modelo empresa, adjudicado al individuo forma una idea de autonomía que no es más que ilusoria, ya que el mercado depende de que las estructuras estatales se alejen lo más posible de la protección social en sectores como la salud, la educación e incluso las defensas laborales, de tal suerte que sea posible mantener la competencia. Irónicamente, el deseo que, según Von Mises, activa al sujeto en su acción, ignora que el estado de malestar a mejorar se encuentra

completamente ajeno de los sectores privilegiados de la sociedad. El malestar puede no ser cuantificable, pero sí comparable. En una situación de privilegio, proveída por la capacidad adquisitiva de los particulares, no hay motivo alguno para entrar en el riesgo de la competencia. Solo aquellos individuos que se encuentran en escalafones marginales son instrumentalizados por la fórmula del capital humano. El “empresario de sí” se presenta, entonces, como una estrategia de disciplinamiento biopolítico que individualiza los riesgos y externaliza las responsabilidades colectivas.

El proyecto de subjetividad del “empresario de sí” perpetúa un estado constante de insatisfacción, donde los sujetos son evaluados por su capacidad de incrementar su capital humano, acentuando las disparidades sociales. Al trasladar problemas estructurales como la pobreza o la salud a la esfera individual, se invisibilizan las relaciones de poder que sostienen artificialmente a la competencia activa y al sujeto administrado.

A pesar de que se presenta como un proyecto de libertad y autonomía, el “empresario de sí” se encuentra atrapado en un ciclo de competencia que no le permite desarrollarse éticamente, pues, en éste, sus acciones se encuentran determinadas y son las dinámicas del mercado las que regulan incluso las esferas más íntimas de su comportamiento, sustituyendo la valoración moral por una racionalidad pragmática de inversiones redituables.

El “empresario de sí” no solo contribuye a mantener las dinámicas del capitalismo, sino que también asegura su expansión. Este sujeto internaliza los valores de la competencia, la adaptabilidad a los entornos hostiles y la eficiencia, que son resultados ineludibles del sistema de producción capitalista y potenciadas en la configuración neoliberal. Al asumir la responsabilidad total de su bienestar, se reducen las presiones de reformar las instituciones estatales, y se legitiman las reducciones en políticas sociales, reforzando un modelo económico que prioriza la privatización y la acumulación de capital.

En suma, se trata de un individuo sumiso, de potencialidades administradas para la superproducción exigida por los tiempos actuales. Peligroso en tanto a su flexibilidad, carente de la ignominia necesaria para transformar las condiciones que le someten a él y a los agentes sociales marginales. Funcional pero irreflexi-

vo, este sujeto empresa, al dejar de ser rentable se desvanece de la presencia social, sin injerencia ni impacto alguno.

La estrategia del capital humano tiene como resultado la eliminación de individuo laborante, por la de sujeto empresa. Se desplaza al proletariado en favor de una serie de sujetos empresa que tienen un capital que deben aprender a explotar de tal suerte que éste no solo le genere réditos, sino que crezca de manera exponencial y continúa. Desaparece, por lo tanto, la concepción del individuo trabajador que se concibe a sí mismo como miembro de un cuerpo proletariado, lo cual, a su vez, crea el espacio perfecto para la desacreditación de las luchas sindicales.

Para el neoliberalismo, producir subjetividades es una tecnología de gobierno. Este individualismo fundamental para el modelo del homo oeconomicus y el modelo del capital humano tiene como consecuencia la imposibilidad de las alianzas. Una vez que se ha virado el interés de la estructura al individuo se pierde la noción de comunidad y se fuerza la imposibilidad de las vinculaciones significativas con los demás. El neoliberalismo implica el fracaso de los colectivismos, lo cual, a su vez, deja el campo libre para que las asimetrías en el ejercicio del poder se enfaticen y se instauren como estructuras cada vez más sólidas.

Referencias

- Aldrete, A. G. (2018). Filosofía política y subjetividad: Aportaciones a una genealogía del deseo. Universidad de Guadalajara.
- Becker, G. S. (1983). Capital humano: un análisis teórico y empírico referido principalmente a la educación. Alianza.
- Eucken, W. (1956). Fundamentos de política económica. Rialp.
- Fisher, M. (2024). Deseo Postcapitalista. Caja Negra.
- Foucault, M. (2007). Nacimiento de la biopolítica (M. Senellar, Ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, D. (2007). Breve Historia del neoliberalismo. Akal.
- Keeley, B. (2007). Capital Humano: Cómo influye en su vida lo que usted sabe. Castillo.
- Marx, K. (1970). Manuscritos económico-filosóficos. In E. Fromm (Ed.), Marx y su concepto del hombre (pp. 53–112). Fondo de Cultura Económica.

- (2009). *El capital*. Siglo XXI.
- Orellana, C. (2023). Dispositivos neoliberales y resistencias. Herder.
- Röpke, W. (1948). *Civitas Humana: A Humane Order of Society*. William Hodge & Chilver.
- Salinas, A. (2010). El hombre empresa como proyecto ético político. *Lecturas de Michel Foucault. Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 19(0718–4980), 95-139.
- Schultz, T. (1985). *Invirtiendo en la gente*. Ariel.
- Vargas-Hernández, J. G., & García Oliva, V. H. (2016). Capital humano y des-centralizacion de la educacion. El caso para Tlajomulco de Zuñiga, Jalisco. *DRd - Desenvolvimento Regional Em Debate*, 6(3), 261–285. <https://doi.org/10.24302/drd.v6i3.1248>.
- Von Mises, L. (1986). *La acción humana: tratado de economía*. Union.

La libertad como estrategia de lucro y excavación vital

Omar Covarrubias Añorve

Introducción

Este ensayo surge del intento de articular una intuición que apareció al reflexionar sobre un tema común entre Foucault, Agamben, Zuboff y Butler. Identificamos en estos autores un hilo conductor que revela la explotación del cuerpo del sujeto y sus acciones dentro de las sociedades que se originan en el supuesto de la libertad moderna, tanto en la esfera privada como en la pública. Esta explotación se enmarca en la instauración controlada de sociedades aparentemente desreguladas, donde dispositivos de control extraen estímulos y datos útiles para las industrias tecnológicas y virtuales, convirtiéndonos en objetos de lucro y explotación.

Estos dispositivos, instaurados por el poder estatal, los poderes fácticos y el capitalismo engañan y someten, además de que lucran con la vida pública y privada de las personas. En este contexto, sostenemos que la Libertad, entendida tradicionalmente como fundamento esencial de la vida humana, se ha convertido una estrategia de control, explotación y lucro para el capitalismo contemporáneo. Nuestra tesis afirma que el capitalismo ha (re)pensado y (re)configurado las nociones modernas de Libertad, para utilizarlas como herramientas de extracción de experiencias vitales y explotación del propio ser humano.

El concepto de Libertad ha sido históricamente el pilar fundacional de la filosofía política moderna, desde las revoluciones liberales del siglo XVIII hasta los discursos contemporáneos sobre derechos humanos y autonomía individual. Sin embargo, desde la implementación de la telemática en la ciencia contemporánea,

este principio ha sido sometido a una reconfiguración radical bajo las lógicas del capitalismo avanzado (Zuboff, 2019). Este artículo surge de una pregunta que consideramos incómoda: ¿qué ocurre cuando la Libertad, lejos de ser un instrumento de emancipación, se convierte en el mecanismo más eficaz para la explotación sistemática de la vida humana? Para responderla, articulamos un marco teórico crítico que entrelaza las perspectivas de Foucault, Agamben, Butler y Zuboff, revelando cómo la retórica de la Libertad enmascara dispositivos de control cada vez más sofisticados e invasivos.

El punto de partida lo ofrece Descartes con su división del “conocimiento” de los cuerpos en pensamiento y extensión. La razón cartesiana, al racionalizar los conocimientos y verdades del mundo exterior, erosiona todo contenido que no puede ser pensado por la razón del sujeto, dejando la extensión como la dimensión exclusiva para conocer certeramente un cuerpo y el mundo. Pero esta dimensión exclusiva del conocimiento sensible lleva implícitamente una instrumentalización de los cuerpos para que se conviertan en conocimientos confiables. Así pues, Foucault (1976) con su análisis del biopoder nos describe la transición histórica desde un poder soberano que “hace morir y deja vivir” hacia un poder regulador que “hace vivir y deja morir”. Esta mutación transformó las estrategias de dominación y redefinió la misma noción de Libertad. Ya no se trata meramente de restricciones externas (leyes, cárceles, prohibiciones), sino de la internalización de normas, mismas que configuran sujetos aparecen como autónomos, aunque sometidos de manera estructural. La paradoja es evidente: las sociedades occidentales celebran avances científicos, y la exagerada confianza en sus conocimientos y el aumento de derechos individuales mientras multiplican los dispositivos que convierten, como hemos insistido, la vida en objeto de gestión económica y política.

Agamben (2010) profundiza esta contradicción al exponer el estado de excepción como paradigma fundamental para la sobrevivencia del Estado y la eliminación de la vida de cualquier sujeto para mantenerse en pie a toda costa. Su noción de *vida desnuda* (zoé que se incluye en la “*bios politikos*”) –aquella existencia reducida a pura biología, excluida del orden jurídico-político pero que se vuelve el objeto de las estrategias políticas de control, coerción y mecanismos de disciplina– revela que la Libertad legal es una ficción sostenida

por la permanente amenaza de exclusión, desaparición y eliminación sin castigo o posibilidad de justicia. A manera de ejemplo podemos traer a colación los campos de refugiados, las zonas de detención indefinida, las desapariciones forzadas, la sistemática eliminación de cadáveres en crematorios clandestinos, así como los algoritmos de vigilancia masiva muestran la ilegalidad del poder. Con esto podemos afirmar que el estado se posiciona por fuera del orden legislativo, con el objeto de mantener el dominio, la opresión y el control. Como señala Butler (2020), esto opera mediante un cierto tipo de performatividad: la repetición ritualizada de normas que naturalizan la violencia estructural, haciendo que los sujetos participen activamente en su propia sujeción. Esta performatividad tiene el propósito de justificar y normalizar la coerción y control ejercido por los poderes y haciéndolo pasar como un “orden preestablecido que no puede ser cambiado”.

No obstante, el giro decisivo lo aporta Zuboff (2021) con su teoría del capitalismo de vigilancia. En el, la libertad ya no es solo cooptada o simulada, sino “diseñada algorítmicamente” como interfaz de extracción de datos. La telemática se implementa para introducir cambios en los ambientes naturales de seres vivos que los científicos pretenden estudiar, con esto se descubren dos cosas: que se puede dirigir y, en el peor de los casos, controlar las conductas y las respuestas de los seres vivos, así como la posibilidad de modificar el ambiente “natural” a voluntad, sin que los sujetos se den cuenta del cambio. Plataformas digitales, sistemas de crédito social e incluso los dispositivos relacionados con the *Internet of Things* (la Internet de las Cosas, en su traducción) convierten cada gesto, emoción o preferencia en materia prima para la predicción conductual. Esto da cuenta de que buena parte de las aplicaciones en nuestros teléfonos celulares registran información personal, conductual y de respuesta, con objeto de mantenernos cautivos. Este contexto exige [re]pensar la Libertad no como ausencia de coerción, sino como campo de batalla epistemológico, político y económico donde se disputa la definición misma de lo humano.

Genealogía del sujeto moderno: de la razón cartesiana al homo digitalis

La revolución epistemológica cartesiana y sus contradicciones inherentes

El proyecto de Descartes (2008) no solo estableció las bases del racionalismo moderno, sino que instituyó una metafísica de la subjetividad que continúa determinando nuestra condición política. En el *Discurso del Método*, la autonomía del *cogito* se erige sobre dos operaciones fundamentales: primero, la duda metódica como gesto de emancipación de injerencias externas; segundo, la reducción del cuerpo a *res extensa*. La razón se postula como único método confiable para conocer el mundo, así como para develar las verdades que nos ocultan los sentidos. Con esto en mente es posible afirmar que en las *Meditaciones* se plantean los pasos fundamentales para comenzar con la explotación y lucro de los cuerpos. Para Descartes el mundo se divide en pensamiento y extensión; ambas son configuraciones que, de forma casi tautológica, la razón establece para obtener conocimiento fiable y seguro. Para esto se establece que la forma racional de los cuerpos o del mundo sensible es la extensión, haciendo ésta la dimensión pura y exclusiva del conocimiento racional, esa que nos permite explicar y dominar al mundo. Llamamos a esto “racionalización del mundo” donde, además de hacer unidimensional al mundo externo, se erosiona todo contenido “no racional” de la realidad. Por consiguiente, el cuerpo se convierte en objeto pensado por la razón. Esto convierte a los cuerpos no solamente en objeto sino en instrumento del conocimiento humano. El cuerpo del sujeto se “instrumentaliza” en extensión racional para ser conocido y así explotarlo como objeto del conocimiento. Pensamos que con Descartes se establece un doble mecanismo que termina desarrollándose con objeto de llevar a cabo la implementación del control y las disciplinas institucionalizantes: racionalización-instrumentalización de la realidad y objetivación-explotación del objeto para la utilidad del conocimiento humano.

Esta escisión entre mente y cuerpo contenía ya el germen de su propia instrumentalización. Al declarar el cuerpo como “accidente extenso”, Descartes lo volvió susceptible de medición, manipulación y, llevado hasta sus últimas consecuencias, explotación capitalista. Paradójicamente, la promesa de una ra-

cionalidad radical ocultaba que el *cogito* mismo era un artefacto cultural, no un fundamento universal. Aquí es importante señalar que, cómo la misma Razón que proclamaba autonomía, requería un método estandarizado, prefiguraba así los protocolos disciplinarios que Foucault analizaría siglos después. La Libertad cartesiana se revelaba, en última instancia, como obediencia a reglas de pensamiento predeterminadas. Racionalidad instrumentada para la explotación del cuerpo y su conversión como un objeto del conocimiento.

Secularizando al sujeto: del alma inmortal al ciudadano útil

La transición del sujeto cristiano al sujeto moderno no fue exclusivamente filosófica, sino el resultado de profundas e importantes transformaciones históricas. Según Weber (2001), tres procesos convergieron para hacer posible esta mutación: la Reforma protestante, que sirvió para la internalización de la directa vigilancia divina al eliminar mediadores clericales, preámbulo a la lógica panóptica; la matematización de la naturaleza redujo lo real a datos calculables; y el surgimiento del Estado-nación requirió sujetos legibles para impuestos, ejércitos y burocracias.

Esta conjunción histórica produjo una significativa reconfiguración capitalista de la Libertad: la autonomía moral protestante mutó gradualmente en autonomía productiva. Como demostraría Foucault en Seguridad, Territorio, Población (2006), el liberalismo emergente del siglo XVIII no eliminó el control social, sino que lo hizo operar a través de la aparentemente “libre elección” contenida en los individuos. Por ende, la Libertad devino así una tecnología de gobierno. En este sentido también podemos observar que el sujeto cartesiano no solamente se instrumentaliza con la razón, sino que esa *res cogitans* se instrumentaliza a sí misma, volviéndose un sujeto pensante unidimensional, con posibilidad de convertirse en explotador del conocimiento y, paradójicamente, ser explotado para excavar conocimiento de los objetos. Su Libertad se limita a la búsqueda y explotación incesantes de conocimientos fiables, de verdaderos objetos de estudio, de *res extensa*.

Sobre la anatomopolítica o de cuando el cuerpo se vuelve problema

El siglo XIX medicalizó la herencia cartesiana mediante lo que Foucault denominaría “anatomopolítica”. Sus estudios sobre la clínica (1976) y la prisión (2010) exponen cómo el cuerpo dócil fue construido mediante técnicas espaciales aplicadas en escuelas, hospitales y fábricas. En este nuevo régimen de verdad, la Libertad se redujo progresivamente a mera adaptación normativa: ser “libre” equivalía a ajustarse a los estándares de salud, moralidad y productividad dictados por las instituciones modernas.

Este proceso implicó una transformación radical en la concepción del cuerpo humano: mientras en la época medieval el cuerpo era considerado templo del alma, gobernado mediante la confesión sacramental, en la modernidad cartesiana se le concibió como máquina extensa, cuya característica principal era ser completamente racional. La era industrial transformó esa *res extensa* en fuerza de trabajo, que fue regulada por disciplinas fabriles, y la era digital lo ha convertido, finalmente, en fuente de datos explotables mediante algoritmos predictivos.

El giro biopolítico. La vida como un objeto de gobierno

En *Historia de la sexualidad I* (1976), Foucault identifica el momento crucial en que la Libertad devino estrategia de administración vital. El biopoder emergió como tecnología para gestionar nacimientos, mortalidad y salud pública. Asimismo, la sexualidad se constituyó como dispositivo capaz de regular simultáneamente cuerpos individuales y poblaciones enteras. En primer lugar, los dispositivos de control y disciplina hacen creer a los sujetos que toman una decisión libre y soberana, y marcan a los individuos con signos que revelan su naturaleza física, social, incluso psicológica, “Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder.” (Foucault, 2010, p. 158). Al poder soberano le interesa el control de los cuerpos. Para ello aplica tres instancias: la escala de control, el objeto de control y la modalidad de control. Cada uno se encarga de trabajar las partes del cuerpo, dirigir la economía y eficacia de los movimientos del cuerpo, la coerción de la fuerza de los cuerpos, y, por último, que esta coerción sea ininterrumpida y constante en la aplicación de tales controles. Por consiguiente, desde la Modernidad, se estable-

ce que el sujeto tiene Libertad Absoluta para después, esta misma modernidad, en modo capitalista, controle, coercione y haga objeto a los cuerpos “libres” de los sujetos mediante signos que nosotros mismos escogimos sin restricciones. Para los sujetos estos controles pasan desapercibidos debido a que creemos que nuestra Libertad siempre está siendo ejercida voluntaria y soberanamente por nuestra razón, “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de las fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad es a lo que se puede llamar “disciplinas””. (Foucault, 2010) Es por esta razón que Foucault distingue las “disciplinas” de la esclavitud, de la servidumbre, del vasallaje y del ascetismo.

Este marco conceptual nos permite explicar por qué el neoliberalismo pudo presentar la Libertad como emprendimiento personal: al responsabilizar al sujeto de su propio bienestar, ocultó el hecho fundamental de que las “elecciones” individuales ya estaban estrictamente delimitadas por estructuras económicas y políticas. La Libertad se transformó así en coartada ideológica para formas más sofisticadas de control social. Por lo tanto, los dispositivos de control que llevan a la disciplina de los cuerpos, son parte fundamental de la Libertad moderna. La voluntad del sujeto debe estar sometida al control del propio cuerpo. El objetivo del control, si bien es sobre el cuerpo, también apunta a esa voluntad soberana del sujeto sobre su propio cuerpo. Todo esto se perpetua una y otra vez por medio de que el sujeto suponga su Libertad ante el mundo. Así pues, la Libertad Moderna, cuyo sostén radical es el sujeto cartesiano, no es más que la disciplina del poder soberano hurgando hasta el mínimo rincón del sujeto. La disciplina, además del control del cuerpo, es control mental que presenta los dispositivos de control como naturales y racionales. Habilita los dispositivos como innatos, lo que impide que el sujeto dé cuenta de que el camino impuesto externamente, los conduce, eventual e inevitablemente, a la propia destrucción.

Entonces, el sexo se revela como “umbral” que cruza y tensiona ambos lados de la moderna y capitalista forma de “control-regulación” y del “biopoder-poder-saber”. Por un lado, se establecen controles de conducta que determinan las infancias, la formas de vestir e incluso de comportarse, y por otro, se regula moralmente las prácticas sexuales, se determinan comportamientos aceptados

para ciertos sujetos y ciertas poblaciones, “El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones.” (Foucault, 1976, p. 123). Contrario a la idea de que existe mayor Libertad sexual en la actualidad, las sociedades contemporáneas regulan y controlan el sexo con un alto grado de eficacia. Se establecen leyes, normas y costumbres que lo permiten y lo regulan; los dispositivos del poder lo utilizan para organizar, otorgar derechos, establecer prohibiciones, determinar razas, educar a los sujetos según el tipo de estrato social al que pertenecen. Para Foucault es donde se realizan las acciones más recalcitrantes de control y regulación por parte del poder. En este sentido Butler, quien piensa que la categoría de “sexo” siempre ha sido normativa, va más allá de la mera consideración del sexo como norma o como matriz. La normatividad del sexo configura a los propios cuerpos, lo materializan al punto en que de estas normas hacen surgir al sexo. Según Butler, suponíamos que antes de cualquier regulación y control existía el sexo, digamos, puro y salvaje. Pero al ser matriz y umbral del biopoder y del saber-poder, es la norma la que lleva al sexo a la realidad, la que hace nacer esto que llamamos “sexo”, lo que lo convierte en un elemento del control del cuerpo, es la coerción ininterrumpida. La norma se reitera constante y forzosamente sobre los cuerpos en que se materializa el sexo. A esta reiteración de la norma Butler le llama “performatividad”. La cuestión es que, estas normas están sometidas a un imperativo impuesto por el poder soberano: el heterosexual, “En otras palabras, el “sexo” es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo” (Butler, 2020, pág. 14). En consecuencia, podemos observar cómo nuestra Libertad, en este caso sexual, está siempre siendo controlada, regulada, normada y sometida a los principios capitalistas de la eficacia y la utilidad, del lucro y la explotación. La Libertad Moderna no lleva a la expresión de nuestras voluntades; más bien, su objetivo es el control de nuestra voluntad. Ya no solo es nuestro trabajo ni los tiempos y espacios en los que laboramos, es nuestro cuerpo y nuestra biología la que está siendo normada. El sexo nos deja ver lo crudo que el capitalismo es con los sujetos, así como lo minucioso y creativo que llega a ser para lograr su principal objetivo, la explotación y el lucro. La Libertad antes de ser una expresión de la

racionalidad moderna es una herramienta, una estrategia y un dispositivo que permite la completa instrumentalización del sexo.

El cuerpo disciplinado y el perfil del algoritmo

La era digital ha radicalizado la lógica cartesiana mediante tres operaciones fundamentales: primero, ha completado la reducción del ser humano a datos cuantificables; segundo, ha establecido una nueva dualidad entre lo real y lo virtual; tercero, ha extendido la explotación hasta la interioridad más íntima de los sujetos. Esto lo vemos en el hecho de que las plataformas monetizan hasta los deseos no conscientes, como lo sugiere Zuboff.

Por ejemplo, China dirige ciertos comportamientos digitales hacia servicios públicos y privados, la aplicación de *Pokémon Go* está siendo utilizada para dirigir la asistencia de usuarios a ciertos establecimientos y generar mayor tráfico y, por ende, incrementar sus ventas. El deliberado bloqueo de noticias en distintas plataformas, como *Facebook*, con el fin de controlar y dirigir la opinión pública respecto a eventos o personajes políticos. Y, por último, el carroñero comportamiento de presentadores de noticias respecto a las cifras de muertes, desaparecidos y asesinatos y feminicidios para aprovechar cualquier ventaja política-electoral.

No es menor la importancia de señalar el mecanismo doble cartesiano: racionalización-instrumentalización de la realidad y objetivación-explotación del objeto para la utilidad del conocimiento humano evoluciona en una especie de telemática panóptica que observa, controla y cambia la conducta de los sujetos según los objetivos de lucro y explotación preestablecidos en el plan de negocio inicial. El cuerpo es un conjunto de conductas predecibles para su explotación y este debe actuar según una arquitectura conductual y una serie de dispositivos virtuales y tecnológicos que le ayuden a comportarse como lo haría según una “Libertad natural”. La racionalización del cuerpo ya no se usa para el conocimiento, sino para el lucro. La obtención de datos no sirve para encontrar la verdad y fiabilidad de los conocimientos sino para adecuar la conducta dirigida al lucro prometido por el plan de negocios. La tecnología se pone al servicio del capital y se afina para la excavación conductual de los cuerpos.

La biopolítica, el estado de excepción y la Libertad como ficción soberana

La noción de biopolítica foucaultiana (1976) representa un punto de inflexión en la comprensión del poder moderno. A diferencia del poder tradicional, la biopolítica opera mediante la administración calculada de la vida. Este “umbral de modernidad biológica” (Foucault, 1976) no solo transforma los mecanismos de control, sino que [re]define la propia noción de Libertad, lo que está en íntima relación con la hipótesis de este trabajo.

Por ejemplo, lo dicho por Agamben, quien radicaliza el análisis foucaultiano al señalar que la biopolítica contemporánea descansa en la “suspensión sistemática del derecho”. Su teoría del estado de excepción revela tres dinámicas clave: la suspensión del orden jurídico, la inclusión excluyente de la vida nuda y la normalización de la excepción. Un *homo sacer* no puede recibir una forma de castigo que provenga de rituales religiosos, es decir, es insacrificable o al menos no puede ser ofrecido a los dioses. Y, por otro lado, la vida del *homo sacer* no está protegida por el derecho civil; esto significa que quien sea que le dé muerte no será castigado. Esta es “la especificidad del *homo sacer*. La impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio.” (Agamben, 2006, p. 96) El poder soberano a través de la norma establece quien debe morir, quien puede morir y cómo se debe morir, ya sea en las *ius* divina o humana. Lo que es revelador del *homo sacer* es que desde el propio poder soberano se decide que haya sujetos sin reconocimiento de ninguna índole y que puede materializar la vida social e individual a través de sus dispositivos. En otras palabras, desde el poder soberano se otorga una realidad ontológica a los sujetos. Los norma, lo hace existir. La biopolítica es un orden ontológico-normativo. Por consiguiente, este ejercicio de la violencia de la que es objeto el *homo sacer* es la verdadera cara del poder soberano, una cruda administración, control, monopolio y regulación de la violencia extrema en todas sus formas. Y si bien esta figura parece ser una “excepción”, en realidad es la regla que posibilita al poder soberano establecer un Estado que le permite el uso, aplicación y restricción de la violencia. La excepción de un sujeto escala a una configuración de sobrevivencia del Estado con la figura del “estado de excepción”, “ellas se encuentran en la paradójica situación de ser medidas jurídicas que no pueden ser comprendidas en el plano

del derecho, y el estado de excepción se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal” (Agamben, 2010, p. 10). El hacer legal lo que no puede ser puesto jurídicamente no es gratuito, significa que las organizaciones democráticas jurídicas que parten del supuesto de Libertad moderna y de cualquier orden político podrían ser fundamentadas en principios falsos. En otras palabras, no importa que orden político-social que se tenga como sociedad, no interesa como supuestamente se hayan llegado a acuerdos, aun así, el poder soberano ejerce su poder de forma unilateral con tal de ejecutar el monopolio de la violencia. El estado de excepción representa la verdadera cara de cualquier orden político, pero esta farsa resulta clara cuando hablamos de la Libertad. Como vimos con el *homo sacer* cualquier sujeto puede ser borrado de la realidad, sin dejar rastro, con tal de que el poder soberano no ponga en peligro su control sobre la violencia, sobre la vida y la muerte. Por lo tanto, la supuesta Libertad y su ejercicio político resulta una estrategia que oculta el control que se tiene sobre la violencia se tiene, simulando que los sujetos pueden participar en el ejercicio y monopolio de la violencia. Así pues, el Estado parece estar dispuesto a ejercer la violencia necesaria contra cualquier sujeto. El estado de excepción es el último control del Estado para sobrevivir a toda costa, incluso si se queda sin ciudadanos que proteger y decide borrar todo rastro de orden político y libertad ciudadana. Entonces el campo de concentración –no la democracia– se convierte en el paradigma político de la modernidad (p. 41). La tarea crítica consiste en desmontar esta maquinaria que convierte la vida en objeto de explotación y la Libertad en su coartada perfecta.

Performatividad, precariedad y biopolítica digital: intersecciones entre Libertad, lucro y excavación vital

La reflexión contemporánea sobre la Libertad, en el marco del capitalismo tardío y la vigilancia digital, propicia realizar un diálogo crítico a partir de las perspectivas de Judith Butler, Michel Foucault, Giorgio Agamben y Shoshana Zuboff. Este apartado explora cómo la performatividad de la agencia, la precariedad diferencial y los dispositivos algorítmicos reconfiguran los límites de lo político, transformando la Libertad en un campo de batalla entre la emancipación y la extracción de valor. Judith Butler amplía el marco foucaultiano al demostrar cómo

las normas biopolíticas no solo regulan, sino que se materializan mediante *actos performativos* que producen subjetividad.

La biopolítica contemporánea opera mediante una “distribución diferencial del reconocimiento”. Mientras ciertas muertes son hipervisibilizadas, otras se invisibilizan sistemáticamente. Esta asimetría revela cómo el duelo se convierte en un “dispositivo político” que naturaliza la exclusión (Butler, 2020). Agamben complementa este enfoque al señalar que el *homo sacer* no es solo quien puede ser eliminado impunemente, sino aquel cuyo luto carece de espacio público (Agamben, 2006). Así pues, la Libertad como principio estructurador del sujeto moderno se revela como estrategia del lucro y explotación por parte del capitalismo. Aunque es cierto que en los albores de la Modernidad todavía no existía el capitalismo, pero el abuso y la explotación de las masas menos privilegiadas sí. Siguiendo este argumento, al revelar la verdadera utilidad de este principio moderno, se deja al descubierto una intención oculta del capitalismo que puede inferirse de los textos citados. La implementación de la disciplina, del sexo, del biopoder y del bio-saber; el uso indiscriminado de la estrategia de castigo *homo sacer* y las estrategias del estado de excepción para proteger el monopolio de la violencia escenifican la pérdida de todo orden institucional, democrático y de Libertad en las sociedades modernas. Pero estas pérdidas son en realidad ganancias para otros poderes económicos privados que explotan una nueva forma de riqueza; la vida y experiencia humana, dejando al descubierto el poder de la violencia como la forma de lucro más cruel y despiadada, hasta ahora. Todas las estrategias de control llevan al lucro desmedido y despiadado del ser humano por otros humanos. El sexo, el control racial, la ciencia y la política son funciones de un organismo que tiene ciertos objetivos en mente: la sobrevivencia y el lucro, el control y la explotación de los sujetos de los cuales se compone y de los cuales depende.

Los discursos neoliberales encubren condicionamientos estructurales. En economías informales, la retórica de la elección individual enmascara la explotación laboral. Zuboff (2019) extiende este análisis al mostrar cómo la “libre elección” en plataformas digitales es un acto performativo que genera plusvalía conductual. La paradoja reside en que lo que suponemos que es la agencia se convierte en materia prima para mecanismos de control. Las estrategias que

socializan estos controles y dispositivos de lucro y explotación las hacen pasar como más suaves y digeribles, se muestra como un vehículo que usa el capitalismo para autogestionarse y sobrevivir. De igual forma la Libertad se muestra como una decisión racional de un sujeto libre de dudas y apegado a un “método” racional e infalible. Pero el capitalismo retuerce estos ideales de racionalidad y objetividad para aplicar tecnologías telemáticas de explotación y de control a los sujetos. Hacer pasar por racional las acciones públicas que realizamos convierte los controles disciplinarios en acciones voluntarias y libres. Los casos de esta escenificación de Libertad son abundantes; van desde los algoritmos de consumo de contenido, comerciales personalizados hasta la creación de burbujas de desinformación, bucles de opiniones idénticas a las propias y manipulación de la información a las que los usuarios pueden acceder. Para el capitalismo todo es prescindible. La Libertad del sujeto y su forma política de organización libre son prescindibles y, peor aún, se encargan de llevar al sujeto a la mera explotación de su excedente conductual para exprimirlo y usarlo hasta la propia autodestrucción. Se trata de dejar secos, tanto corporal como experiencialmente, a los “su-objetos” en sus conductas y en su intimidad bajo la fachada y escena de la Libertad.

La vigilancia del Capitalismo y la extracción radical

El capitalismo de vigilancia representa un salto cualitativo en los regímenes de control identificados por Foucault y Agamben. Ya no se trata sólo de disciplinar cuerpos o administrar poblaciones, sino de transformar la experiencia humana, casi en su totalidad, en un cierto tipo de mercancía predictiva. Esto no es menor, ya que no se limita a las emociones, sino a las relaciones, los hábitos e incluso lo contenido en el inconsciente. Este sistema opera mediante una arquitectura técnica sofisticada que convierte esa libertad ilusoria individual en el mecanismo perfecto para su propia explotación.

En el núcleo del capitalismo de vigilancia yace un principio perverso: cuanta más autonomía aparente se concede al sujeto, más valiosos se vuelven los datos que genera. Las plataformas digitales han perfeccionado técnicas de extracción conductual que van más allá del mero registro de acciones explícitas. Actualmente se monitorizan microdecisiones, fluctuaciones emocionales y patrones

de atención, construyendo modelos predictivos capaces de anticipar comportamientos, incluso antes de que el propio usuario sea consciente de ellos.

Desde una perspectiva biopolítica, el capitalismo de vigilancia representa la culminación lógica de los procesos descritos por Foucault. El biopoder ya no se limita a administrar la vida a través de instituciones estatales, sino que ha sido privatizado y perfeccionado mediante tecnologías digitales. La salud, las relaciones sociales e incluso los procesos cognitivos son ahora territorios de explotación económica. Los estados, lejos de oponerse a este fenómeno, frecuentemente colaboran con las corporaciones tecnológicas, creando regímenes híbridos de vigilancia donde los intereses públicos y privados se confunden.

Es entonces que la performatividad adquiere nuevas dimensiones, particularmente en este contexto. Las plataformas digitales configuran activamente la vida de los sujetos mediante sistemas de recompensa algorítmica. La construcción del yo queda sujeta a métricas cuantificables de aceptación social, convirtiendo la libertad de expresión en un ejercicio de autocensura calculada. Este proceso realiza de manera distorsionada la visión butleriana de la identidad como *performance*, pero bajo condiciones de producción capitalistas extremas.

Desde una perspectiva filosófica, el capitalismo de vigilancia exige repensar categorías fundamentales como trabajo, propiedad y explotación. Los usuarios de plataformas digitales ocupan una posición ambigua: no son exactamente trabajadores, pero su actividad genera valor económico. Sus datos personales existen en un limbo jurídico donde la noción tradicional de propiedad resulta insuficiente. La plusvalía ya no se extrae únicamente del tiempo de trabajo formal, sino de la totalidad de la experiencia vital.

Esta transformación radical del capitalismo no anula las tesis clásicas sobre disciplina y biopolítica, sino que las lleva a hasta sus últimas consecuencias. La Libertad moderna, en este contexto, se revela como el dispositivo más eficaz para la explotación total de la vida humana. La paradoja final reside en que la misma retórica de emancipación individual que caracterizó a la Modernidad sirve ahora de coartada para su contrario: un sistema de control tan penetrante que vuelve obsoleta la distinción entre coerción y consentimiento.

La resistencia a este régimen requiere superar los marcos conceptuales tradicionales. Frente a un poder que opera mediante la seducción más que mediante

la represión, las estrategias de oposición deben combinar la acción colectiva con la innovación técnica, la regulación estatal con la transformación cultural. El desafío no es simplemente reclamar privacidad, sino redefinir radicalmente qué significa ser libre en la era de la excavación vital total.

La Libertad como campo de extracción de lo humano

El concepto de “excavación vital” que proponemos en este trabajo sintetiza el giro paradigmático del capitalismo contemporáneo: la conversión de la experiencia humana íntima en un territorio de explotación sistemática. Este proceso no opera mediante la coerción clásica, sino a través de la captura de la percepción de la propia Libertad, donde los sujetos participan activamente en su propia mercantilización.

Esta lógica extiende el biopoder foucaultiano a la psique: ya no basta con regular cuerpos; ahora se “excava” en la subjetividad. El capitalismo ha creado un “mercado de emociones” donde la explotación de las necesidades creadas son el recurso más rentable. Esto significó un avance monumental para el capitalismo porque ahora no solo tiene el control biopolítico y el monopolio de la violencia, así como la vida pública del ser humano, sino que también ahora cuenta con el control conductual y de la vida privada de los sujetos. Ya no parece necesaria una interacción real, cara a cara, ya que la virtualidad suple lo real y ofrece experiencias de aparente cercanía entre usuarios. Con esto queremos decir que el descubrimiento de la conducta, como objeto de lucro y de control, hizo que el capitalismo optara por una especie de “desenfreno” de deseos y de impulso que solo pueden ser satisfechos por realidades controladas por el capital.

El régimen contemporáneo de extracción de vida –entendido como la instrumentalización sistemática de la experiencia humana bajo lógicas de lucro algorítmico– opera mediante cuatro dispositivos fundamentales. Estos no solo consolidan un marco de dominación técnica, sino que reconfiguran la propia noción de Libertad, resignificándola como una práctica de autogestión, pero siempre dentro de los límites del mercado. La articulación de estos mecanismos revela una paradoja central: la promesa de autonomía se convierte en el vehículo mismo de su sujeción (Foucault, 2010; Zuboff, 2021).

Conclusión

El capitalismo no ha abandonado los dispositivos clásicos de control y disciplina en favor de los nuevos mecanismos tecnológicos de descontrol conductual, sino que los ha integrado y fortalecido mutuamente. Los medios tradicionales siguen adaptándose a las nuevas plataformas y modos de interacción con los usuarios, dando la ilusión de “nuevas formas, más libres” de compartir y obtener información. No obstante, la lógica del mercado informacional permanece intacta: los medios “innovadores” continúan lucrando con la venta de espacios publicitarios y con la explotación de la conducta humana como fuente de ingresos. Así pues, los excedentes conductuales son dirigidos a la explotación telemática de las empresas de telecomunicaciones, para sacar provecho de estos. Se entrenan inteligencias artificiales, se mejoran algoritmos de búsqueda y se reproducen anuncios sin medida a lo largo de toda interacción virtual. Los contenidos que consumimos en la red ya no son de nuestra propiedad, ahora son rentados, no somos realmente dueños de los dispositivos que compramos, ya que no se pueden reparar o modificar. Para que esto sea lucrativo se necesita que el sujeto no tenga límites en su consumo, no se quiere poner freno o control a la forma en que consume e interactúa en la red. Lo que importa es que todo el tiempo exista un flujo constante y descontrolado de experiencias, vidas y datos humanos.

Además, los métodos virtuales de interacción son cada vez más relevantes para procesos clave como votar y participar en la vida pública de muchas sociedades. No obstante, estas mismas sociedades alimentan con su conducta el consumo excesivo de estas plataformas, reforzando el poder de los gigantes tecnológicos, cuyos intereses económicos no están sometidos a ningún poder oficial ni a restricciones éticas, políticas o jurídicas. Estos poderes paralelos, que en apariencia son distintos del aparato estatal, son en realidad extensiones del mismo capitalismo voraz, hambriento de lucro, explotación y control. No existe tal paralelismo: son una y la misma entidad.

Desde Descartes, el interés por el cuerpo y la existencia humana ha estado presente bajo la forma de una distinción racional entre el pensamiento y la extensión. En el contexto del capitalismo contemporáneo, los cuerpos se han convertido en la entrada para la explotación y el lucro, mientras que las disciplinas consisten en el control y modificación de estos cuerpos hasta llegar al control

genético individual. La Libertad moderna sirve como herramienta para someter los cuerpos al monopolio estatal de la violencia. Los sujetos son libres de morir cuando el Estado lo decide y bajo sus condiciones. La vida de los sujetos solo puede disfrutar de libertad si sus cuerpos son sometidos a controles disciplinarios y normados por las leyes estatales, las cuales, como vimos, pueden ser borradas o modificadas según convenga al poder.

Hoy, la Libertad se reduce a experiencias virtuales, donde el influjo conductual puede ser explotado al máximo. Los sujetos son libres para jugar, consumir, apostar, comprar y desechar, mientras alimentan sin cesar los motores de búsqueda y los algoritmos de personalización. Se nos invita a “scrollar” todo el día, a nutrir perfiles sociales que son más reales que nuestros cuerpos físicos, porque estos últimos son irracionales, mientras que el perfil digital se ajusta a las métricas de racionalidad del capitalismo. Esta es la paradoja contemporánea: somos libres para ser explotados y para entregar nuestra vitalidad al capitalismo.

Es entonces que, después de todo el recorrido que se hizo en este artículo, surgen interrogantes importantes: ¿Hasta cuándo seremos “libres” para ser explotados? ¿En qué momento caerá el teatro de la Libertad y revelará nuestros cuerpos, libres de controles y disciplinas? ¿Estamos destinados a ser minas de datos al servicio de *Google*, *Facebook* o *X*? ¿Es preferible ser un *homo sacer* en un mundo donde la libertad moderna nos oprime, nos extrae la vitalidad y convierte nuestros sentimientos y emociones en la materia prima de las fortunas de unos cuantos millonarios?

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-Textos.
- (2010). *Estado de Excepción. Homo sacer II, 1*. Pre-Textos.
- Butler, J. (2020). *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós.
- Descartes, R. (2008). *Meditaciones metafísicas*. Editorial Porrúa.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- . (2006). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica

- (2010). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Zuboff, S. (2021). *La era del capitalismo de vigilancia*. Paidós.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (J. E. Ortega, Trad.). Ediciones Península.

Epílogo

Paris González Aguirre

Horizontes de crítica y [re]invención política en tiempos de crisis

La Filosofía política no debe verse como un ejercicio meramente contemplativo, sino un semillero de oportunidades conceptuales donde se ponen en juego los sentidos de lo posible. Este libro ha buscado participar en esa disputa mediante un diálogo riguroso con tradiciones clásicas y temáticas por demás contemporáneas y urgentes, poniendo en evidencia las tensiones entre poder, justicia y subjetividad que definen nuestro presente. La convicción de que toda reflexión política debe oscilar entre dos polos es la directriz de esta obra la lucidez crítica para desmontar los mecanismos de dominación y la audacia especulativa para imaginar alternativas novedosas y, sobre todo, viables. A continuación, se sintetizan los aportes centrales de la obra, sus aprendizajes transversales y las preguntas que permanecen abiertas como desafíos para el pensamiento futuro.

Entre el desmontaje y la reconstrucción de una Filosofía Política

El recorrido inicia con una metódica [re]lectura de Aristóteles, desafiando la caricaturización del “idealismo político” para poner en evidencia el realismo matizado que podemos encontrar al interior de la obra. Su propuesta de un régimen mixto, que podría equilibrar una virtud cívica y la participación, no es una utopía meramente moralizante, sino que nos presenta un proyecto que reconoce la ambivalencia e incoherencias humanas. La virtud política, como *phrónesis*, exige instituciones que dirijan sus acciones hacia los intereses particulares, hacia el bien común, pero sin caer en el moralismo abstracto. Este enfoque anticipa

una lección crucial para el siglo XXI: la democracia no puede ni debe reducirse a formalidades ni a discursos éticos desarraigados de las condiciones materiales.

Este retorno a Aristóteles no tiene un fin arqueológico, sino una que más bien tiene una intención genealógica. Nos recuerda que, incluso en los orígenes de la reflexión política occidental, existía ya una preocupación por el límite del poder y por el carácter encarnado de la virtud.

Al trasladar esta discusión al ámbito contemporáneo, el análisis que se hizo de Nussbaum, Rawls y Singer demostró que la justicia es un concepto que se encuentra en una tensión permanente. Mientras Rawls prioriza la equidad institucional y Singer la maximización global del bienestar, Nussbaum insiste en que la dignidad exige garantizar necesidades humanas concretas, como son la salud, la educación y la participación política, entre otras. Sin embargo, la síntesis propuesta aquí va más allá: la justicia sólo podría ser asequible cuando se articula con una crítica hacia las estructuras de poder, mismas que naturalizan la exclusión sistemática. Por ejemplo, el acceso desigual a la tecnología o la mercantilización de los cuerpos revelan que las teorías normativas deben dialogar con análisis materiales del capitalismo global.

Es entonces que podemos observar que el desafío teórico no es sólo ético, sino también ontológico, nos lleva a cuestionamientos medulares, como por ejemplo: ¿Qué concepción de humanidad sustenta nuestra idea de justicia? Frente a una racionalidad neoliberal que reduce al sujeto a una unidad de cálculo y cuya directriz vital debe ser la competencia, urge reivindicar las relaciones intersubjetivas, como las propuestas por las epistemologías del sur, así como de prácticas comunitarias que no se ciñen a las capitalistas.

El desmontaje del Estado moderno como entidad sustentada en ficciones jurídicas y las violencias fundacionales se abordaron de manera profunda en esta crítica. Se afirma que la ley no es un marco neutral, sino un dispositivo que oculta una serie de relaciones de dominación y control, mismas que se ejercen desde la colonialidad hasta el capitalismo extractivo. Casos como el *lawfare* en América Latina o la vigilancia algorítmica evidencian cómo el derecho se instrumentaliza para perpetuar jerarquías de poder. No obstante, éste diagnóstico no conduce a un nihilismo radical: la observación de las ficciones legales abre un significativo espacio para otras formas de jurisprudencia, unas que incorporen

saberes subalternos, como los sistemas normativos indígenas o las prácticas de justicia restaurativa. La crítica jurídica se convierte así en un campo de posible reinención institucional. El derecho deja de ser un aparato cerrado de enunciados normativos y se convierte en terreno de disputa por el sentido de lo justo. No se trata de incluir lo otro en el sistema, sino de desbordarlo desde prácticas que pudieran emerger en la marginalidad.

En contrapunto, el examen de fenómenos como el neofascismo de Vox o la necropolítica de Mbembe puso en evidencia la necesidad de [re]pensar la agencia política en contextos de sistemática deshumanización. Si el fascismo del siglo XXI se alimenta de algoritmos y [re]sentimientos precarizados, y si la soberanía se ejerce mediante tecnologías de muerte, la resistencia exige la emergencia de contra-narrativas que pongan en jaque y realicen críticas sobre la normalización del horror. Aquí, la imaginación radical de Castoriadis y el experimentalismo democrático de Unger emergen como posibles soluciones: la política debe ser un espacio de creación colectiva, de el ejercicio de derechos y no una simple administración de lo existente.

Algunas claves para una praxis crítica

Contra los dualismos simplificadores

La obra rechaza las oposiciones binarias, como lo son el idealismo versus realismo, la ética versus poder, el individuo versus la comunidad. En general, esta obra se opone a los dualismos que han empobrecido el debate político.

La justicia global no puede estar distanciada de la equidad local, ni la imaginación de la viabilidad institucional. Estas articulaciones no pretenden superar los binarismos mediante una síntesis neutra, sino desde el hacer frente el conflicto como motor epistemológico. En lugar de eliminar las tensiones, se trata de sostenerlas como fuentes de creatividad política.

El Estado visto como problema, no como solución radical

Los capítulos sobre la legitimidad y las ficciones jurídicas coinciden en que el Estado moderno es un ente paradójico: fuente de derechos y, al mismo tiempo, un mecanismo de exclusión. Su crisis de legitimidad no se resuelve con refor-

mas superficiales, sino cuestionando su monopolio sobre lo político. Existe una urgencia de una democratización radical, una que exija la descentralización el poder y reconocimiento de los pluralismos jurídicos.

Las tecnologías como un campo de y en disputa

Desde el capitalismo de vigilancia hasta la necropolítica algorítmica, la obra insiste en que la tecnología no es neutral. Plataformas digitales, sistemas de crédito social y herramientas de *lawfare* reconfiguran la subjetividad y el ejercicio del poder. La tarea crítica consiste en desvelar estos mecanismos y proponer usos emancipatorios. La técnica no debería ser ubicada como una mera herramienta exterior a la política, sino que más bien debería ser pensada como condición misma de su posibilidad. Las políticas del algoritmo producen formas de vida, sujetos, subjetividades. De allí que cualquier pensamiento político contemporáneo deba aprender a leer código, rastrear patrones de vigilancia y desarmar arquitecturas de control.

Cuerpos y biopolítica

La reducción de la vida a “capital humano” o a cifras prescindibles revela que el neoliberalismo es una ontología que mercantiliza la existencia. Frente a esto, se recupera la noción de interdependencia y cuidado radical como bases para una ética postneoliberal. Es importante mencionar que los cuerpos no son meros receptores del ejercicio del poder, sino territorios de resistencia. Desde las huelgas de cuidados hasta las redes de aborto seguro, se configuran prácticas políticas que desafían la lógica de la acumulación a través de vínculos afectivos y comunales.

Reflexión final: Hacia una política de lo inédito viable

Si hay un hilo conductor en esta obra, es la convicción de que la Filosofía Política debe ser tan inventiva como las formas de dominación que critica. Los regímenes contemporáneos —ya sean neoliberales, neofascistas o necropolíticos— se sostienen en ficciones poderosas: la meritocracia, la seguridad nacional, la mano invisible del mercado. Desmontarlas exige más que deconstrucción: demanda

crear narrativas alternativas que, sin caer en utopías ingenuas, movilicen esperanzas concretas.

En este sentido, el libro no sólo ofrece diagnósticos, sino gestos hacia lo que Boaventura de Sousa Santos llama “epistemologías del Sur”: modos de saber que, desde los márgenes, cuestionan el universalismo eurocéntrico y proponen horizontes plurales. La imaginación democrática, las economías del cuidado y las resistencias globales pueden ser posicionados como los semilleros de esos horizontes.

Lo que se reivindica aquí no es una alternativa única, sino que, por el contrario, se posicionan una conjunción de resistencias. Frente al colapso del universalismo moderno, la tarea no es construir un nuevo centro, sino deslocalizar incluso los bordes. Pensar desde el Sur no es un gesto geográfico, sino una decisión epistemológica emancipatoria.

Empero, a través de la reflexión, incómodas preguntas emergen: ¿Cómo evitar que el desmontaje del Estado moderno reproduzca nuevas jerarquías? ¿Qué instituciones pueden sostener la creatividad democrática, pero sin politizarla ni burocratizarla? ¿Cómo articular la diversidad de luchas, que al momento se encuentran dispersas, en un proyecto contrahegemónico? Estas interrogantes no invalidan el esfuerzo crítico; por el contrario: lo vuelven más urgente.

La impronta de esta obra no es tener la última palabra respecto a Temas Clásicos y Contemporáneos de Filosofía Política, sino que se busca mantener y avivar la pregunta por lo común, particularmente en contextos de marcada fractura. Como sugiriera Marx: la tarea no es sólo interpretar el mundo, sino transformarlo.

Acerca de los autores

Abraham Godínez Aldrete. Profesor-Investigador del Departamento de Humanidades y Artes del Centro Universitario de Tonalá, Universidad de Guadalajara (UdeG). Investigador del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación. Ha escrito los libros “La noción de ser en psicoanálisis” (UACJ, 2017), “Filosofía política y subjetividad, aportaciones a una genealogía del deseo” (UdeG, 2018), “Amor romántico y muerte voluntaria, vida y obra de Manuel Acuña” (UdeG, 2020). Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato y Maestro en Psicología Clínica por la UdeG. Profesor de la Licenciatura de Historia del Arte y miembro del Núcleo Académico Básico de la Maestría en Estudios Filosóficos (UdeG). Líneas de investigación: Estudios de la producción de subjetividades en la historia de las ideas y el arte. Filosofía del psicoanálisis y la sexualidad. Psicoanalista, ejerce la práctica clínica del psicoanálisis en Guadalajara.

Correo electrónico: abraham.godinez@academicos.udg.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-7549>.

Alfonso Emmanuel Saucedo Ávila. Obtuvo el grado de licenciatura de filosofía con la tesis *La teoría del carácter en la filosofía de Arthur Schopenhauer, o la determinación del obrar humano como consecuencia del principio de razón suficiente*. Es pasante de la Maestría en Estudios Filosóficos, realizando su proyecto de investigación *De la representación a la figura. Relaciones y contrastes epistemológicos entre la filosofía de Arthur Schopenhauer y la de Ludwig Wittgenstein*. Ha tenido participaciones en congresos, coloquios y

seminarios como ponente y asistente. Laboró en proyectos de investigación en el campo de la antropología aplicada con *Bitácora social*. Formó parte de asesorías y grupos de traducción de lenguas clásicas en la comunidad universitaria. Sus áreas de interés son: Filosofía del lenguaje. Filosofía de la ciencia. Historia de la filosofía clásica alemana.

Correo electrónico: alfonso.saucedo9464@alumnos.udg.mx

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4310-6233>.

Ana Cecilia Valencia Aguirre. Profesora-Investigadora Titular “C” en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Doctora en Educación por la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e investigadores nivel II. Es profesora con perfil en el Programa de Desarrollo Profesional (PRODEP) desde 2009. Tiene 34 años como académica de la Universidad de Guadalajara y desde el año 1994 a la fecha es formadora en el nivel de posgrado en educación y humanidades de diversas instituciones nacionales e internacionales. Sus líneas de investigación son: Adolescencias en contextos socioformativos. Filosofía de la educación. Sujetos de la Educación.

Correo electrónico: cecilia.valencia@academicos.udg.mx.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5766-712X>.

Eduardo Daniel Flores López. Licenciado en filosofía y Maestrando del Departamento de Estudios Filosóficos en la Universidad de Guadalajara. Cuenta con 7 años de experiencia docente en el área de humanidades. Inició su trayectoria académica con un enfoque en los estudios semióticos para virar hacia los estudios políticos enfocados en las formas de dirección de subjetividades. Sus líneas de investigación son: La creación de subjetividades en el neoliberalismo; estudios foucaultianos; y el análisis semiótico de la cultura contemporánea.

Correo electrónico: eduardo.flores0722@alumnos.udg.mx

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-0115-3537>.

Fernando Franco Ordaz. Profesor de Asignatura “B” del Departamento de Humanidades y Sociedad de la Preparatoria no. 5 de la Universidad de Guadalajara. Maestro en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara. Tiene seis años como académico a nivel bachillerato de la Universidad de

Guadalajara y se ha desarrollado como formador titular de participantes olímpicos en filosofía a nivel estatal y nacional. De igual forma ha figurado como miembro del jurado en diversas competencias. Por otro lado, ha participado en el diseño curricular de planes de estudios de nivel bachillerato y como evaluador de libros de texto. Actualmente forma parte del comité editorial de la Revista de *Aportes Académicos* de la Preparatoria no. 5. Sus líneas de investigación son la filosofía política y ética, centrándose en el realismo político contemporáneo y el problema de la legitimidad política.

Correo electrónico: fernando.franco4384@academicos.udg.mx.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-1379-0830>.

Jorge Antonio Bárcena Reynoso. Investigador posdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona y Maestro en Filosofía por la Universidad de Guanajuato, es profesor invitado en los programas de Licenciatura en Filosofía y Maestría en Estudios Filosóficos de la UdeG, así como profesor de asignatura en el Departamento de Humanidades y Educación del ITESM. Ha publicado artículos, como “La moralidad del placer: sobre la revaloración del placer y el desarrollo moral en el hedonismo epicúreo” (Xipe totek, 2024), y capítulos de libro, como “Las posibilidades del *Übermensch*: diálogo con Jorge Manzano sobre Nietzsche” (UdeG, 2023). Sus líneas de investigación son Ética y filosofía política e Historia de la filosofía; sus áreas de interés, la ética de la virtud, la psicología moral y la filosofía política clásica.

Correo electrónico: jorge.barcena@academicos.udg.mx.

ORCID: 0000-0003-2163-0629.

José María Nava Preciado. Profesor docente titular “C” del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Licenciado en filosofía y Maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara; Doctor en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco. Cuenta con perfil deseable dentro Programa de Desarrollo Profesional (PRODEP) y es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores nivel II. Es responsable del cuerpo académico: “Adolescentes, mundo y vida”.

Correo electrónico: jose.npreciado@academicos.udg.mx.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2050-1251>.

Omar Covarrubias Añorve. Egresado de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Guadalajara, en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Actualmente es pasante de la Maestría en Estudios Filosóficos en la misma casa de estudios. En el posgrado trabaja la línea de investigación de la problemática entre lenguaje, conocimiento y las relaciones que surgen a consecuencia de presupuestos y estructuras epistemológicas heredadas en la Modernidad, labora como profesor a nivel medio superior en el Colegio de Bachilleres del Estado de Jalisco, impartiendo las materias de Ética, Filosofía y Problemas socioeconómicos de México.

Correo electrónico: omar.covarrubias9467@alumnos.udg.mx

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8878-5240>.

Oscar Fernando Carbajal Bautista. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Profesor en Universidad de Especialidades. Miembro del Colegio Profesional COMEFI desde el año 2021. Ha sido Colaborador en distintos proyectos de investigación como: *Memoria Activa por la Desaparición de Personas* en el Colegio de Jalisco en 2021; *Filosofía política y la condición de la Mujer* en 2020; y *La construcción de masculinidades desde el análisis de las narrativas de los adolescentes* en 2023, en la Universidad de Guadalajara. Actualmente es pasante de la Maestría en Estudios Filosóficos; director editorial de Revista *Isotopía*; autor de los artículos *América latina: un entorno para la moral de pirata* (Universidad de Guadalajara, 2018); y *Los contenidos teóricos en la interacción de la comunidad científica ¿Una búsqueda de credibilidad o de capital simbólico?* (Metanoia, 2025). Sus campos de interés son: filosofía política, ética, filosofía de las ciencias sociales, fenomenología y hermenéutica. <https://orcid.org/0009-0007-0856-1610>
Correo electrónico: oscar.carbajal@alumnos.udg.mx

Paris González Aguirre. Investigador en estancia postdoctoral en la Maestría en Estudios Filosóficos. Doctor en Ciencias Sociales, por el Colegio de Jalisco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel C. Se ha desempeñado en diversas instancias educativas, impartiendo materias como Problemas Sociales Contemporáneos, Epistemología de las Ciencias Sociales, Introducción a las Masculinidades, Masculinidades en la Niñez y la Juventud y Aproximaciones a los Objetos de Estudio, desde una

Perspectiva de Género. Ha impartido cursos y talleres sobre Masculinidades en instituciones como la Red de Centros de Justicia para las Mujeres y Servicios de Salud Jalisco. Sus líneas de investigación son las subjetividades, los procesos identitarios, las masculinidades no violentas y las paternidades responsables.

Correo electrónico: paris.aguirre@academicos.udg.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5363-7193>.

Roberto Abraham Reyes Cortés. *Firma como Ro Reyes Cortés.* Licenciado en Estudios Políticos y de Gobierno por la Universidad de Guadalajara y maestrante en Estudios Filosóficos en la misma casa de estudios. Actualmente desarrolla una investigación en torno al ritmo en las prácticas democráticas. Como estudiante participó en el Observatorio Político-Electoral del CUCSH de 2018 a 2020, en la línea de *partidos políticos*. Su ensayo, “*Directrices éticas del combate de la desigualdad*”, fue publicado en el libro *Educar para la sostenibilidad. La función de la Universidad en el cumplimiento de la agenda 2030*. (Acosta y Rosas Coord. 2018). Formó parte del equipo de trabajo de *FIL Pensamiento* (2019-2023), espacio que reúne pensadores(as) y actores políticos(as) y de la sociedad civil en el marco de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara. Ha presentado ponencias en congresos de ciencia política y de filosofía. Sus líneas de interés son las prácticas políticas, las teorías democráticas y la dimensión sensible de lo político.

Correo electrónico: roberto.reyes5782@alumnos.udg.mx.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-1038-8242>.

Rodrigo López Torreblanca. Obtuvo el grado de licenciatura de filosofía con la tesis *Libertad e impulso de juego en Friedrich Von Schiller*. Es pasante de la Maestría en Estudios Filosóficos, realizando su proyecto de investigación *Vox, más allá del fascismo/posfascismo un análisis del partido desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel*. Ha tenido participaciones en congresos, coloquios y seminarios como ponente y asistente. Laboró en proyectos de investigación en el campo de la estética y la historia de la filosofía alemana del siglo XVIII. Formó parte de asesorías y grupos de investigación en la filosofía social de Karl Marx y en la filosofía de la liberación latinoamericana, así como en la teoría decolonial. Sus áreas de interés son: Filosofía

política, Filosofía social, Filosofía de la liberación, Pensamiento decolonial/ poscolonial y Crítica a la Modernidad Colonial.

Correo electrónico: rodrigo.lopez9917@alumnos.udg.mx

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5411-703X>.

Satriani Durán Vázquez. Es profesor de la División de Estudios Jurídicos del Centro Universitario de la Ciénega de la Universidad de Guadalajara. Ha trabajado como asistente de investigación en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de esta misma casa de estudios. Es Licenciado en Derecho, Licenciado en Filosofía, Maestro en Estudios Filosóficos y estudiante del Doctorado en Derecho. Sus líneas de investigación y docencia están relacionadas con la filosofía política, filosofía del derecho, metodología de la investigación y los derechos humanos. Asimismo, es autor de libros de poesía y narrativa breve.

Correo electrónico: satrianiduran665@gmail.com

ORCID: 0009-0005-8973-5154

*Disertaciones sobre temas clásicos y
contemporáneos de filosofía política.*

Se terminó de editar en octubre de 2025 en
los talleres Kerigma Artes Gráficas
Leandro Valle 991, Zona Centro, C.P. 44100
Guadalajara, Jalisco, México.

Tiraje: 1 ejemplar.

Corrección y diagramación: Kerigma Artes Gráficas

El presente libro reúne nueve trabajos elaborados por un grupo de estudiantes y profesores de la Maestría en Estudios Filosóficos. Una de las preocupaciones centrales de los autores es la pesquisa a partir de problemas relacionados con la Filosofía Política, disciplina que interpela el pensamiento y convoca a abordar de manera crítica y reflexiva los problemas políticos desde el diálogo entre autores clásicos y contemporáneos.

En esta interlocución dialógica, vemos cómo los abordajes de los problemas de la filosofía política se transforman, resignifican y al mismo tiempo perviven; por tanto, siguen latentes las grandes preguntas del pasado tratadas desde los problemas del presente: ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la democracia? ¿Por qué las dictaduras? ¿Qué es el poder? ¿Cómo poder vivir en comunidad? ¿Qué es Estado? ¿Qué lo legitima? ¿Qué son las leyes? Cuestiones que no nos conducen solo a ideas abstractas, sino a principios para repensar las formas de vivir e interactuar con responsabilidad y compromiso, a la vez, conllevan a la necesidad de resignificar e imaginar las instituciones y a seguir alimentando nuevas utopías que nos permitan avanzar para lograr un mundo más justo, habitable y hospitalario.