

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

No. 6

Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas
Pregrado en Ciencias Políticas



CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

No. 6

Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas
Pregrado en Ciencias Políticas





Juan Luis Mejía Arango
Rector

Julio Acosta Arango
Vicerrector

Hugo Alberto Castaño Zapata
Secretario General

Jorge Alberto Giraldo Ramírez
Decano Escuela de Ciencias y Humanidades

Santiago Leyva Botero
Jefe del Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas

Alejandra Ríos Ramírez
Jefa del pregrado en Ciencias Políticas

Alejandra Ríos Ramírez
Editora académica

Mateo Navia Hoyos
Corrector

ISSN: 2389-9840

Portada:

Mauricio Arroyave Salazar

Diseño, diagramación e impresión

Pregón S.A.S.

Medellín,
Octubre de 2014

Universidad EAFIT

Misión

La Universidad EAFIT tiene la Misión de contribuir al progreso social, económico, científico y cultural del país, mediante el desarrollo de programas de pregrado y de postgrado –en un ambiente de pluralismo ideológico y de excelencia académica– para la formación de personas competentes internacionalmente; y con la realización de procesos de investigación científica y aplicada, en interacción permanente con los sectores empresarial, gubernamental y académico.

Valores Institucionales

Excelencia:

Calidad en los servicios ofrecidos a la comunidad
Búsqueda de la perfección en todas nuestras realizaciones
Superioridad y preeminencia en el medio en el que nos desenvolvemos

Tolerancia:

Generosidad para escuchar y ponerse en el lugar del otro
Respeto por las opiniones de los demás
Transigencia para buscar la conformidad y la unidad

Responsabilidad:

Competencia e idoneidad en el desarrollo de nuestros compromisos
Sentido del deber en el cumplimiento de las tareas asumidas
Sensatez y madurez en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas

Integridad:


Probidad y entereza en todas las acciones
Honradez o respeto de la propiedad intelectual y de las normas académicas
Rectitud en el desempeño, o un estricto respeto y acatamiento de las normas

Audacia:

Resolución e iniciativa en la formulación y ejecución de proyectos
Creatividad y emprendimiento para generar nuevas ideas
Arrojo en la búsqueda de soluciones a las necesidades del entorno

CONTENIDO

Presentación	7
<i>Santiago Leyva</i>	
Introducción	9
<i>Alejandra Ríos</i>	
I. Ciencia política	13
El concepto de accountability: una mirada desde la Ciencia Política	15
<i>Alejandro Cortés Arbeláez</i>	
Una mirada a la utilidad del método experimental en la ciencia política	26
<i>Juliana Toro Henao</i>	
II. Gobierno y políticas públicas.....	37
¿Merecemos algo? Reflexiones acerca del “qué” y el “quién” en el debate sobre justicia social	39
<i>Cristian Camilo Moreno García</i>	
Sistema electoral y sistema de partidos colombianos: ¿Cambios para la democracia o mecanismos del mantenimiento? Historia de un reformismo cíclico y coyuntural	46
<i>Jorge Iván Marín Tapiero</i>	
La violencia como un caso de injusticia: La Estrategia Prevenir es Mejor	55
<i>María Aristizabal</i>	
Los atributos de comunidad como potenciadores de la inclusión y la pertenencia política: El caso de la política pública de desplazamiento en Medellín	65
<i>Claudia Mejía Betancur</i>	



III. Filosofía y teoría política	79
El concepto de ideología en la configuración del discurso político	81
<i>Giovany Areiza Madrid</i>	
La ética materialista en el utilitarismo	91
<i>Juliana Rodríguez Cano</i>	
La sociedad de masas y el “antiindividuo”: Un ambiente propicio para el establecimiento del totalitarismo	102
<i>Juan Pablo Trujillo Urrea</i>	
Cristianismo, filosofía moral cristiana y política.....	111
<i>Pablo Correa Pinto</i>	
La comunidad como presupuesto moral	119
<i>Laura Fuentes y María Camila Suárez</i>	

PRESENTACIÓN


Santiago Leyva Botero

Octubre de 2014

Este año el Pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT está celebrando 10 años de existencia, los *Cuadernos de Ciencias Políticas* también llegan a su sexto año. Ambas conmemoraciones dan cuenta del compromiso por materializar las habilidades de nuestros politólogos por medio del ejercicio habitual del acto de la escritura y del análisis fundamentado. Además, el hecho de comprometernos a publicar unos cuadernos que no puntúan en los índices y ránquines que hoy caracterizan la vida académica universitaria, deja ver un compromiso con la formación rigurosa a nivel de pregrado que va más allá de los afanes del mercadeo.

Nuestra intención ha sido crear una cultura académica meritocrática en la que los mejores trabajos de cualquier materia se puedan presentar a un concurso público, para que luego de un primer filtro realizado por profesores que evalúan los trabajos sin ver los nombres de los estudiantes, se pase a un evento público de socialización en el que por dos días agitados se presentan una docena o más de estudiantes en rondas de 20 minutos. Más allá de los procedimientos formales, creemos que este esfuerzo ha sido clave para movilizar un interés colectivo entre nuestros estudiantes por la reflexión escrita y por la cultura académica crítica. Esto se ha notado claramente en los buenos resultados obtenidos en los últimos años en las pruebas Saber Pro y en el desarrollo de una competencia analítica y de escritura que ya hoy conforma el sello visible de nuestros egresados.

Por otro lado, también es notable con esta sexta edición cómo ha ido alcanzando fuerza en nuestros estudiantes cada vez más un perfil disciplinar en Ciencia Política. Al revisar los más de 50 trabajos originales escritos por estudiantes desde segundo hasta último semestre en los últimos seis años, se puede ver claramente cómo se han ido abriendo camino los temas sobre política pública, partidos políticos, régimen político, análisis parlamentarios e incluso métodos cuantitativos en Ciencia Política; esto sin abandonar la que ha sido la línea “clásica” de los *Cuadernos de Ciencias Políticas*: Teoría y filosofía política.



Esta diversidad es claramente muestra de nuestro compromiso por adoptar los postulados que formaron la Ciencia Política como disciplina moderna, sin perder sus fuertes vasos comunicantes con los muchos siglos de historia de la filosofía política. Creemos que en este aspecto, esta sexta edición es el mejor reflejo ya no de lo que queremos ser como escuela de formación de politólogos, sino lo que somos. ¡Qué mejor que los textos de nuestros estudiantes para mostrarle a toda la comunidad académica lo que hemos alcanzado en estos diez años de avances en el proceso de consolidación de nuestro pregrado!

Introducción

Alejandra Ríos Ramírez


Octubre 2014

Como es usual, cada año desde el pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT, entregamos a la comunidad universitaria y académica nuestra publicación de estudiantes *Cuadernos de Ciencias Políticas*. Esta publicación en su versión número seis, ofrece los textos elaborados por estudiantes de nuestra carrera, pero también, por aquellos que cursan pregrados en ciencia política en otras universidades de la ciudad; adicionalmente, incluye contribuciones de dos politólogas de la Universidad EAFIT. También, como es usual hace varios años, en esta publicación se presentan los textos de aquellas personas que fueron ganadoras del concurso de ensayo convocado por el Comité de Estudiantes de Ciencias Políticas (CEP-OE) en 2013, y de los ganadores de la convocatoria del VI Coloquio de estudiantes de Ciencias políticas organizado por el pregrado de nuestra Universidad.

Las áreas temáticas sobre las cuales está construida la publicación son las siguientes: Ciencia política, gobierno y políticas públicas, y filosofía y teoría política.

El primer texto del área de Ciencia política es el presentado por Alejandro Cortés Arbeláez y se titula “El concepto de accountability: una mirada desde la Ciencia Política”. Este texto es producto del pequeño proyecto de investigación “Rendición de cuentas: una aproximación conceptual desde la Ciencia Política y la Filosofía Política” llevado a cabo dentro del semillero “Legislación y política” y financiado por la dirección de investigación de la Universidad EAFIT. En este texto, el estudiante aborda el accountability tanto desde su dimensión conceptual como procedimental, con el propósito de esclarecer la importancia de la rendición de cuentas en el fortalecimiento de las democracias contemporáneas.

“Una mirada a la utilidad del método experimental en la ciencia política” es el texto escrito por la estudiante Juliana Toro Henao. Mediante su contribución, la estudiante presenta la utilidad que para la ciencia política comporta el uso de métodos experimentales provenientes de las ciencias sociales. Esta articulación, afirma la autora, enriquecería los análisis y, en consecuencia, las soluciones a los problemas complejos a los que se enfrenta la ciencia política.



Para el área temática de Gobierno y políticas públicas tenemos en primer lugar, el texto escrito por Cristian Camilo Moreno García, titulado “¿Merecemos algo? Reflexiones acerca del “qué” y el “quién” en el debate sobre justicia social”. El artículo aborda la controvertida temática de la justicia distributiva, poniendo el énfasis en la noción de mérito, para con ello, discutir qué merecen las personas y quién cuenta como sujeto de la distribución.

En segundo lugar, ofrecemos el texto Jorge Iván Marín Tapiero, estudiante de ciencia política de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. El texto “Sistema electoral y sistema de partidos colombianos: ¿Cambios para la democracia o mecanismos del mantenimiento? Historia de un reformismo cíclico y coyuntural”, aborda las consecuencias de las reformas políticas en Colombia desde el Frente Nacional en el sistema de partidos colombiano. Lo anterior con el fin de vislumbrar, si tales reformas han logrado alcanzar un fortalecimiento de los partidos políticos o, si por el contrario, tal consolidación es todavía una meta por alcanzar.

“La violencia como un caso de injusticia: La estrategia Prevenir es Mejor” de la politóloga María Aristizabal, emprende la tarea de analizar este programa, trazado en la línea 3 del Plan departamental de desarrollo de Antioquia 2011-2015. Con su análisis, Aristizabal sostiene que esta estrategia, en contraste con otras implementadas en el pasado, aborda la violencia como un problema de injusticia social, y por lo mismo, enfatiza en la intervención de los entornos correspondientes para evitar la violencia futura.

El último texto que compone el área temática de gobierno y políticas públicas es el elaborado por la también politóloga de la Universidad EAFIT, Claudia Mejía Betancur. En el escrito “Los atributos de comunidad como potenciadores de la inclusión y la pertenencia política: El caso de la política pública de desplazamiento en Medellín”, Mejía, a partir de la evidencia de que Medellín es una de las ciudades con mayor número de recepción y expulsión de desplazados, aborda el desplazamiento como un problema de justicia distributiva en su dimensión política. Esto es, la injusticia no solo es económica y social sino también política, pues las personas en situación de desplazamiento ven vulnerados sus derechos de participación política al no ser incluidos como actores activos en la construcción de las políticas públicas que los conciernen directamente.

Para el área de filosofía y teoría política tenemos cinco contribuciones. La primera de ellas es la Giovany Areiza Madrid titulada “El concepto de ideología en la configuración del discurso político”. Giovany Areiza, estudiante de ciencia política de la Universidad de Antioquia, aborda analíticamente el concepto de ideología, con el propósito de llamar la atención sobre la polisemia del mismo. Exponiendo el uso débil, fuerte y despectivo del concepto de ideología, el estudiante presenta su gran importancia en la construcción de los discursos políticos contemporáneos que, finalmente, tienen fuertes impactos en la configuración de lo social.

“La ética materialista en el utilitarismo” de Juliana Rodríguez Cano, es la segunda contribución a esta área temática. Tomando como punto de partida la pregunta por el me-

canismo del comportamiento humano, pregunta esta fundante de la filosofía moral, la estudiante aborda las respuestas que desde el utilitarismo se han ofrecido, rescatando el profundo sentido materialista que a esta postura subyace. Esto es, la búsqueda por el bienestar y la felicidad material aleja al utilitarismo de una comprensión metafísica o religiosa de la moral.

Juan Pablo Trujillo Urrea presenta el tercer texto sobre teoría y filosofía política, abordando la siempre relevante cuestión de la libertad frente al poder. “La sociedad de masas y el “anti-individuo”: Un ambiente propicio para el establecimiento del totalitarismo”, propone una reconstrucción de la noción de totalitarismo para contrastarla tanto con la noción de “anti-individuo” como con la de “sociedad de masas”. Todo lo anterior, con el fin de mostrar que la configuración de la subjetividad mediante determinadas técnicas políticas, puede hacer emerger un individuo moldeado para el establecimiento de un régimen totalitario.

Cristianismo y filosofía moral cristiana no son lo mismo; aunque proviniendo ambas de la misma fuente, el ejercicio filosófico por diferenciarlas contribuye a una comprensión más amplia de la importancia de los valores religiosos para la política y la moral. Es de acuerdo a lo anterior que, Pablo Correa Pinto, con su texto “Cristianismo, filosofía moral cristiana y política” pone en evidencia que la moral cristiana y el universalismo que va anejo a ella, permiten trazar un hilo transversal a toda la filosofía política occidental.

Laura Fuentes y María Camila Suárez ofrecen su texto “La comunidad como presupuesto moral”. En él, las estudiantes abordan la importancia de la noción de comunidad en el pensamiento comunitarista de Hegel y la lectura que de él hace Alasdair McIntyre. Desde ambas perspectivas el escrito se enfoca en recuperar la importancia de lo común para la configuración de las comunidades, en virtud de lo cual, la vinculación ética pueda ser el aglutinante de un conjunto de seres humanos que estén unidos por algo más fuerte que el mero interés individual.

Finalizamos la introducción a la versión número seis de Cuadernos de Cuadernos de Ciencias Políticas invitando a nuestros lectores a que continúen informándose sobre los temas que suscitan interés y debate dentro de nuestros claustros y fuera de ellos. También, invitamos a los estudiantes interesados a que participen activamente en las convocatorias que ofrecemos desde el pregrado; convocatorias que no son otra cosa que la búsqueda de consolidación de un espacio mediante el cual sigamos fortaleciendo nuestra comunidad académica.

I

Ciencia política

El concepto de *accountability*: una mirada desde la Ciencia Política¹

Alejandro Cortés Arbeláez

Estudiante de Ciencias Políticas y de Derecho de la Universidad EAFIT

Introducción: la pertinencia de un análisis conceptual

Como argumenta Guillermo O'Donnell, en las organizaciones políticas existe una contradicción entre la necesidad de otorgar poder a los decisores políticos, para que puedan llevar a cabo sus funciones con cierto nivel de efectividad, y el peligro que se genera al correr el riesgo de dar excesivo poder a quienes han de tomar decisiones que nos afectan a todos (Cfr. O'Donnell, 2004: 13-15). Así, el dilema consiste en que nuestros representantes deben tener suficiente margen de acción para llevar a cabo la difícil tarea de gobernar, pero es necesario evitar que estos alcancen tal poder, que el mismo se haga imposible de contener.

Frente a esta disyuntiva, las democracias contemporáneas han intentado establecer un balance mediante lo que se conoce como mecanismos de *accountability*. Si bien este término es relativamente nuevo, expresa una vieja preocupación de los pensadores de la política: ¿de qué manera podemos ponerle frenos al poder político? Por ello, Andreas Schedler explica que:

Comenzando con los filósofos antiguos, los pensadores políticos se han preocupado de cómo mantener el poder bajo control [...] Hoy, es el término *accountability* el que expresa la demanda continua de revisión y supervisión, de vigilancia y constreñimientos institucionales al ejercicio del poder. (Versión original en inglés, traducción propia). (Shedler, 1999: 13).

El *accountability*, entendido como “rendición de cuentas”, se configura como un aspecto fundamental de nuestra vida democrática, ya que cada vez más se habla en nuestras so-

1 Este ensayo es resultado parcial de la investigación “Rendición de cuentas: Una aproximación conceptual desde la Ciencia Política y la Teoría Política”, desarrollada al interior del semillero de investigación “Legislación y política”, adscrito al programa Antioquia Visible, perteneciente al Centro de Análisis Político de la Universidad EAFIT. Agradezco a los profesores Alejandra Ríos y Felipe Piedrahita por sus orientaciones metodológicas y sustantivas en la elaboración de este ensayo. También a las estudiantes Camila Suárez y Laura Fuentes por el trabajo conjunto que hemos realizado al interior del semillero.

ciudades de la necesidad de que se dé una mayor rendición de cuentas por parte de los políticos.² A pesar de esto, cuando se revisa la literatura en torno al tema, puede verse que no existe un total consenso en torno al significado de este concepto. Por ello Schedler señala que: “Debido posiblemente a su relativa novedad, la rendición de cuentas circula en la discusión pública como un concepto poco explorado, con un significado evasivo, límites borrosos y una estructura interna confusa” (Schedler, 2008: 9).

Esta falta de claridad conceptual resulta sumamente grave a la hora de demandar, y de buscar ofrecer, una mayor rendición de cuentas, pues si no está claro qué es la rendición de cuentas, ¿cómo podemos entonces exigirla? ¿Sabemos realmente qué es lo que queremos? Por ello, en este texto buscaremos clarificar conceptualmente el significado de *accountability* a través de cuatro pasos diferentes. Primero, analizaremos la estructura interna del concepto del que se habla, es decir, buscaremos clarificar cuáles son los elementos que componen el *accountability*; en segundo lugar, construiremos una tipología de las clases de *accountability* existentes; tras esto, explicaremos de qué manera se relacionan entre sí los distintos tipos de *accountability*. Por último, y para concluir, haremos una breve referencia a la importancia que el *accountability* tiene para el desarrollo y funcionamiento de las democracias contemporáneas.

La estructura interna del *accountability*

En términos básicos, puede decirse que el *accountability* está compuesto por dos elementos esenciales: 1) el *answerability*,³ y 2) el *enforcement*.⁴ Analicémoslos por separado.

Answerability. El componente de *answerability* hace referencia a una situación en la que los funcionarios públicos están obligados a dos cosas: i) Informar sobre las decisiones que toman, y ii) explicar y justificar por qué deciden de la manera como lo hacen. Así, para que pueda desarrollarse el *accountability* es necesario que la ciudadanía pueda saber qué es lo que están haciendo quienes toman decisiones políticas de importancia, pero no es suficiente con que se divulgue qué es lo que se está haciendo, sino que también se requiere que se expliquen y deliberen con la ciudadanía los motivos que llevaron a la

2 Debe señalarse que no todos consideran los términos *accountability* y rendición de cuentas como equivalentes. Así, Hernández y Arciniegas, siguiendo a Schedler, explican que cuando se habla de rendición de cuentas generalmente se entiende que quien rinde cuentas lo hace de manera voluntaria: se trata de una especie de acto pulcro de un representante virtuoso. En cambio, la noción de *accountability* no implica que quien informe y justifique de su proceder lo haga simplemente por voluntad propia, sino que por el contrario, el concepto de *accountability* involucra la obligatoriedad de rendir cuentas (Cfr. Hernández & Arciniegas, 2011: 25). Sin embargo, en aras de simplificar la argumentación de este texto, mantendremos aquí un uso equivalente entre el término *accountability* y el término rendición de cuentas.

3 Algunos autores traducen al castellano el término *answerability* como *responsabilidad*, sin embargo, mantendremos aquí, en buena parte por cuestiones estéticas, la expresión anglosajona.

4 El término *enforcement* hace referencia a la posibilidad que se tiene de imponer sanciones a los funcionarios públicos que no cumplan con sus deberes y obligaciones. Algunos autores lo traducen como *sanción*; sin embargo, consideramos esta traducción inadecuada, pues puede llevar a pensar que el término *enforcement* implica una sanción ya establecida y aplicada, y esto no es así, pues, como ya se dijo, hace referencia a la posibilidad de imponer una sanción en caso de que sea necesario.

toma de una decisión en uno u otro sentido, pues se parte de la idea de que el poder público debe estar sujeto a la lógica del razonamiento público (Cfr. Schedler, 1999: 15).

Así, podemos afirmar que el *answerability* hace referencia tanto a la “dimensión informativa” –informar, dar datos, ‘narrar en público’– como a la dimensión argumentativa –explicar, dialogar, escuchar– de la rendición de cuentas, y presupone obligación y responsabilidad de los funcionarios de acatar y ejercer estas dos funciones” (Hernández & Arciniegas, 2011: 25).

Enforcement. La información y la transparencia en el accionar de quienes ocupan cargos estatales son elementos necesarios, pero no suficientes para que se dé el *accountability*. En efecto, se considera que el *accountability* requiere de otro componente vital para desarrollarse: la posibilidad de que los funcionarios públicos sean objeto de sanción en caso de que incumplan con sus deberes y funciones, es decir, el *enforcement*.


Schedler explica que la importancia del *enforcement* reside en que la posibilidad de ser objeto de sanciones sirve como un incentivo que lleva a quienes ocupan posiciones de poder a pensarlo dos veces antes de incurrir en actos de corrupción o abusos de poder, por temor al castigo que sobre ellos pueda recaer. Por ello, sin la posibilidad de aplicar sanciones, difícilmente puede hablarse de *accountability*.

[P]ara que las reglas sean efectivas, estas deben estar acompañadas de mecanismos de monitoreo que prevengan que la eventual violación de las reglas pase desapercibida (la función informativa del *accountability*). Pero también deben contar con mecanismos de *enforcement* que sirvan como incentivo al impedir que los actos deshonestos queden sin castigo (la dimensión de *enforcement* del *accountability*) [...] a menos de que haya alguna forma de castigo para abusos demostrados de la autoridad, no hay imperio de la ley ni *accountability*. (Versión original en inglés, traducción propia). (Schedler, 1999: 16-17).

Una tipología del *accountability*

En términos generales, el *accountability* se divide en dos tipos básicos: vertical y horizontal. Se entiende que mientras el primero hace referencia a una relación de control que se da desde la sociedad hacia el Estado, el segundo nos remite a relaciones de control entre instituciones del Estado. En la práctica, estos dos tipos de *accountability* se interrelacionan, pero analíticamente conviene tratarlos de manera separada para dejar más claro a qué refiere cada uno.

Accountability vertical-electoral. Un tipo importante de *accountability* vertical es el electoral, pues se considera las elecciones como un mecanismo mediante el cual la sociedad puede controlar a quienes ocupan posiciones de poder dentro del aparato estatal. Así, se señala que los ciudadanos, al expresarse en las urnas, están emitiendo un juicio sobre las acciones pasadas de quienes hasta ahora venían ocupando cargos de elección popular. Por ello, quienes ostentan cargos de poder buscarán hacer buen uso de este, para que la ciudadanía en las siguientes elecciones se vea motivada a votar por ellos o por sus copartidarios.



En teoría, las elecciones en las democracias representativas aseguran la *accountability electoral* a través de la competencia viva entre candidatos y de cuidadosas e informadas decisiones de los electores. [...] Quienes interpretan las elecciones como ‘rendición de cuentas’, consideran que éstas sirven para reclamarle al gobierno sus acciones del pasado. En la medida en que el gobierno anticipa el juicio del electorado, se siente presionado a escoger políticas que serán legítimas para los ciudadanos y podrán contar así con el juicio favorable de los ciudadanos en las próximas elecciones (Hernández, 2006: 70-71).

A pesar de la importancia del *accountability* electoral, este presenta varias insuficiencias a la hora de funcionar como instrumento efectivo de control político. Principalmente, cabe señalar que la asimetría en la información y los problemas de comunicación que caracterizan la relación entre representantes y representados dificultan la efectividad de las elecciones como mecanismo de *accountability*. En efecto, se hace claro que un déficit de *accountability* se produce fácilmente si aceptamos que, como señala Downs, “los partidos no siempre saben exactamente lo que los ciudadanos desean. [...] [L]os ciudadanos no siempre saben lo que el gobierno o su oposición ha hecho, está haciendo o debería estar haciendo” (Downs, 1992: 98).

Lo anterior nos lleva a concluir, siguiendo a O’Donnell (Cfr. 1998: 112), que la efectividad de las elecciones para asegurar el *accountability* vertical es incierta, y que “un rasgo de las democracias representativas contemporáneas [...] es la escasa efectividad de la *accountability* electoral” (Hernández, 2006: 70).

Debido precisamente a este déficit del *accountability* electoral, resulta de suma importancia que el control del poder de los funcionarios estatales no dependa únicamente de las elecciones periódicas que se realizan en cualquier régimen democrático; por ello, cobra relevancia la noción de *accountability* horizontal.

Accountability horizontal. Este tipo de *accountability* nos remite a la idea de que debe ser el Estado el que se controle a sí mismo, pues consiste en que sean las mismas instituciones del Estado las que se encarguen de vigilar el accionar de otros órganos estatales. De acuerdo con esto, O’Donnell define el *accountability* horizontal como:

La existencia de agencias estatales que tienen autoridad legal y están fácticamente dispuestas y capacitadas (*empowered*) para emprender acciones que van desde el control rutinario hasta sanciones penales o incluso *impeachment*, en relación con actos u omisiones de otros agentes o instituciones del estado que pueden, en principio o presuntamente, ser calificados como ilícitos (O’Donnell, 2004: 12).

En primer lugar, una subclase de este tipo de *accountability* es lo que O’Donnell denomina *accountability horizontal de balance*, que se desarrolla cuando una institución estatal reacciona contra otra buscando evitar que esta se inserte en su jurisdicción o usurpe sus funciones.

Esto ocurre en los Estados modernos debido a que, a pesar de que en sus ordenamientos institucionales se le atribuyen funciones diferentes a cada institución, es común que las mismas se superpongan. Es decir, aunque las instituciones son independientes unas de otras, “en el sentido de que cada una tiene bases separadas de autoridad, no están del

todo separadas en cuanto a sus funciones. Ellas necesitan cooperar entre sí con el fin de cumplir sus tareas. Sus funciones, en resumen, se superponen” (Crisp & Shugart, 2005: 95).

Debido a esta constante interacción funcional entre las instituciones del Estado, todas estarán alerta para evitar que alguna invada terreno que consideran propio. Conforme a esto, O'Donnell explica que:


Algunas [...] relaciones intraestatales [...] se originan en que una institución dada considera que otra ha sobrepasado ilegalmente su propia jurisdicción y transgredido la de la primera (o de una tercera, según los casos). Cuando se trata de una situación de este tipo, estamos frente a un caso de *accountability* horizontal de balance. La denomino de esta manera porque esta clase de AH [Accountability Horizontal] es ejercida por alguno de los grandes poderes (ejecutivo, legislativo o judicial) a los que las Constituciones contemporáneas intentan aproximadamente balancear (O'Donnell, 2004: 21).

Aunque este tipo de *accountability* horizontal es de suma importancia, es problemático el hecho de que se trata de un mecanismo puramente reactivo: por lo general, una institución solo reaccionará contra los abusos cometidos por otra agencia estatal si es invadida su propia jurisdicción. Sin embargo, existe otro tipo de *accountability* horizontal que sirve como complemento al modelo de balance: lo que se conoce como *accountability horizontal asignada*.

Este término hace referencia a la existencia de una serie de órganos estatales que, a diferencia de las instituciones de balance, no ejercen un control político reactivo basado en la superposición y posible usurpación de funciones, sino que están dirigidos funcionalmente a vigilar que otros organismos del Estado no traspasen los cauces institucionales que les limitan. Puesto que su función principal es vigilar otras instituciones estatales, a las agencias asignadas se les facilita canalizar todos sus esfuerzos y recursos en aras de asegurar el efectivo control de las instituciones a las que deben vigilar.

Además, vale la pena resaltar que este tipo de *accountability* tiene un carácter menos político y más legalista que el de las agencias de balance, pues más que fijarse en las consecuencias políticas de una decisión, se preocupa porque en el proceso de toma de la misma hayan sido respetados los procedimientos legales establecidos para ello. Debido a su carácter legalista, es ideal que los directivos de estas agencias no tengan intereses políticos, sino que sean funcionarios con altos conocimientos técnicos, expertos en los temas que maneja cada agencia, y que sean seleccionados mediante criterios *meritocráticos*. Esto evita que las agencias asignadas sean instrumentalizadas y usadas como medios a través de los cuales se extienda la lucha política y partidista (Cfr. Peruzzotti, 2008: 14).

Como puede notarse, las agencias asignadas permiten superar algunos de los problemas que se presentan con las agencias de balance, pues “el imperativo de profesionalización y de actualización técnica [que] está siempre presente en este tipo de instituciones” (Ibid) les permite realizar un mejor control de las instituciones y funcionarios a los que deben vigilar. Sin embargo, esto no significa que las agencias asignadas deban reemplazar a las de balance; más bien, lo ideal es que ambos tipos de agencias actúen de manera cooperativa en aras de mejorar la calidad de la democracia (Cfr. O'Donnell, 2004: 22).



Control vertical más allá del período electoral. El accountability societal. Como vimos más arriba, el *accountability* vertical–electoral es incapaz por sí solo de encargarse del control de los políticos. Esto no quiere decir, sin embargo, que el papel de la sociedad civil en el desarrollo del *accountability* sea únicamente el de votar periódicamente en las elecciones, y que el resto de asuntos en torno al control de los políticos deban dejarse en manos de las agencias horizontales.

Smulovitz y Peruzzotti caracterizan un tipo de *accountability* vertical, no electoral, al que denominan *accountability societal*. Mediante este término designan una multiplicidad de acciones, como movilizaciones sociales de protesta y denuncia ante los medios de comunicación, que tienen lugar en la sociedad civil, y cuyo objeto es “reparar, impedir y/o sancionar acciones, y a veces omisiones, de individuos electos en cargos nacionales o subnacionales, así como de funcionarios estatales no electos, también nacionales o subnacionales” (O’Donnell, 2004: 24).

El *accountability societal* presenta ciertas características que le dan gran relevancia como complemento del *accountability* electoral. Así, es necesario tener en cuenta que las elecciones permiten a la ciudadanía sancionar o premiar únicamente el conjunto de acciones llevadas a cabo por un gobierno o grupo político en el poder. En efecto, al votar, el ciudadano ha de llevar a cabo un juicio macro, debe ponderar si lo que hizo y dejó de hacer el gobierno en un determinado periodo fue en general bueno o malo.

A diferencia de lo anterior, el *accountability societal* permite a la ciudadanía movilizarse en contra de medidas específicas llevadas a cabo por el gobierno, sin necesariamente manifestarse en contra de otras políticas gubernamentales que considere adecuadas. Por ello, “[a] diferencia de los mecanismos electorales, los societales no son instrumentos [...] para evaluar el paquete entero de las políticas gubernamentales. Aunque son más demandantes en términos de esfuerzos participativos, ellos permiten un control selectivo”. (Versión original en inglés, traducción propia). (Smulovitz & Peruzzotti, 2000: 151).

Respecto de este tipo de *accountability*, cabe por último señalar que el mismo es un punto en el que se entrecruzan el *accountability* horizontal y el *accountability* vertical. Esto debido a que el *accountability societal* no se desarrolla únicamente por medios extrainstitucionales, sino que también se canaliza a través de las instituciones del Estado. En efecto, este tipo de *accountability* se caracteriza, entre otros, por la existencia de una serie de asociaciones no públicas, pertenecientes a la sociedad civil, que tienen como objetivo monitorear las acciones de los órganos del Estado, y activar los mecanismos horizontales de control cuando se considere que una determinada institución está actuando ilegalmente.

Sobre las relaciones entre los distintos tipos de *accountability*

En el apartado anterior, relativo al *accountability* societal vertical, pudimos ver de qué manera pueda darse una relación de complementariedad entre el *accountability* vertical y el *accountability* horizontal. Sin embargo, las relaciones entre estos dos tipos de *accountability* no son siempre tan pacíficas; por el contrario, esta relación puede ser de tipo conflictivo.

El dinamismo de las poliarquías: la dimensión conflictiva de la relación entre accountability vertical y horizontal. O'Donnell explica que en las poliarquías (entendidas, según el politólogo argentino, como «democracias realmente existentes») contemporáneas confluyen y conviven tres tradiciones políticas diferentes: la liberal, la republicana y la democrática. Cada una de estas tradiciones tiene una serie de principios y valores centrales, que constituyen el núcleo fundamental de cada una de ellas. El problema reside en que, si bien las poliarquías son producto de la confluencia de estas tres tradiciones, los valores centrales de cada una chocan, por lo menos parcialmente, con los valores centrales de las otras. Así, estas tradiciones:

Han convergido en las instituciones y en cierta medida en la práctica de las poliarquías modernas [...] [E]sta convergencia es parcialmente contradictoria, en el sentido en que algunos de los principios básicos de estas corrientes son inconsistentes con los de las otras. Esta inconsistencia le da a las poliarquías [...] su dinámica exclusiva y sus características abiertas. (Versión original en inglés, traducción propia). (O'Donnell, 1999: 31).

La preocupación central del liberalismo consiste en buscar una manera en que se asegure la protección de una serie de derechos individuales considerados inalienables y sagrados; por ello, postula que cada individuo debe tener una esfera privada de acción que ningún poder debe tener la facultad de vulnerar, pues es en este ámbito privado donde puede desarrollarse la excelencia humana. El republicanismo a su vez considera que no es en la esfera privada, sino en la esfera pública donde los hombres pueden desarrollarse plenamente; por ello, considera que los miembros más valiosos de la sociedad deben dedicarse, no a los negocios privados, sino a los enaltecedores asuntos públicos.

La tradición democrática, en cambio, rechaza la tajante distinción entre esfera pública y esfera privada que sostienen tanto el liberalismo como el republicanismo. No considera que deba haber unos hombres públicos virtuosos que dirijan los asuntos comunes, una élite política dedicada completamente a las cuestiones públicas, ni tampoco se preocupa demasiado por proteger una sagrada esfera privada de los individuos. Por el contrario, esta tradición considera que sobre las cuestiones públicas debe decidir la comunidad entera, entendida esta no como una suma de individuos, sino como una totalidad política con un poder decisorio ilimitado.

[L]a tradición democrática ignora estas distinciones. Aquellos que participan en el proceso de toma de decisiones colectivas no pertenecen a una élite virtuosa y no renuncian al desarrollo de una vida privada activa. Además, como Sócrates y otros señalaban, el *demos* tiene un derecho absoluto para decidir en cualquier sentido sobre todo tipo de asunto. [...] [L]a tradición puramente democrática es monista, rechaza tanto la versión liberal como republicana de la distinción entre la esfera pública y privada. La democracia en este sentido estricto no comparte la insistencia republicana de que aquellos que ocupen responsabilidades públicas deban ser particularmente virtuosos y deban estar dedicados únicamente a la vida pública; mejor: los procedimientos más característicos de la democracia, rotación o selección por sorteo, presuponen que todos los ciudadanos están igualmente calificados para el ejercicio de estos cargos. Tampoco comparte la democracia la convicción del liberalismo de que existan derechos privados o individuales que

se impongan como barreras a las decisiones del *demos*. (Versión original en inglés, traducción propia). (O'Donnell, 1999: 113-114).

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esta discusión sobre tradiciones políticas con la cuestión del *accountability*? La respuesta puede elucidarse al tener en cuenta que, dependiendo de la fuerza que en una determinada poliarquía tenga cada una de estas tradiciones, tendrá más importancia o el *accountability* vertical o el *accountability* horizontal. Así, en un régimen poliárquico en el que tenga más peso la tradición democrática, los ejercicios de *accountability* vertical-electoral por parte de la ciudadanía tendrán mucha mayor aceptación que, por ejemplo, los intentos de llevar a cabo acciones de *accountability* horizontal.

Conforme a esto, en lo que O'Donnell denomina *democracias delegativas*, en las que el componente democrático es mucho más fuerte que el liberal o el republicano, el límite principal que encuentra el presidente delegativo son las elecciones periódicas en las que la ciudadanía se expresa en las urnas (Cfr. O'Donnell, 2009). Únicamente si el líder del Ejecutivo es derrotado electoralmente, en un ejercicio de *accountability* vertical, se considera como legítimo que el mismo no continúe en el cargo.

Pero si la no continuidad del liderazgo de un presidente popular se da, no por un fracaso en las urnas, sino por una situación de *accountability* horizontal, como por ejemplo la decisión de un tribunal constitucional, entonces se presenta un choque entre la dimensión horizontal del *accountability* (la decisión del tribunal constitucional) y la dimensión vertical del *accountability* (la voluntad de la ciudadanía expresada en las urnas y en las encuestas).

En últimas, teniendo en cuenta las relaciones de tensión que se dan entre las tradiciones mencionadas, es de esperarse que entre la dimensión vertical y la horizontal del *accountability* se mantenga también una relación parcialmente conflictiva. Sin embargo, es necesario que el equilibrio entre ambas dimensiones, y entre las tres tradiciones, se mantenga, pues es así que la poliarquía no degenerará en un régimen de otro tipo:

La exagerada afirmación del liberalismo deviene en liberismo (*liberism*), el discurso económico del *laissez-faire* y el mandato oligárquico de aquellos arraigados en sus privilegios. Los riesgos del mayoritarismo democrático han sido tratados de manera exhaustiva en otras discusiones y no hace falta discutirlos aquí. El republicanismo, si se convierte en el principio dominante tiende a convertirse en el mandato paternalista de una élite que se afirma a sí misma. La poliarquía es una mezcla complicada y por momentos exasperante; pero en definitiva es preferible a los tipos de gobierno basados únicamente en una de las tradiciones que la componen. (Versión original en inglés, traducción propia). (O'Donnell, 1999: 33).

El punto de convergencia: la posible complementariedad entre accountability vertical y horizontal. A pesar de lo anterior, recordemos que como habíamos visto más arriba, entre la dimensión vertical y la horizontal del *accountability* también se dan relaciones de confluencia. En efecto, aunque en una determinada poliarquía puede existir un serio déficit de *accountability* horizontal, como cuando por ejemplo, las relaciones entre Ejecutivo y Legislativo están mediadas por altos niveles de corrupción y clientelismo, el hecho de que existan algunas agencias de *accountability* horizontal que se tomen en serio sus funciones, puede servir como estímulo para el desarrollo de acciones de *accountability* societal vertical.

Como ejemplo, puede mencionarse la importancia que en el ordenamiento político–jurídico colombiano ha tenido, desde su creación con la Constitución de 1991, la Corte Constitucional. Esta institución ha sido percibida por amplios sectores de la sociedad civil colombiana como una protectora de los derechos ciudadanos y como una defensora del principio de legalidad.

Lo anterior ha llevado a que organizaciones sociales, como por ejemplo el Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJusticia) o la Corporación Excelencia en la Justicia (CEJ),⁵ en un ejercicio de *accountability* societal vertical, recurran a esta Alta Corte, una agencia de *accountability* horizontal, para que les ayude a proteger los principios constitucionales y legales, cuando se considera que otra institución del Estado los ha violentado. Esto confirma la postura de O'Donnell cuando argumenta que “en América Latina [...] las demandas de *accountability* social usualmente son formuladas en el lenguaje de los derechos y la legalidad” (O'Donnell, 2007: 106).

Esto permite visualizar que entre la dimensión vertical y la horizontal del *accountability* también pueden darse relaciones de complementariedad y mutuo apoyo, y concluir que

[l]a existencia de al menos algunas instituciones de *accountability* horizontal que estén dispuestas a, y tengan la capacidad de, cumplir con sus responsabilidades [...] es un elemento importante de *inducción* de *accountability* social. En general, las posibilidades de éxito de una determinada acción de *accountability* social, o por lo menos de que esta reciba seria atención, están fuertemente influenciadas por la disposición de actuar consecuentemente por parte de algunas instituciones relevantes de *accountability* horizontal. Pero lo mismo es cierto en el sentido opuesto. La existencia de demandas de *accountability* social, especialmente si están bien organizadas, son continuas y tienen presencia en los medios, es de seguro una importante fuente de *estimulación* para que algunas instituciones de *accountability* horizontal asuman sus responsabilidades. [...] [E]stoy tentado a decir que la ‘verticalidad’ del *accountability* social tiene un destino tendencialmente horizontal. Es una voz que espera y demanda ser escuchada por algunas instituciones estatales, para que estas a su vez actúen sobre otras instituciones estatales. (Versión original en inglés, traducción propia). (O'Donnell, 2007: 104-107).

A modo de conclusión: la importancia del *accountability* para el desarrollo de una buena democracia

El propósito de este trabajo era mostrar que el término *accountability* es más complejo de lo que en principio pareciera ser. Como pudo verse, el *accountability* es un concepto amplio y dinámico, con distintas clases y variantes, y con relaciones de distinto tipo entre sus múltiples dimensiones.

Aunque en este escrito no se profundizó en la relación entre mecanismos efectivos de *accountability* y el funcionamiento de la democracia, esperamos que lo expuesto permita

⁵ De hecho, en la página web de la Corporación Excelencia en la Justicia se señala que una de sus estrategias es la “Promoción de la ‘*accountability*’ y el control ciudadano al sector justicia”.

entender la importancia que el *accountability* tiene para el desarrollo de una democracia de alta calidad.

En efecto, si bien el *accountability* no garantiza, ni pretende garantizar una protección total contra las arbitrariedades del poder, sí logra que el poder se someta a ciertas reglas y procedimientos que, en últimas, le hacen menos dañino y peligroso.

La idea guía del *accountability* político es controlar al poder político, no eliminarlo. En este sentido, el *accountability* político presupone el poder. Muy lejos de albergar utopías del poder desapareciendo, extinguiéndose, la noción de *accountability* político entra a un mundo de poder. Las agencias de *accountability* luchan para evitar que el poder se convierta en un poder salvaje; ellas luchan por atarlo, por disciplinarlo, por restringirlo. Su misión es hacer al poder predecible limitando su arbitrariedad y prevenir o reparar el abuso del poder en aras de mantener al ejercicio del mismo acorde a ciertas reglas y procedimientos preestablecidos. (Versión original en inglés, traducción propia). (Schedler, 1999: 19).

Por ello, podemos afirmar que el *accountability* es de suma importancia para el funcionamiento de la democracia, pues le permite al poder actuar, sin caer en el peligro de inmovilizar al mismo. Sin embargo, al mismo tiempo intenta canalizarlo de manera tal que haga el menor daño posible. En últimas, se trata siempre de un equilibrio inestable que debemos luchar por mantener, pero para el cual no existen fórmulas mágicas y perfectas, por lo que cada Estado debe encontrar su propia forma de sostener este delicado balance.

Bibliografía

- Crisp, B., & Shugart, M. (2005) "The Accountability Deficit in Latin America". En: S. Mainwaring & C. Welna (Eds.), *Democratic Accountability in Latin America*. New York: Oxford Scholarship Online.
- Downs, A. (1992) "Teoría económica de la acción política en una democracia". En: A. Battle (Ed.), *Diez textos básicos de Ciencia Política*. España: Ariel.
- Hernández, A. (2006) "Modelos de democracia liberal representativa: limitaciones y promesas incumplidas". En: *Co-herencia*, Vol. 3. No. 4, pp. 37-75.
- Hernández, A., & Arciniegas, E. (2011) "Aproximación conceptual. El *accountability* desde una perspectiva comparada en América Latina: estudios de caso". En: A. Hernández & E. Arciniegas (Eds.), *Experiencias de accountability horizontal y social en América Latina. Estudios de caso comparados en São Paulo, México D.F., Caracas y Bogotá*. Colombia: Ediciones Uniandes.
- O'Donnell, G. (1998) "Horizontal Accountability in New Democracies". En: *Journal of Democracy*, Vol. 9. No. 3, pp. 112-126.
- _____ (1999) "Horizontal Accountability in New Democracies". En: L. Diamond, M. F. Plattner & A. Schedler (Eds.), *The Self-Restraining State. Power and Accountability in New Democracies*, pp. 29-51. Colorado, United States of America: Lynne Rienner.
- _____ (2004) "Accountability horizontal: la institucionalización legal de la desconfianza política". En: *Revista Española de Ciencia Política*, pp. 11-31.

- _____ (2007) "Notes on Various Accountabilities and Their Interrelations". En: G. O'Donnell (Ed.), *Dissonances. Democratic Critiques of Democracy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- _____ (2009) "Democracia delegativa". En: *Journal of Democracy en Español*, Vol. 1, pp. 7-23.
- Peruzzotti, E. (2008) *Marco Conceptual de la Rendición de Cuentas*. Paper presentado en la Reunión técnica de la Comisión de Rendición de Cuentas de la Organización Centroamericana y del Caribe de Entidades de Fiscalización Superior (OLACEFS), Auditoría General de la Nación. Buenos Aires, Argentina.
- Schedler, A. (1999) "Conceptualizing Accountability". En: L. Diamond, M. F. Plattner & A. Schedler (Eds.), *The Self Restraining State. Power and Accountability in New Democracies*, pp. 13-28. Colorado, United States of America: Lynne Rienner.
- _____ (2008) *¿Qué es la rendición de cuentas?* México D.F.: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública.
- Smulovitz, C., & Peruzzotti, E. (2000) "Societal Accountability in Latin America". En: *Journal of Democracy*, Vol. 11. No. 4, pp. 147-158.



Una mirada a la utilidad del método experimental en la ciencia política

Juliana Toro Henao

Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT

Hasta las políticas mejor intencionadas elaboradas con el mayor cuidado pueden carecer de impacto si no se llevan a cabo adecuadamente. La distancia entre la intención y la puesta en práctica puede ser bastante grande, por desgracia

(Banerjee & Duflò, 2011: 291).

Existen pruebas aleatorias controladas en campos como la medicina, que proporcionan un resultado a partir del cual se puede determinar si un medicamento funciona o no y por qué. Conforme lo explica la economista Esther Duflò (2010), la rigurosidad de dichos experimentos científicos no debe limitarse a las ciencias naturales, sino que también ha de ponerse en práctica a la hora de desarrollar políticas sociales. Según lo anterior es pertinente recordar que, en la medida que para el análisis de fenómenos y discusiones propias de la ciencia política se ha hecho evidente una discusión de saberes, puesto que dentro del estudio de la misma se ha podido vislumbrar una clara confluencia de distintas disciplinas capaces de complementarse entre sí y de generar un mayor flujo de conocimientos y nuevas teorías, la propuesta experimental podría ser vista como un elemento de importante ayuda empírica a la hora de investigar lo social.

El propósito del presente texto es presentar cómo la propuesta experimental es un efectivo complemento para el estudio de temas propios de la ciencia política, en la medida que a partir de dicha metodología se puede producir conocimiento científico. Para cumplir dicho objetivo, el presente texto se divide en tres partes principales: en primer lugar se habla sobre la complementariedad evidenciada entre el método experimental y los estudios sociales. En segundo lugar se menciona cómo, a partir de estudios de tipo experimental, se pueden examinar atributos de comunidad –capital social. En tercer lugar y a partir de un ejemplo, se demuestra cómo es posible aterrizar la metodología experimental para el caso de los estudios sociales. En último lugar se presenta una reflexión final.

Propuesta experimental


La propuesta experimental es útil para estudios concernientes a la disciplina de la política, ya que, conforme lo explica Mosca en su texto *Objeto, campo y método de la ciencia política* (1898), dentro de los estudios de las ciencias sociales en general, se ha evidenciado una dificultad para adoptar los métodos utilizados en las ciencias naturales, puesto que las preguntas propias de las disciplinas sociales han sido contestadas a partir de teorías históricas y principalmente cualitativas, dejando a un lado los métodos de investigación y de comprobación empírica y cuantitativa a partir de las cuales se podría obtener un conocimiento valioso de tipo objetivo, universal y científico.

Dado el dinamismo del objeto de estudio de las ciencias sociales –la sociedad–, los métodos de comprobación empírica a partir de los cuales el investigador mismo puede condicionar el experimento, permiten un conocimiento más propio del fenómeno y, por ende, de la complejidad de las acciones de los actores que allí intervienen. Es decir, parte de la ventaja del uso de juegos experimentales, tiene que ver con el modo como se puede llegar a superar el vacío propio de las encuestas, en la medida que estas se concentran en las percepciones individuales y no tanto en sus disposiciones hacia la acción frente a las distintas situaciones del dilema (Cfr. Méndez, 2012). Conforme lo menciona María Emma Wills (2013), lo valioso de las ciencias sociales radica en presentar estudios que den cuenta del dinamismo constante del ámbito social, para así evitar el sesgo que puede presentar un estudio de tipo *fotográfico* que presente la realidad como una estática y limitada.

Ahora bien, es necesario volver a recalcar que no se trata de que los métodos cuantitativos, o en este caso experimentales, vayan a reemplazar lo cualitativo y la importancia de los estudios teóricos, históricos y enciclopédicos. Es de recordar que tal como lo afirma Eslava, uno de los más grandes retos de las ciencias sociales, incluida la ciencia política, consiste en poner a dialogar diferentes métodos y saberes, para que a partir de esto se logre “avanzar en la explicación, comprensión y transformación de los diversos objetos de estudio del saber social” (Eslava, 2013: 8). Se trata de llamar la atención sobre la importancia que tiene para la ciencia, sea cual sea, la complementariedad a partir de otros saberes y la interacción entre los diferentes enfoques académicos, de modo que se logre enriquecer el saber y aportar contenidos novedosos. Conforme lo afirma Casas, “el creciente interés en la experimentación se refleja en el valor y la atención que se están dando en la disciplina a la inferencia causal y al refinamiento teórico basado en la evidencia empírica” (Casas, 2013: 67).

Capital social

La noción de capital social es relativamente nueva. Se afirma que ha sido aludida recurrentemente los últimos veinte años, aunque según Farr y Woolcock (Cfr. Castiglione, Van Deth y Wolleb, 2007) también fue usualmente mencionada en los estudios económicos del siglo diecinueve. Para Castiglione, Van Deth y Wolleb, no existe una fecha exacta a la cual se pueda atribuir el surgimiento de la noción; lo que sí se puede afirmar es que ha existido controversia en torno a su verdadero significado.



Lyda Hanifan fue uno de los primeros en definir el capital social. Según Hanifan la noción de capital es metafórica; por lo anterior, afirma que capital social se refiere al modo progresivo en que una comunidad se constituye, “he was keen to stress that his use of ‘capital’ was metaphorical, and that by ‘social capital’ he meant the progressive way in which a community —its spirit and its joint activities— is built” (Castiglione, Van Deth y Wolleb, 2007). Es por esto que se dice que para el autor la progresividad de una comunidad está ligada a las relaciones e interacciones que se dan entre quienes la conforman.

Putnam (2002) afirma que el capital social se compone de redes y normas tanto de reciprocidad como de confianza, las cuales repercuten en la asociatividad y el espíritu público como definitorias del capital social. Según el autor, las prácticas que se derivan de la reciprocidad generalizada representan un papel fundamental a la hora de definir el capital social en tanto que cada uno estaría en la posición de esperar que su acción en pro de la comunidad proporcionara beneficios en retorno, lo que refuerza la tendencia a cooperar (Cfr. Rist, 2000).

Stefan De Vylder “define el capital social como un bien colectivo, cuya acumulación va en provecho de todos y no solo de algunos” (Cfr. Rist, 2000). Según este autor, la vida asociativa y la confianza en un marco institucional son imprescindibles a la hora de hablar de incremento en el desarrollo. De Vylder comenta que existe una relación de dependencia entre el buen gobierno, el crecimiento económico y el capital social. “The denser such networks in a community, the more likely that its citizens will be able for mutual benefits” (Cfr. Rist, 2000).

Otro autor que se podría mencionar es Bourdieu, quien comprende la noción como una sumatoria de recursos que se encuentran ligados a la pertenencia a una red constante de relaciones que parten del reconocimiento entre los miembros (1985). El capital social requiere de una red estructurada de relaciones duraderas que faciliten acciones de reciprocidad.

Está también Fukuyama (2003), quien define el capital social como aquella habilidad que tienen las personas para cooperar en torno a valores y normas compartidas, esto es, afirma que el capital social surge de la capacidad de los individuos para relacionarse y confiar en la sociedad, así como su tendencia a la reciprocidad.

Autores como Coleman (1990) enfatizan la importancia de las obligaciones mutuas, las normas sociales y las relaciones de confianza. El autor menciona que el capital social ha de ser visto como un recurso social informal, pero además, como un bien colectivo del cual todos los miembros de la sociedad pueden beneficiarse. En palabras de Coleman (Cfr. Rist, 2000) contribuye a que se refuercen los lazos sociales y beneficia el aumento de otros tipos de capital. Para el autor, el capital se encuentra vinculado con diferentes aspectos propios de la estructura social, los cuales van a proveer recursos que van a ayudar a que los individuos satisfagan sus intereses.

Se puede resaltar que existen diversos autores que al igual que Bourdieu, Coleman, Fukuyama, Hanifan, Putnam y De Vylder, han intentado definir el capital social. Ahora

bien, para efectos del presente texto, se definirá la noción de capital social a partir de los elementos comunes de la mayoría de estudiosos del tema. Según esto, la noción de capital social se encuentra relacionada con las variables de confianza, reciprocidad y disposición a la acción colectiva comprendidas como recursos imprescindibles, tanto a nivel social como individual. Esto es, un conjunto de redes y normas, basadas en preceptos de confianza y reciprocidad, que van a repercutir en el beneficio colectivo (Cfr. Ostrom & Ahn, 2003). Dicha definición es complementada por Méndez, a partir de Woolcock & Narayan, afirmando que el capital social es un tipo de recurso no material, que surge de relaciones impersonales y que es relevante en la medida que complementa diversas formas de capital en una sociedad, a saber, capital humano, natural, del trabajo, entre otros.

En la definición de capital social, la confianza resulta siendo una variable importante en la medida que es un importante medio para la construcción de redes entre los individuos por medio de la asociatividad. Es decir, es a partir de los lazos de confianza que se va a lograr que los individuos, que son seres racionales que se acercan entre ellos por mera necesidad, construyan lazos que permitan que la aparición de interacciones interpersonales se logre mantener con el paso del tiempo, en la medida que estas empiezan a constituir una necesidad “nos vemos en la obligación de identificar la confianza, en tanto transversal al proceso, como el producto –desnudo– de estos incentivos que invitan a la acción colectiva entre individuos” (Giraldo, Casas, Eslava, & Méndez, 2013).

Aunque existan diferentes arreglos experimentales a partir de los cuales se puede hacer un acercamiento a la medición del capital social, en el presente texto y para efectos del ejemplo que se dará posteriormente, se tendrá en cuenta el llamado *juego de confianza*,¹ que como su mismo nombre lo dice, se encarga de medir el nivel de confianza existente entre los participantes.

Caso aplicado

Habiendo explicado la importancia de la noción de confianza a la hora de estudiar el mencionado capital social, se procede al tercer punto del presente texto, a saber, a partir de un ejemplo presentar cuál es la utilidad de los métodos experimentales en estudios concernientes a las ciencias sociales. Es importante mencionar que el ejemplo aquí presentado se construye a partir de los datos del estudio que se hizo a propósito del bicentenario del departamento de Antioquia, el cual se compone de tres aspectos transversales, a saber, capital social, reglas formales y reglas informales (2013) hallados a partir de un diseño multimétodos, en el cual están incluidos los diseños experimentales.

El *juego de confianza* mencionado previamente, es aquel a partir del cual será posible medir cuál fue la confianza –valga la redundancia– de los antioqueños participantes del experimento. Tal y como se presenta en la gráfica, es posible evidenciar que dos terceras partes

1 Ver juego en el Anexo.

del total de jugadores No. 1 decidieron enviar desde un 25 hasta un 50% de su dotación inicial. Ahora bien, es relevante mencionar que de cada diez de los participantes, tres decidieron enviar al jugador No. 2, el 75% o la totalidad de su dotación inicial.

Juego de Confianza Envío J1	
Enviado	Porcentaje de J1
0%	3,1%
25%	31,8%
50%	36,4%
75%	17%
100%	11,7%
	Total: 100%

Elaboración propia a partir de Giraldo, Casas, Eslava, & Méndez, 2013.

Según la información de los juegos realizados en los diferentes municipios, el estudio proporciona una gráfica en la que se evidencia la confianza por subregión antioqueña, no obstante también se presenta un valor de confianza ponderada para el caso de Antioquia. Conforme se puede ver en el gráfico, el promedio de confianza de Antioquia es del 51%.

Subregión	Porcentaje confianza
Norte	55%
Oriente	55%
Magdalena medio	53%
Valle de Aburrá	52%
Urabá	52%
Suroeste	51%
Bajo Cauca	47%
Occidente	46%
Nordeste	40%

Elaboración propia a partir de Giraldo, Casas, Eslava, & Méndez, 2013.

Según la gráfica se puede afirmar que las regiones Norte y Oriente se ubican por encima del promedio departamental en la medida que dichas regiones alcanzan un 55%. También se podría llamar la atención sobre las regiones del Nordeste, Occidente y Bajo Cauca, las

cuales obtienen el menor porcentaje del juego de confianza. Particularmente se puede hacer énfasis en los valores obtenidos para Nordeste, que se ubica aproximadamente 11 puntos porcentuales por debajo del promedio departamental, y un 15% por debajo de la subregión que obtuvo el mayor porcentaje en el indicador de confianza. En este punto es importante preguntarse qué condiciones económicas, políticas, institucionales y sociales, contribuyen a que en dichas subregiones –especialmente la de Nordeste– se manifieste un nivel de confianza inferior al promedio.


Conforme se mencionó en la primera parte del presente texto, dentro de la producción de conocimiento se hace necesario no solo un diálogo de saberes, sino también una confluencia y complementariedad entre los conocimientos que se vayan obteniendo. Es por lo anterior que a continuación se presentará una tabla de valores de confianza obtenidos a partir de diferentes experimentos desarrollados en diferentes lugares del mundo.

Promedio Mundial ¹	Promedio América Latina ¹	Promedio por ciudades de América Latina ²						Antioquia
		Bogotá	Buenos Aires	Caracas	Lima	Montevideo	San José	
50%	43%	34%	45%	45%	50%	45%	46%	51%

1. (Cárdenas, Chong y Ñopo, 2008). "Stated social behavior and revealed actions: Evidence from six Latin American countries using representative samples". Los autores referencian a Camerer y Fehr (2004).
 2. (Cárdenas, Chong y Ñopo, 2013). "Stated social behavior and revealed actions: Evidence from six Latin American countries".

Como se puede ver en la tabla presentada, los valores de confianza para el caso del estudio del departamento de Antioquia no resultan siendo atípicos en comparación con los datos obtenidos a nivel mundial.

En primer lugar se observa que respecto al promedio mundial, Antioquia solo presenta una mínima variación de 1%, lo cual es una diferencia no muy relevante. Valdría mencionar que respecto al total de confianza en América Latina sí se evidencia una diferencia de 8 puntos porcentuales, pero que según Cárdenas, Chong y Ñopo (2013) no resulta siendo un valor estadístico relevante que requiera de un análisis profundo, dadas las condiciones propias de la región. Se puede mencionar el caso de Bogotá, en la medida que dicha ciudad presenta un 34% de confianza, valor que llama la atención en la medida que se evidencia un alejamiento en lo que respecta al resto de resultados. No obstante, cabe mencionar que tal y como lo afirman Cárdenas, Chong y Ñopo (2013) el caso de Bogotá es atípico, lo cual hace que no sea viable compararlo con el resto de datos, que como se puede ver claramente en la gráfica, sí asemejan tanto con el promedio mundial como con el promedio de América Latina y el porcentaje obtenido para el caso del estudio en el departamento antioqueño. A modo de conclusión y según los autores, se puede decir que las diferencias entre Lima y Bogotá, ciudades que se encuentran en los extremos del promedio, no son estadísticamente relevantes (2013).



The differences between Lima, which is at the lowest extreme in terms of the pro-social index, and Bogotá, which falls on the opposite extreme, are not statistically significant. No single category of pro-social attitudes shows dramatic cross-country differences worth to highlight (Cárdenas, Chong y Ñopo, 2013).

Reflexión final

El hecho de que los juegos tengan incentivos reales, bien sea en dinero o chocolates, genera ese componente adicional, ese picante que hace pensar que hay algo que los está moviendo a tomar decisiones muy racionales y calculadas.

(Ruiz, 2013).

A modo de conclusión se podría mencionar que, como se dijo desde el principio del presente texto, el método experimental es una gran ayuda para el estudio de las ciencias sociales, en la medida que a partir de él se puede complementar el tan valioso conocimiento cualitativo por el cual se han caracterizado a lo largo del tiempo dichas ciencias.

Vale la pena recordar que conforme lo explica la economista Duflò (2010), de nada van a servir las buenas intenciones si no se están creando soluciones a partir de lo que verdaderamente requiere la sociedad. Según dicha autora, se hace necesario que el investigador no solo tenga interés en el componente teórico, sino que este además debe estar estudiado y evidenciado –personalmente–, lo que está sucediendo en la sociedad. Es decir, la pertinencia de la investigación se encuentra condicionada en gran medida por su impacto en el presente, y de dicha idea de crear soluciones sociales que impacten positivamente es que surge la necesidad de que el investigador vislumbre empíricamente las dinámicas sociales, de modo que pueda complementar su conocimiento teórico con vivencias empíricas y con el mismo sujeto de estudio. En palabras de María Emma Wills, las ciencias sociales no deberían ser estudiadas como fotografías estáticas y aisladas, puesto que su realidad es dinámica y vinculante.

Es decir, el objeto de estudio de las ciencias sociales es la sociedad, compuesta de individuos que se encuentran en constante cambio. Es por esto en gran medida que surge la necesidad de que quienes estudian el devenir social salgan a vivir y evidenciar en primera persona dichos fenómenos, de modo que puedan complementar su vasto –y necesario– conocimiento enciclopédico. Parafraseando de nuevo a Wills, de nada sirve el estudio de individuos aislados, sería más pertinente un enfoque en las interacciones de los individuos teniendo en cuenta los otros actores pero también el medio, esto a partir por ejemplo de estudios de campo.

Finalmente, la metodología experimental presenta al investigador no como un ente que estudia desde lejos su sujeto, sino como uno que se involucra y puede llegar a intervenir en el experimento de modo que la investigación logre un mayor impacto.

ANEXO

Generalidades de los participantes en los experimentos

Experimentos Antioquia (TABLA 1)

Generalidades	
Número de sesiones	30
Número de experimentos	60
Número de participantes	657
Número de municipios	22
Edad promedio de los participantes	39 años

Elaboración propia a partir de Giraldo, Casas, Eslava, & Méndez, 2013.

Experimentos Latinoamérica (TABLA 2)

Generalidades		
Número de ciudades	6 (Bogotá, Buenos Aires, Caracas, Lima, Montevideo, San José)	
Número de participantes	3100	
Edad	Rango	Porcentaje
	17 a 27 años	29,2%
	28 a 38 años	25,3%
	39 a 59 años	32,7%
	60 a 70 años	12,8%

Elaboración propia a partir de Cárdenas, Chong y Ñopo, 2013.

Juego de confianza

A partir de Cárdenas, Calónico, Candelo, Chong, Ñopo, & Polanía, 2007.

1. Los participantes forman parejas al azar.
2. La mitad de los participantes asume el papel del jugador No. 1 y la otra mitad el papel del jugador No.2.
3. Los dos grupos han de ubicarse en dos espacios distintos y, aunque no conocen el nombre de su pareja, sí se les informan diferentes características, a saber: edad, género y nivel educativo. Ambos jugadores (No. 1 y No. 2) reciben una dotación de doce mil pesos colombiano (\$12.000).
4. El jugador No. 1 es quien decide qué parte de su dotación le envía al jugador No. 2. Ahora bien, dicha cantidad enviada por el jugador No. 1 al jugador No. 2 se va a tripli-

car, es decir, el jugador No. 2 va a recibir tres veces más de lo que el jugador No. 1 le envió.

5. En el otro espacio se le pide al jugador No. 2 que decida qué cantidad –por cada oferta– de la que le envió el jugador No. 1 quiere devolverle. Lo que el jugador No. 2 le devuelva al jugador No. 1 NO se triplica, solo se transfiere.
 6. Finalmente, tanto al jugador No. 1 como al jugador No. 2 se les pide predecir la decisión del otro jugador. Esto es, mientras el jugador No. 1 va a decir cuánto cree que le devolvió el jugador No. 2; el jugador No. 2 va a decir cuánto cree que le envió el jugador No.1.
 7. Después de que ambos jugadores toman la decisión, los resultados emparejan las elecciones y esto permite saber el resultado del juego.
- A lo largo del juego se hace énfasis en que las decisiones son libres, individuales, anónimas y simultáneas.

Bibliografía

- Banerjee, A., & Duflo, E. (2011) “Políticas, política”. En: *Repensar la pobreza* (F. Mato Díaz, Trad.). Colombia: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A.
- Bourdieu, P. (1986) “The forms of capital”. En: Richardson, J. (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Santa Barbara: Greenwood Press.
- Cárdenas, J. C., A. Chong, & H. Ñopo, (2008) “Stated social behavior and revealed actions: Evidence from six Latin American countries”. En: *Working Paper, No. 634*. Universidad de los Andes, Inter-American Development Bank. *Journal of Economic*
- _____ (2013) “Stated social behavior and revealed actions: Evidence from six Latin American countries”. En: *Journal of Development Economics*. 104.
- Casas, A. (2013) “El uso de métodos experimentales en ciencia política”. En: Casas-Casas, A. & N. Méndez Méndez (Edits.) *Experimentos en ciencias sociales: usos, métodos y aplicaciones*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castiglione, J.W. van Deth & G. Wolleb (Eds.) “The Handbook of Social Capital”, pp. 273- 302. Oxford: Oxford University Press.
- Coleman, J. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Duflo, E. (28 de Agosto de 2013) “TED Ideas Worth Spreading”. Consultado en TED: http://www.ted.com/talks/esther_duflo_social_experiments_to_fight_poverty.html.
- Eslava, A. (En prensa) “Enfoque interdisciplinario y método experimental para el análisis de políticas públicas”. En: Cuervo, J. I., *Ensayos sobre políticas públicas II*. Bogotá: Universidad Externado.
- _____ (2013) *Experimentos de campo como herramienta metodológica para el análisis institucionalista de políticas públicas*. Bogotá.
- Fukuyama, F. (2001) “Social Capital, Civil Society and Development”. *Third world quarterly*.

- Giraldo, J., A. Casas, A. Eslava, & N. Méndez, (2013) *Valores, representaciones y capital social en Antioquia*. Medellín: EAFIT - SURA - Gobernación de Antioquia.
- Méndez, N. (2012) "Una propuesta metodológica para la medición de capital social en víctimas del conflicto armado". Proyecto de grado, Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Economía.
- Mosca, G. (1896) "Objeto, campo y método de la ciencia política". Consultado en Jurídicas UNAM: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/rap/cont/41/est/est6.pdf>.
- Ostrom, E., & T.K. Ahn, (2003) *Foundations of social capital*. London: Edward Elgar.
- Putnam, R. (2002) *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Rist, G., (2002) *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los Libros de Catarata.
- _____ (2013) "Con la economía sí se juega". Consultado en Uniandes: <http://www.uniandes.edu.co/noticias/economia/con-la-economia-si-se-juega>.
- Wills, M. (2013) "Ponencia en el Congreso Latinoamericano de Ciencia Política ALACIP". Bogotá, Universidad de los Andes, septiembre de 2013.

II

Gobierno y políticas públicas

¿Merecemos algo? Reflexiones acerca del “qué” y el “quién” en el debate sobre justicia social


Cristian Camilo Moreno García

Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT

Preguntarse acerca del mérito, o de si los hombres en sociedad merecen algo, es preguntarse sobre la existencia de derechos y deberes entre los miembros de una comunidad política. Para responder a esta pregunta, es necesario recorrer el camino por el cual puede comprenderse de manera más general lo que significa la noción de justicia social. Esto es, que al momento de hablar de justicia social es imprescindible referirse a la distribución de derechos y deberes en una determinada comunidad política. Por lo tanto, el concepto de *justicia social* sirve para elucidar, de alguna manera, *qué* se merecen los individuos en materia de derechos, y *quién* es el sujeto de aquello que se asigna. Esto es así porque, en palabras de Sandel (2011), “la justicia comprende dos factores: las cosas y las personas a las que se asignan las cosas”. En otras palabras, siempre que se invoca la noción de justicia, se está hablando de un qué y de un quién de la misma; sin considerar en este texto, por no ser el objeto de reflexión, la cuestión del “cómo”, o del procedimiento mediante el cual se establece el marco de la justicia, el cual es objeto de análisis en la obra de la norteamericana Nancy Fraser (*Cfr.* Fraser, 2008).

Acerca del “qué” merecemos en materia de justicia

En primer lugar, la pregunta por el “qué” de la justicia conduce a pensar acerca de los derechos que se deben asignar en una sociedad a cada uno de los individuos que la componen. Si hablamos de justicia en términos liberales, es claro que allí los derechos acerca de los que se está hablando, son los derechos civiles y políticos. Aquellos que les permiten a los individuos reconocerse a sí mismos como ciudadanos libres e iguales frente a la ley; y, que a su vez, pueden equipararse con la postura democrática, es decir, aquellos derechos que son necesarios “para poder participar al mismo nivel con los demás, como miembros de pleno derecho de la comunidad política” (Fraser, 2008: 34).



De otro lado, si hablamos de justicia en términos sociales y distributivos, los derechos a los que se hace alusión son aquellos derechos económicos y sociales; esos que hablan de igualdad de recursos, es decir, una definición de justicia en términos de igualdad material. La diferencia frente a la noción de justicia expuesta anteriormente, radica en que esta, la justicia social y distributiva, se asocia “a la exigencia dirigida a los miembros de la sociedad para que se organicen de tal modo que puedan asignar determinadas cuotas de la producción social a los diferentes individuos y grupos” (Hayek, 2006: 263). Lo anterior implica, consecuentemente, la existencia de una autoridad capaz de organizar los esfuerzos de una sociedad para lograr un fin en particular, en este caso, el de una noción particular de justicia social que permita una distribución justa de los recursos.

De esta manera, hablar de justicia, en primera instancia, revela el problema del “qué” se debe distribuir; y, llegados a este punto, se puede decir que generalmente aquello que se distribuye son esos derechos, de un lado civiles y políticos, y del otro, sociales y económicos.

Reflexiones en torno al “quién”

En segundo lugar, la cuestión sobre el “quién” puede a su vez ser vista desde los dos enfoques clásicos del pensamiento político: el enfoque aristotélico y el enfoque liberal. En primer lugar, y siguiendo a Sandel, la justicia desde la perspectiva aristotélica asume como significado

[d]ar a las personas lo que se merecen, dar a cada una lo que le corresponde. Pero, ¿qué le corresponde a una persona? Depende de lo que se esté distribuyendo. Y, en general, se dice que a las personas que son iguales se les deben asignar cosas iguales. Pero aquí surge un problema difícil –continúa Sandel: iguales ¿en qué sentido? Depende de lo que se esté distribuyendo y de las virtudes que resulten pertinentes habida cuenta de lo que se distribuye (Sandel, 2011: 212-213).

En otras palabras, depende de aquello que se distribuye y depende de las condiciones y/o características que se consideren necesarias en el sujeto al cual se le va a asignar aquello que se distribuye. Es importante entonces entender que, desde esta perspectiva, la asignación de derechos depende del propósito o de la naturaleza de estos y de la discriminación que se desprende al asignar a unos y a otros no, según méritos morales. El ejemplo propuesto por Sandel (2011) para comprender este asunto es acerca de la distribución de unas flautas. A modo de paráfrasis: ¿A quiénes se les debe dar las mejores flautas? A los mejores flautistas. Y esto es así porque en el caso de tocar la flauta, el mérito pertinente es la capacidad de tocar bien. Para eso se han creado las flautas: *para* que se toque bien con ellas. Es evidente entonces que la asignación de algo depende de su propósito o finalidad, y que ello influye en la determinación del “quién”. Según Aristóteles, “para determinar la distribución justa de un bien hemos de indagar cuál es el propósito del bien que se va a distribuir” (Sandel, 2011: 214).

En este orden de ideas y para contextualizar lo dicho, es relevante considerar la pregunta acerca del propósito de la comunidad política. Esto es importante porque es en ella que

se determinan y se distribuyen los derechos y obligaciones de quienes la conforman; y porque así, de alguna manera, se puede identificar el propósito de tales derechos y obligaciones, que conduce a elucidar el “quién” de la distribución. Reflexionar de este modo sobre el propósito de la asociación política, permite identificar la divergencia que resulta de las respuestas que ofrecen los dos enfoques clásicos del pensamiento político: el enfoque aristotélico y el enfoque liberal.

Por un lado, desde el pensamiento aristotélico, el propósito de la comunidad política o del Estado

no es ofrecer una alianza para la mutua defensa [...] o facilitar el intercambio económico y promover los lazos económicos [Aristóteles, 1280a]. Para Aristóteles, la política existe para algo superior. *Existe para aprender a llevar una vida buena* [cursivas propias]. El propósito de la política es nada más y nada menos que posibilitar que las personas desarrollen sus capacidades y virtudes distintivamente humanas: deliberar sobre el bien común, adquirir un buen juicio práctico, participar en el autogobierno, cuidar del destino de la comunidad en su conjunto (Sandel, 2011: 219-220).


De esta manera, la comunidad política tiene como propósito o fin supremo cultivar la virtud de los ciudadanos, enseñarles a llevar una vida buena. Convirtiéndose así en un propósito encaminado a la persecución de un ideal supremo que, ciertamente, se impone sobre los fines del resto de miembros de la comunidad. Dicho de otra manera, “Aristóteles sostiene la *prioridad* del Estado sobre el individuo. Esto quiere decir que el bien del Estado tiene prioridad sobre el bien del individuo (Botero, 2005: 17).

Ahora bien, que el propósito de la comunidad política se dirija a la consecución de un bien supremo, que en este caso es el cultivo de una vida buena, implica que “la tarea principal del Estado, podría decirse, es la de establecer y aplicar leyes que reflejen la concepción correcta de la ‘vida buena’” (Botero, 2005: 17). Y, en este sentido, el propósito de los derechos y obligaciones deben estar en concordancia con el bien supremo que la autoridad, o el Estado, ha establecido para la comunidad política.

A su vez, pensar en una autoridad o en un Estado que define el contenido de los derechos que se van a distribuir, conlleva a pensar, obviamente, que es este el que determina a “quién” se le deben asignar tales derechos. Continuando con el pensamiento aristotélico,

asignar los derechos equivale a buscar el *telos* (la finalidad o el propósito) de las instituciones y hacer que las personas desempeñen los papeles sociales con los que concuerden mejor, los que sean acordes a su naturaleza. Dar a las personas lo que se les debe significa darles los cargos y honores que se merecen y los papeles sociales que sean acordes a su naturaleza (Sandel, 2011: 227).

Estas ideas de mérito y de concordancia son un eslabón importante dentro de la teoría de la justicia de Aristóteles, porque a partir de ellas se determina “quién” es sujeto de derechos y obligaciones. Así, los derechos que se asignan a una persona dependen de los méritos que esta obtenga, es decir, de aquellas acciones dignas de recompensa y/u honor; y, además, si desde la perspectiva aristotélica, el hombre, dada su naturaleza política solo realiza su finalidad en el seno de una *polis*, aquellos que muestren ser ciudadanos más



virtuosos serán sujetos de las mejores recompensas y honores. Claro está, porque “para Aristóteles la justicia distributiva no se refería sobre todo al dinero, sino a los cargos y a los honores. ¿Quién tiene derecho a mandar? ¿Cómo se debe repartir la autoridad política?” (Sandel, 2011: 218).

De esta manera, según la descripción que Hayek hace de la distribución, “la idea de que los hombres deben ser recompensados según los méritos [...] presupone la existencia de una autoridad que no sólo distribuya las recompensas entre los individuos sino también las diversas funciones por cuyo desempeño éstos serán retribuidos (Hayek, 2006: 287). Lo que esto deja finalmente claro es que el “quién” de la justicia distributiva, desde la perspectiva aristotélica, se encuentra determinado por la autoridad de la asociación política en la medida en que esta es la que define el contenido sustancial de los derechos y por ende determina a quiénes deben ser asignados.

Habiendo considerado ya el enfoque aristotélico para comprender el propósito de la comunidad política, y por ende, el propósito y el sujeto de los derechos y obligaciones que surgen en una sociedad que aspira a un orden social, es pertinente abordar estos conceptos a la luz del enfoque liberal en aras de contraponer ambas perspectivas.

Hablar del propósito de la comunidad política desde el pensamiento liberal implica comprender la prioridad del individuo y sus libertades sobre los fines del Estado. Esto se debe a que “los seres humanos son por naturaleza apolíticos, es decir, no son esencialmente ciudadanos, sino agentes libres, iguales e independientes que persiguen la satisfacción de sus propios intereses” (Botero, 2005: 18), no los fines prescritos por la autoridad de la comunidad política. En palabras más claras y siguiendo a Juan José Botero, el Estado “sólo existe con el propósito de servir a los fines de los ciudadanos, contrariamente a la visión aristotélica” (Botero, 2005: 18).

En este sentido, la política no puede determinar un fin particular, más bien, debe estar abierta a los diversos fines que los ciudadanos pueden concebir, configurándose así en un mecanismo que permite a las personas escoger sus propios fines. Es claro entonces que los derechos que se asignan en una sociedad que aspira a un orden liberal, están definidos para que “los individuos actúen basándose en sus conocimientos y en función de sus propios fines, que es lo que constituye la esencia de la libertad” (Hayek, 2006: 288); y no en favor de los fines que la autoridad política elige para la comunidad política, casi siempre enarbolados por el ideal de “justicia social”.

Sumado a ello, es importante observar otras críticas que los teóricos modernos liberales le hacen al enfoque aristotélico. La primera de ellas aparece cuando alguien considera poseer la mejor definición de lo “bueno”, en este caso, de la “vida buena”, y que a partir de ella se definan y se asignen los derechos y los deberes en una comunidad política. Esto revela, claramente, la imposición de un valor sobre los distintos valores que puedan llegar a tener el resto de individuos acerca de lo que sería su ideal de “vida buena”, y la evidente restricción sobre la libertad de decisión de los hombres. Este problema se evidencia claramente a su vez cuando se habla de “justicia social y distributiva”, ya que en palabras de Hayek,

cuanto más los que gobiernan tratan de realizar modelos predeterminados de distribución ausplicable, tanto más tienen que someter a su propio control la posición de los individuos y los grupos (Hayek, 2006: 268). [Así], la pregunta fundamental es la de si existe el deber moral de someterse a un poder que pueda coordinar los esfuerzos de los miembros de la sociedad en orden a obtener un modelo de distribución particular, considerado como justo (Hayek, 2006: 263).


Otra de las críticas que se le hace al enfoque distributivo de la justicia, tiene que ver con la idea de concordancia. Para los teóricos liberales pensar que alguien va a determinar el papel más apropiado de cada individuo en la sociedad acorde a su naturaleza, también representa una violación a la libertad humana. Así, a

las modernas teorías liberales de la justicia, de Kant a Rawls, les inquieta que las ideas teleológicas choquen con la libertad. Para ellas, el objeto de la justicia no es la concordancia, sino la elección. Asignar derechos no es hacer que las personas desempeñen los papeles que les convienen por naturaleza; es dejar que elijan sus papeles por sí mismas (Sandel, 2011: 227).

De esta manera, el propósito de la comunidad política o del Estado no se relaciona en nada con el perfeccionamiento moral de los ciudadanos, es decir, con la prescripción de una forma de vida buena y mucho menos con la configuración de instituciones que conduzcan al logro de ese ideal. Porque de hacerlo, menciona Botero, constituiría al Estado en opresor y por consiguiente en injusto. Así, el propósito de la asociación política debe basarse en dos cosas: “[P]or una parte, la libertad de los ciudadanos de elegir diversos modos de vida, y la consiguiente obligación del Estado de protegerla; y, por otra, la tolerancia tanto del Estado como de los ciudadanos, frente a esos diversos modos de vida” (Botero, 2005: 19).

Dado lo anterior, el “qué” y el “quién” en materia de justicia dentro del enfoque liberal se construyen desde la prevalencia que se le da al valor de la libertad, más no al de la igualdad en términos sociales y distributivos. Esto es, en sentido amplio, la preeminencia de la libertad de elección, sea para perseguir el propio ideal de vida buena o para escoger el papel social que se busca obtener dentro de la comunidad política. En palabras de Sandel (2011), lo que se busca son unos “principios de la justicia que sean neutrales en lo que se refiere a los fines, y autorizan a las personas a escoger y perseguir sus propios fines”. En este sentido, el “qué” se refiere a las libertades que confieren los derechos civiles y políticos, y no a unos derechos que predeterminen la comunidad política para alcanzar su propia noción de justicia social; además de que la expresión de justicia social y distributiva carece de sentido dentro del pensamiento liberal, ya que, según Hayek, “esta expresión no es, al revés de lo que muchos piensan, una expresión inocente de buena voluntad hacia los menos favorecidos, sino que se ha convertido en una insinuación deshonesta según la cual habría que estar de acuerdo sobre unas exigencias que obedecen a intereses especiales” (Hayek, 2006: 298). Intereses vinculados, evidentemente, a la autoridad de la comunidad política.

Por otra parte, el “quién” se suscribe sobre esa noción liberal de que los individuos nacen libres e iguales frente a la ley. De esta manera la asignación de los derechos y deberes debe ser igualitaria, en la medida en que todos ya son igualmente libres por *natura*. En



otras palabras, si los hombres nacen libres e iguales, a todos se les deben garantizar los derechos de libertad e igualdad frente a la ley. Claro está, como punto de partida necesario para que los miembros de una sociedad puedan alcanzar sus propios bienes.

Conclusiones

Es claro entonces que responder a la pregunta sobre si merecemos algo, implica necesariamente abordar la respuesta desde los dos enfoques del pensamiento político abordados. Por un lado, se dejó claro que desde el enfoque aristotélico la asignación de derechos y obligaciones depende del propósito con que estos se elaboran. De manera que la definición del “qué” y del “quién” se encuentran sujetos a la prescripción que la autoridad política de una comunidad haga en materia de justicia, esto es, qué merecemos y quiénes merecen aquello que se distribuye. Esto último, a partir de los méritos morales que se establecen en una sociedad particular.

Mientras que, de otro lado, el enfoque liberal se opone a que la asignación de los derechos y deberes sea definida por una autoridad, en la medida en que ello conlleva al sometimiento de los individuos a la prescripción de unos fines particulares vinculados a los intereses del Estado, violando de esta manera, “la única libertad que merece ese nombre” dirá J.S Mill (Cfr. Botero, 2005: 18), esto es, la libertad de determinar lo que para cada quien es su propio bien. En otras palabras, la libertad de elegir. De esta manera, la reflexión acerca del “qué” se debe distribuir y del “quién” debe ser el sujeto de aquello que se distribuye en la postura liberal, parte de la noción de libertad. Esto es, que todos los hombres son libres e iguales, y por tanto, a *todos* se les deben garantizar los derechos civiles y políticos, más allá de establecer unos derechos sociales y económicos –propios de la justicia social y distributiva–, ya que estos últimos implican de entrada la prescripción de un orden particular de distribución, considerado justo, por parte de una autoridad política. En este orden de ideas y siguiendo a Hayek, el pensamiento liberal solo se acerca a la noción de justicia en términos del procedimiento, es decir, que todos puedan escoger sus propios fines dentro de un ordenamiento de *normas de recta conducta individual* que mínimamente garantice que el ejercicio de la libertad no les impida a otros perseguir sus propios fines.


Entonces, ¿merecemos algo? La evidencia de que es así, se puede observar en la evolución del Estado como institución política garante de derechos y deberes. Piénsese, en primer lugar, en el Estado de derecho como la primera forma institucional en el que las autoridades o el poder están sometidos a un derecho vigente de normas que evitan la manera deliberada y arbitraria que a veces surge en el manejo del poder. Allí se reconocen entonces los derechos de primera generación, esto es, los derechos civiles y políticos que le permiten al individuo considerarse un ciudadano libre y con poder para participar de la comunidad política a la que pertenece. De otro lado, el paso de Estado de derecho a Estado social de derecho, refiere ahora, no solo a los derechos de índole individual, sino también a los de índole colectivo, es decir, los derechos de segunda generación denominados como derechos sociales, económicos y culturales, que conducen a reformular un

Estado como un actor que interviene en todos los niveles, principalmente el económico. En este sentido, las reflexiones acerca de la distribución de derechos y deberes en una sociedad han considerado siempre el papel del Estado desde los dos enfoques vistos a lo largo de este texto. Desde un enfoque liberal que se traduce en la limitación al poder estatal y en la asignación de derechos civiles y políticos al conjunto de miembros de una asociación política como base para el libre desarrollo de los fines de los individuos; y desde un enfoque aristotélico, en el que el Estado interviene en la asignación de derechos sociales y económicos, en favor de un modelo de distribución “justa” de los recursos.

De esta manera, la construcción del Estado social de derecho es una clara evidencia que la reflexión acerca del “qué” se debe distribuir y al “quién” debe distribuirse, ha servido para elucidar en materia de justicia cuáles son esos derechos y obligaciones que merecemos.

Bibliografía

- Botero, J. José. (2005) “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”. En: *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.
- Fraser, N. (2008) “Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización”. En: *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Hayek, F. A. (2006) “Justicia social y distributiva”. En: *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*. Madrid: Unión editorial.
- Sandel, M. J. (2011) “¿Qué se merece cada cual? Aristóteles”. En: *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debate.



Sistema electoral y sistema de partidos colombianos: ¿Cambios para la democracia o mecanismos del mantenimiento? Historia de un reformismo cíclico y coyuntural

Jorge Iván Marín Tapiero

Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín

En materia de gobierno todo cambio es sospechoso, aunque sea para mejorar

Francis Bacon

Resumen

Este artículo pretende dar a conocer los resultados de una breve investigación de las reformas políticas más relevantes en Colombia desde el Frente Nacional, con el objetivo de demostrar si los propósitos prístinos por los que se dieron cada una fueron realmente alcanzados o si, por el contrario, fueron antitéticos a los ideales primigenios. Para el efecto, se analizan las consecuencias que dejó el Frente Nacional en el sistema político colombiano, los efectos surgidos de la Constitución Política de 1991 y los frutos obtenidos con el Acto Legislativo 01 de 2003. También se presentan los vacíos que no logran satisfacer las diferentes modificaciones del sistema. Finalmente, luego de un sucinto pero enjundioso examen, se concluye que lo que estamos viendo hoy en día evidencia que el fortalecimiento y la renovación de las colectividades partidistas aun es una meta por alcanzar, entre otras consideraciones.

Introducción

Casi todas –si no todas– las reformas políticas y electorales colombianas en los últimos decenios, fueron concebidas para fortalecer el sistema de partidos y los partidos políticos, y para hacer más transparente la actividad política. Estas reformas,

si bien fueron estructurales modificaciones al sistema electoral colombiano principalmente, tuvieron ínsitas y relevantes repercusiones sobre el sistema de partidos. Como lo afirma Duverger (1981: 232; *Cfr.* Matas, 1996: 336), los sistemas electorales son un elemento decisivo para la configuración del sistema de partidos. Es así como Colombia ha transitado desde 1958 hasta hoy, por tres periodos importantes dentro de la vida política del país, configurado cada uno por un especial sistema electoral y, por ende, un específico sistema de partidos:¹ sistema de partido hegemónico para el lapso frente-nacionalista, bipartidismo con tendencia a la hegemonía desde 1974 hasta 1991, y multipartidismo a partir de 1991 (con la implementación de la nueva Carta Magna). Inclusive es posible dividir este último periodo en dos momentos: uno caracterizado por la cuasi-atomización (1991-2003), y un segundo momento en el que predomina el multipartidismo atenuado (con tendencia al bipartidismo) desde 2003 hasta hoy.

Bien se sabe que las normas por sí solas no producen los cambios esperados. Es evidente que para ver resultados se requiere tiempo y la voluntad política de sus dirigentes. Sin embargo, esta última no solo ha sido escasa, sino que la supervivencia de varios partidos se ha construido y se sigue construyendo sobre proyectos personalistas, para los que los partidos son un obstáculo. Y lo que es aun más preocupante, para cada elección se crean nuevas colectividades al vaivén de las veleidades de unos pocos y de sus necesidades electorales del momento, olvidando que una democracia con partidos débiles es una democracia frágil. A partir de esta inquietud surge el presente artículo como producto de una sucinta y concisa investigación sobre la historia del sistema electoral y de partidos colombiano, analizando las consecuencias de cada reforma y vislumbrando las oquedades que aun quedan por atestar.

Este artículo pretende determinar empíricamente si las reformas políticas efectuadas en los últimos años (que considero son las más relevantes, la implantada por la Carta Magna de 1991 y las modificaciones hechas por el Acto Legislativo 01 de 2003) han logrado cumplir sus objetivos, y, en caso tal, entrever los retos aun pendientes por enfrentar. Para lo cual, el documento se divide en tres partes; en la primera se desarrolla la contextualización histórica y se establecen las condiciones por las que atravesaba el sistema político colombiano (consecuencias del Frente Nacional) para la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. La segunda sección está dedicada al análisis de los corolarios obtenidos por los cambios introducidos en la Constitución de 1991. Finalmente, en la tercera y última unidad se analizan brevemente los resultados generados por la Reforma Política de 2003 y se plantean las conclusiones arrojadas por el estudio.

1 Para esta clasificación se tuvo en cuenta la taxonomía de los sistemas de partidos hecha por Giovanni Sartori (*Cfr.* 1994: 158).

Contextualización histórica: secuelas de un unipartidismo “bipartidista” — frente nacional

Sin desconocer las circunstancias y condiciones socio-históricas por las que atravesaba Colombia para la época, ni demeritando los logros obtenidos que dieron una salida institucional a la crítica coyuntura socio-política a la que se enfrentaba, el arreglo del Frente Nacional (1958-1974), fraguado entre los principales líderes de la política colombiana del momento, con el objetivo de poner fin a las violentas exacerbaciones y pugnacidades inter-partidistas que habían llevado al periodo de la Violencia durante las décadas de 1940 y 1950, tuvo un fuerte impacto en el sistema político colombiano y en la cultura política de gran parte de los habitantes, y cuyas consecuencias denostables son aun evidentes en el marco político, social y económico del país.

El Frente Nacional logró a la larga detener y desactivar las violentas manifestaciones partidistas; sin embargo, convirtió el escenario político-electoral en un espacio hermético de segregación y restricción de movimientos y partidos políticos no tradicionales (factor coadyuvante al surgimiento de grupos armados ilegales que aun azotan la democracia y la convivencia pacífica colombiana); condición que afectó gravemente la legitimidad del régimen y que clientelizó y desinstitucionalizó progresivamente el sistema de partidos colombiano dada la creciente competencia intra-partidista en la que devino (producto de la “representación política” paritaria y la alternancia del ejecutivo entre dos partidos políticos tradicionales durante más de quince años).

La crisis política de los años ochenta –patente con el Paro Cívico Nacional de 1977; la toma del Palacio de Justicia en 1985; la mácula del narcotráfico en la política;² concu- rridos magnicidios de líderes populares,³ funcionarios del Estado⁴ y representantes de la opinión pública–,⁵ desembocó en la convocatoria en 1990 de una Asamblea Nacional Constituyente, encargada de redactar una nueva Constitución que hiciera frente a las crecientes manifestaciones de inestabilidad política.

Primer artilugio “medicinal”: la constitución política de 1991

La Constitución de 1991 fue, sin lugar a dudas, un ejercicio amplio y profundo de cambio institucional. Desde entonces, el sistema de partidos muestra la incorporación de diferentes tendencias ideológicas para el logro de consensos políticos. Este espíritu pluralista quedó estampado en la nueva Carta Magna, la cual incorporó elementos que abrieron la posibilidad de que diferentes organizaciones políticas y sociales obtuvieran personería jurídica de forma mucho más simple.

2 Hago referencia principalmente al triunfo de Pablo Escobar con un escaño en el Senado en las elecciones de 1982.

3 Como el de Jaime Pardo Leal en 1987, o los de Carlos Pizarro Leongómez y Bernardo Jaramillo Ossa en 1990.

4 Verbigracia el asesinato del entonces Ministro de Justicia Rodrigo Lara Bonilla en 1984.

5 Es aquí el caso del homicidio de Guillermo Cano Isaza, prestigioso periodista y director del diario *El Espectador*, en 1986.

Quiso abrir la escena política, tradicionalmente caracterizada como cerrada y excluyente (carácter ahondado aun más con la estructura funcional e institucional del Frente Nacional): aceleró y profundizó la descentralización administrativa (cuyo antecedente prístino puede hallarse en el Acto Legislativo 01 de 1986, en el que se consagra la elección popular de alcaldes); se incorporaron el multiculturalismo y el pluralismo como principios rectores; se promovió la integración y participación de todo tipo de organizaciones y movimientos políticos; se modificaron las circunscripciones electorales (de orden nacional para el Senado, un distrito internacional, y se contempló una circunscripción especial para los indígenas); estableció un amplio régimen de inhabilidades e incompatibilidades para los congresistas; se incorporó la temática de los partidos y la financiación de campañas al articulado constitucional; y se trató de modernizar el procedimiento electoral con la implementación de tarjetones, la prohibición del proselitismo electoral el día de comicios, la modificación del calendario electoral, etc.

Sin embargo, al flexibilizar el sistema electoral colombiano permitiendo la participación de ciudadanos a título individual, la formación de partidos políticos con mínimos requisitos, la doble militancia, y la ausencia de una restricción del número de listas por partido, las reformas introducidas no resultaron en el sistema de representación deseado por los constituyentes. En lugar de ello, se fomentó la indisciplina en el sistema de partidos: por prevalecer intereses personales se perdió el fortalecimiento de los partidos. Esto fue evidente con la puesta en escena de diferentes listas o agrupaciones electorales personales,

que si bien no obtenían el aval de su partido, lo solicitaban a otra agrupación o partido que pudiera otorgárselo, o simplemente montaban su propio movimiento o partido mediante cualesquiera de las diferentes opciones que la normatividad ofrecía. Lo que condujo a que algunas de esas agrupaciones políticas con personería jurídica se especializaran en expedir avales para garantizar por lo menos a través de la suma de las partes, los votos suficientes para conservarla o en el mejor de los casos para obtener reposición de gastos de campaña y financiación para el partido (Clavijo Romero & Cols., 2009: 12).

Para la consecución de votos era frecuente el aprovechamiento de las oquedades que tenía la aplicación de la fórmula del cociente electoral y el resto mayor, era innegable la mayor rentabilidad de obtener curules por residuo, si se tiene en cuenta la gran cantidad de votos necesarios para obtenerlas por cociente. En la tabla siguiente se observan los altos números de curules asignadas por residuo en las elecciones durante las cuales se utilizó este método.

Tabla 1. Curules asignadas por los métodos de cociente electoral y residuos, elecciones Senado 1991-2002.

Senado	1991	1994	1998	2002
Por cociente	42	13	8	12
Por residuo	68	89	94	90
Total de escaños	102	102	102	102

Fuente: Cabrera Eraso, 2009: 7; tomado de Franco-Cuervo, Beatriz y Bibiana Clavijo, "Senado 2006: Impacto de la reforma político electoral": 17.

De esta manera, como nos ilustra la investigadora Bibiana Clavijo (2009: 15), puede determinarse que los principales problemas del sistema electoral y por consiguiente del sistema de partidos, corolarios de la carta fueron:

- Fuerte pluralización del sistema, tendiendo hacia la atomización.
- Indisciplina inter e intra-partidista y auge de micro-empresas electorales.
- Excesivos personalismos políticos y consecuente falta de identidad de los movimientos políticos.
- Corrupción y falta de control en los partidos políticos.
- Deficiencias en el sistema de partidos.
- Complejas relaciones entre el ejecutivo y el legislativo con efectos directos sobre la gobernabilidad.
- Infiltración de organizaciones delincuenciales en la política, entre otros.

Así, el personalismo, el clientelismo y la fragmentación no solo permanecieron sino que se enraizaron en el sistema de participación política colombiano. Basta observar la tabla siguiente para comprender este fenómeno.

Tabla 2. Listas inscritas y partidos participantes, elecciones Senado 1991 – 2002.

AÑO DE ELECCIÓN	1991	1994	1998	2002
No. DE PARTIDOS	24	54	80	64
No. DE LISTAS INSCRITAS	143	254	314	321

Fuente: Clavijo Romero & Cols., 2009: 16.

Estos datos permiten constatar la información presentada por el proyecto de la Universidad de los Andes “Congreso Visible”, y confirmar que la política colombiana, antes de la reforma política de 2003, estaba caracterizada por la existencia de multitud de pequeños partidos, movimientos y organizaciones políticas, que se creaban según las conveniencias electorales y de corto plazo de grupos o personas específicas. Esto se tradujo, claramente, en un debilitamiento gradual de los partidos tradicionales, pero sobre todo en un detrimento de la democracia, que requiere de partidos políticos fuertes para representar adecuadamente a diferentes sectores de la sociedad.

Cabe apuntar que el inconformismo de amplios sectores de la ciudadanía con los partidos tradicionales (claros vestigios negativos que había dejado el Frente Nacional) favoreció a los candidatos llamados independientes. Estos, usualmente, se valieron de un discurso no partidista, reacio a las maquinarias políticas, para ganar el apoyo de los votantes. Si bien esta proliferación de partidos y movimientos políticos podía interpretarse como una apertura y democratización del sistema político, en la práctica trajo consecuencias negativas (verbigracia las elecciones legislativas de 2002, en las cuales el Partido Liberal Colombiano avaló más de 300 listas para los 100 escaños del Senado de la República).

A pesar de las facilidades otorgadas para constituir una nueva agrupación política, no existían mecanismos ni incentivos que llevaran a los candidatos a acogerse a los lineamientos del partido. Eran muchas las fuerzas políticas que tenían curul en el Congreso, por lo cual, las negociaciones entre el gobierno y los congresistas resultaban más complejas y sobre todo más proclives a los acuerdos personales en los que frecuentemente primaban negociaciones burocráticas o presupuestales. El Ejecutivo no dialogaba con dos o tres interlocutores, sino con muchos actores, lo que hacía que el procedimiento legislativo fuera ineficiente y costoso.

En este sentido es válida la tesis del profesor Fernando Giraldo cuando afirma que, “con la ampliación de la democracia en Colombia a finales de los años ochenta y principios de los noventa, en el imaginario colectivo se sobreestimó la capacidad de la democracia y se creyó que con ello bastaba para superar los problemas sociales, económicos y políticos que vivía el país” (2003: 123).

En esencia, los cambios institucionales sí modificaron las condiciones de competencia política y abrieron el sistema político, a costa de grados importantes de articulación, cohesión y gobernabilidad del sistema. Se obtuvo entonces una escena política caóticamente competitiva sujeta a una frágil gobernabilidad difícil de discernir y manejar. Por lo tanto, era perentoria la instauración de un nuevo sistema electoral que corrigiera las falencias y vacíos del liso sistema de partidos corriente para la época: como la disyuntiva generada ofrecía inclinarse por la amplia representación política de los intereses de la sociedad (pues el número de partidos es un dato importante para conocer el grado de fragmentación política de una sociedad) o por una gobernabilidad sólida y estable, se optó entonces por la segunda alternativa (ya que los resultados de haber elegido una mayor representatividad política, como se había dispuesto en la Constitución de 1991, no fueron los anhelados, peor aun, fueron antitéticos a los objetivos de los constituyentes).

Segundo remedio: la reforma política de 2003

En estas circunstancias surge, como producto del consenso entre el Partido Liberal y el Partido Conservador con el apoyo de los denominados independientes y algunos congresistas uribistas, el Acto Legislativo 01 de 2003.

Los cambios introducidos por la Reforma Política de 2003, afirman los académicos participantes en esta, estaban orientados a reducir el personalismo y la fragmentación del sistema de partidos colombiano, el fortalecimiento de los partidos, la modernización y racionalización del sistema electoral, la reestructuración del Congreso y la moralización de la política. Efectuó importantes transformaciones en el régimen electoral y el sistema de partidos: figuras como el umbral, la cifra repartidora, las listas únicas y el voto preferente, apuntaron a reducir la cantidad de fuerzas políticas en contienda y a fortalecer los partidos y movimientos con mayor arraigo en la sociedad. Entre sus planteamientos metamórficos son relevantes:

- Listas únicas por partido y voto preferente opcional para el partido o para el elector.
- Cifra repartidora como fórmula de conversión de votos en escaños.
- Porcentaje mínimo de votos para obtener y/o mantener la personería jurídica.
- Prohibición de la doble militancia: no se puede pertenecer a un partido de carácter nacional y a otro regional; no se puede participar en dos consultas internas.
- Realización de consultas internas para elegir candidatos.
- Normas sobre financiación de partidos y campañas; aumento de recursos y sanciones por violación de topes.
- Prohibición de hacer las votaciones en períodos diferentes a los anunciados.
- Creación de comisiones de conciliación.
- Voto electrónico y valoración del voto en blanco.
- Carácter institucional de autoridades electas y prohibición de cualquier autoridad para ser elegida a más de un cargo público si los periodos coinciden en el tiempo.

Fuente: Clavijo Romero & Cols., 2009: 17.

El impacto más significativo que tuvo esta reforma fue la reducción del número de partidos dentro del sistema de partidos colombiano. “[E]n el 2002 más de 60 partidos y movimientos políticos avalaron 321 listas al Senado y 883 a la Cámara de Representantes. Por su parte, en las elecciones de 2006 [...] se presentaron para el Senado tan solo 20 partidos con 874 candidatos y para la Cámara se presentaron 39 partidos en 412 listas con 2005 candidatos” (Clavijo & Cols., 2009: 19). El umbral para el Senado (el 2% de los votos válidos) fue de ciento ochenta y cuatro mil un (184.001) votos, 10 partidos lo superaron, a saber, el Partido de la U, el Partido Conservador Colombiano, el Partido Liberal Colombiano, el Polo Democrático Alternativo, Cambio Radical, Movimiento Mira, Convergencia Ciudadana, el Movimiento Alas-Equipo Colombia, el partido Colombia Democrática y el movimiento Colombia Viva, otros 10 perdieron la personería jurídica. En la Cámara de representantes, el único movimiento que logra preservar su personería jurídica gracias a su votación en sumatoria para esta corporación es el Movimiento Apertura Liberal.

En las elecciones para Congreso de 2010 (Cfr. López & Forero, 2010), el número de partidos políticos con representación en el Senado pasó de diez en el 2006 a ocho en el 2010. El Partido de la U y el Conservador aumentaron su representación; el Partido Liberal y el MIRA la mantuvieron; el Polo Democrático y Cambio Radical la disminuyeron; e ingresaron el Partido Verde y el PIN. Cuatro partidos que tuvieron representación en el Senado en 2006 no obtuvieron representación en 2010, por lo cual perderán su personería jurídica: Alas-Equipo Colombia, Colombia Democrática, Colombia Viva y Convergencia Ciudadana.

Podemos aseverar entonces que las listas únicas y los umbrales son el mayor incentivo para fomentar la disciplina al interior de los partidos en la presentación de sus ofertas


políticas, y además impulsan a los candidatos cobijarse en fuertes agrupaciones políticas. Aspecto positivo si se prefiere la estabilidad política sobre la representatividad de los intereses plurales de la sociedad; pero negativo si se tiene en cuenta el riesgo que corren los partidos y movimientos minoritarios a desaparecer jurídicamente durante largo plazo; frente a la enorme masa denominada “Acuerdo de Unidad Nacional”, que integra a cuatro de los partidos más preponderantes en la escena política y que dominan la política en el país (que hoy funciona con reglas y comportamientos informales y no muy claras, que en muchos casos son aceptadas culturalmente).

La conclusión es clara, las reformas políticas hechas en Colombia reflejan una de las principales características de las actuaciones de los políticos colombianos: sus decisiones son el resultado de negociaciones en las que ellos, al sentirse amenazados por las normas que modifican, lo hacen bajo criterios y cálculos de costo-beneficio, para que los cambios no alteren radicalmente sus propias posibilidades de continuar en la carrera política entrando a un ciclo reformista en el que se implementan cambios “experimentales” coyunturales para beneficios a títulos personales y que responden a acuerdos y transacciones entre los actores políticos del momento, reflejando en buena medida sus intereses para sobrevivir y reproducirse políticamente.

Finalmente, mientras algunas de las normas adoptadas deben afianzarse en el tiempo y mostrar su bondad, otras requieren de desarrollos adicionales y algunas más definitivamente no han servido para mejorar el funcionamiento del sistema democrático colombiano. En este sentido el país tiene pendiente una gran agenda de temas políticos en todos los campos de reforma (las elecciones y el sistema electoral, los partidos políticos y el sistema de partidos, el sistema de gobierno y los mecanismos de la democracia directa), que deben seguir a consideración y debate del país.

Bibliografía

- Cabrera Eraso, M. F. (2009) *El acto legislativo 01 de 2003. ¿Herramienta fallida para el fortalecimiento de los partidos políticos en Colombia? Caso de estudio: Partido social de unidad nacional — Partido de la U*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario.
- Clavijo Romero, B. A., M. A. Arboleda Arango, & M. Prieto Botero, (2009) *Reforma política y reelección*. Bogotá: Instituto de Ciencia Política Hernán Echavarría Olózaga.
- CongresoVisible (s.f.). “Reforma Política de 2003”. En: <http://www.congresovisible.org/democracia/reformas/2003/>. Consultado el 18 de marzo de 2013.
- Duverger, M. (1981) *Los Partidos Políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giraldo García, F. (2003) “Partidos y Sistema de Partidos en Colombia”. En: R. Roncagliolo, & C. Meléndez, *La política por dentro. Cambios y continuidades en las organizaciones políticas de los países andinos*, pp. 123-160. Bogotá: IDEA.
- López, C., & M. Forero, (2010) *Análisis de las elecciones legislativas de 2010. Informe del Observatorio de la Democracia*. Bogotá: Misión de Observación Electoral MOE.
- Matas Dalmases, J. (1996) “Los partidos políticos y los sistemas de partidos”. En: Caminal Badía, M., *Manual de Ciencia Política*, pp. 314-340. Madrid: TECNOS.

- 
- Rodríguez Pico, C. R. (2011) “La reforma política: ¿diablos haciendo hostias?”. En: <http://www.razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/1674-la-reforma-politica-idiablos-haciendo-hostias.html>. Consultado el 20 de marzo de 2013.
- Sartori, G. (1994) “El criterio numérico”. En: *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid: Alianza Editorial.

La violencia como un caso de injusticia: La Estrategia Prevenir es Mejor

María Aristizabal

Politóloga de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT, y estudiante de Economía de la misma
Universidad

Introducción

La actual gobernación del departamento propuso en la línea 3 del Plan departamental de desarrollo, la Estrategia Prevenir es Mejor, en la cual se sostiene que para resolver el problema de la violencia en Antioquia es necesario realizar acciones de prevención de sus causas. A su vez, en esta estrategia se identifica que las causas de la violencia provienen de la falta de ingresos, oportunidades, participación y, en general, exclusión del sistema social. Plantear que para solucionar el problema de violencia es necesario eliminar sus causas es un enfoque novedoso en Colombia, dado que en políticas anteriores, tales como el Conpes 3673, Política de Seguridad Integral de Antioquia 2008-2011, Política de Seguridad Democrática, la violencia era entendida causante de las carencias anteriormente mencionadas, y no como efecto de estas mismas carencias.

El enfoque de la actual administración departamental se funda en teorías de la justicia social, es decir, las categorías identificadas como causas de la violencia en la Estrategia Prevenir es Mejor ya habían sido estudiadas por la teoría política como problemas de injusticia. Por lo tanto, si la violencia es causada por diversos hechos catalogados desde la teoría política como injustos, entonces es posible plantear una relación entre injusticia y violencia. Así, este texto analiza las potencialidades de la Estrategia Prevenir es Mejor a partir de las teorías de justicia social, las cuales buscan explicar problemas tales como la falta de ingresos, oportunidades, participación y exclusión, como causas de la violencia.

La política pública y su arena de acción. La Estrategia Prevenir es Mejor

¿Por qué un asunto o cuestión se vuelve objeto de una política pública? Ante una pregunta tan banal se tiene la tentación de responder con una evidencia: hay una política pública porque 'hay un problema para resolver'

Pierre Muller

Como problema de política pública en proceso de agenda, la Gobernación de Antioquia, encabezada por Sergio Fajardo, planteó en la línea 3 del Plan departamental de desarrollo como una de sus estrategias principales para resolver el problema de violencia en Antioquia, la dimensión de la prevención. De este planteamiento surgió la Estrategia Prevenir es Mejor, la cual articula diversas áreas de la administración departamental¹ con el propósito general de prevenir el ingreso de niños y jóvenes en los círculos de violencia. La estrategia creó a su vez varios programas, cada uno encargado de un aspecto particular de la prevención, por ejemplo, la Secretaría de Gobierno ejecuta Entornos Protectores cuyo fin es evitar el reclutamiento de niños y jóvenes por parte de los grupos armados al margen de la ley. En general, la estrategia comprende cinco tipos de prevención, el reclutamiento de menores por parte de los actores armados ilegales, el consumo de drogas, la violencia intrafamiliar, el embarazo adolescente y la violencia escolar.

Así, la forma que plantea la Gobernación para resolver el problema, consiste en generar acceso a oportunidades tales como educación, deporte, cultura y mejoramiento de la productividad, identificación de talentos y posibilidades de transformación social.² Un ejemplo de lo anterior fue el Primer Encuentro de Jóvenes Apasionados, realizado en el Jardín Botánico de Medellín, donde se expusieron diversas áreas de actividades, tales como deportes, artes pictóricas, música, teatro, danza, literatura, ciencia, de forma tal que se posibilitara “la reflexión de los jóvenes sobre cómo las oportunidades y las pa-

1 La Estrategia Prevenir es Mejor, según afirma Juan Pablo Estrada, coordinador de *Entornos Protectores*, es como una sombrilla que permite coordinar la gestión gubernamental de forma tal que se garantice el objetivo: prevenir la violencia (Cfr. Estrada, 2013). Por lo tanto, la estrategia vincula a cinco secretarías: Educación, Gobierno, Participación Ciudadana y Desarrollo social, Equidad de Género y Seccional de Salud de Antioquia; a tres gerencias: Infancias, Adolescencia y Juventud, Indígena y Negritudes; y a dos entidades descentralizadas: Indeportes y el Instituto de Cultura y Patrimonio de Antioquia (Cfr. Documento de trabajo Gobernación de Antioquia, 2012).

2 Las posibilidades de transformación social son entendidas como la construcción de puentes entre diversos sectores de las comunidades, como construcción del tejido social. Para entender tal construcción es preciso introducir el concepto de confianza. La confianza, según Elinor Ostrom, es el atributo de las comunidades que genera acciones colectivas de cooperación. Sin confianza, no es posible la acción cooperativa. Además, para generar confianza en una comunidad es preciso propiciar espacios, que pueden convertirse en reglas o instituciones que fomenten la comunicación (Cfr. Ostrom, 2009). En este sentido Tilly entiende que las redes de confianza son “conexiones interpersonales ramificadas, establecidas principalmente sobre fuertes lazos, dentro de los cuales la gente pone recursos y empresas valorados, trascendentales y de largo plazo ante el riesgo de las fechorías, los errores y los descuidos de los demás” (Tilly, 2010 [2005]: 32).

siones se convierten en estrategias de protección para no involucrarse en el consumo de sustancias psicoactivas” (Gobernación de Antioquia, 2012). Pero llevar a la realidad tales acciones requiere a la vez de un diseño de intervención. Tal intervención consiste en un ejercicio de planeación sectorial cuya finalidad es tejer relaciones sociales, es decir, generar acciones en el territorio. Tales acciones en el territorio implican actividades tales como encuentro con Entidades Aliadas, facilitadores Subregionales, encuentro del Gobernador con Alcaldes, Estrategia Municipios Certificados, Encuentros Subregionales de Agentes Locales de Prevención y Construcción de Rutas Municipales de Prevención.

Para poder realizar las intervenciones de forma efectiva es necesario emplear mediadores, es decir, agentes incidentes en la política pública capaces de llevar lo global a los territorios particulares. Los mediadores son quienes pueden definir una nueva referencia en la comunidad, quienes toman el liderazgo en el sector, afirmando así la hegemonía del poder político (Cfr. Muller, 2010: 125). De este modo, el rol que se les asigna a estos mediadores consiste en ser agentes del cambio social, identificar la población que está en riesgo, buscar espacios para el encuentro, acompañar a los jóvenes, construir un proceso relacional entre el individuo, su familia y su comunidad, para así desnaturalizar la violencia en los jóvenes³ (Cfr. Gobernación de Antioquia, 2012).

Para que estos agentes sean capaces de realizar su tarea, desnaturalizar la violencia en los jóvenes, es necesario que previamente haya una labor de identificación de los factores de riesgo. Los riesgos identificados por la Gobernación como generadores de violencia son falta de espacios de socialización, condiciones económicas precarias, presencia de grupos y acciones armadas en la zona, falta de educación, desintegración familiar, violencia intrafamiliar, trabajo infantil, explotación sexual y delitos sexuales, desplazamiento forzado, existencia de minas antipersona en las regiones en que habitan, oferta institucional en lo nacional y territorial, para el pleno ejercicio y garantía de los derechos de los niños y jóvenes poco pertinente, continua, eficaz y adecuada al contexto, idealización de lo armado (PNUD) (Cfr. Vicepresidencia de la República, 2012).

Por lo tanto, el planeamiento de la Estrategia Prevenir es Mejor consiste en identificar las zonas en las cuales existen los riesgos listados arriba, y a través de mediadores crear oportunidades (educación, deporte, cultura y productividad), a través del diálogo, la comunicación y generación de confianza entre la comunidad y con la Gobernación, de manera tal que en el futuro disminuyan las acciones violentas que hoy se constituyen como un problema político.

3 Aunque la expresión “desnaturalizar la violencia” fue tomada del documento de trabajo de la Gobernación de Antioquia, es preciso aclarar su significado. No se dice que la violencia sea una característica esencial del ser humano, sino que en ciertos lugares del departamento de Antioquia las personas actúan violentamente de forma habitual, casi como si fuera algo natural. Un ejemplo de esto está en el testimonio presentado por los entrenadores de Ultimate, Elizabeth Mosquera y Luis Miguel Ibargüen, quienes señalan que para los niños lo habitual es resolver sus conflictos de forma violenta.

Violencia e injusticia

Anteriormente se establecieron cuáles eran las condiciones contextuales que tenían los jóvenes antioqueños que los volvían propensos a ingresar a círculos de violencia. Pero todas estas características pueden sintetizarse en categorías más generales. Decir que los jóvenes son propensos a la violencia porque no tienen espacios de socialización, porque son víctimas del desplazamiento forzado y que idealizan lo armado, es equivalente a decir que los niños y jóvenes antioqueños están excluidos del marco social o que no tienen escenarios de participación. Al tiempo, señalar que las condiciones económicas son precarias, que a los niños y jóvenes les falta educación y que existe el trabajo infantil, significa que en Antioquia existen problemas de distribución económica. De igual forma, identificar la violencia intrafamiliar, la desintegración familiar, la explotación sexual y los delitos sexuales como causas de la violencia, es equivalente a decir que la violencia es causada porque en Antioquia hay problemas de reconocimiento, que hay problemas culturales. De forma general, la oferta institucional discontinua, la presencia de grupos y las acciones armadas en las zonas de habitación pueden entenderse como problemas del diseño institucional.

Agrupar los factores de riesgo en cuatro categorías generales, falta de participación o exclusión, mala distribución económica, problemas de reconocimiento y problemas del diseño institucional, es vincular estos factores con las teorías de justicia social. Al realizar tal vínculo, es posible explicar las causas de la violencia como injusticias sociales y, en consecuencia, es posible explicar la Estrategia prevenir es Mejor como una política pública cuyo fin es resolver injusticias sociales.

Con este orden de ideas, para que no haya violencia en Antioquia es necesario rediseñar el sistema institucional, aspecto que aborda Thomas Pogge. El autor afirma que los criterios de justicia establecidos por los países ricos para el orden mundial no son justos en la medida en la que son menos fuertes que los empleados para el ordenamiento interno. Allí el autor afirma que es evidente que en el mundo existen disparidades de ingresos alarmantes, pues una minoría de la población tiene la mayor parte de los ingresos, mientras la gran mayoría tiene una porción diminuta de estos, y además gran parte de esta mayoría vive en condiciones de pobreza extrema. De esta manera, en su texto *Universalismo moral y justicia económica global*, Pogge muestra cómo los argumentos establecidos por diferentes autores de los países desarrollados y afirmados por estas sociedades no son suficientes para justificar el orden mundial actual. Así, el autor plantea que los criterios de justicia deben ser semejantes tanto para el orden global como para los órdenes nacionales, desde una óptica del universalismo moral.⁴ Dado que los argumentos que desarrollan los países ricos para justificar el orden mundial actual no son suficientes para justificar las

4 El universalismo moral tiene tres premisas básicas: a) Impone a todos el mismo sistema de principios morales. b) Estos principios asignan los mismos beneficios morales. c) Estos beneficios o cargas fundamentales se formulan en términos generales de forma tal que no se perjudique o beneficie a alguien de manera arbitraria. Cualquier discriminación debe ser justificada (Pogge, 2005: 124-125).

desigualdades y la pobreza, Pogge los responsabiliza de esta situación y hace un llamado para que la atiendan. La adjudicación de la responsabilidad y llamado a la acción, está encaminado hacia el diseño institucional actual. “Los factores institucionales globales podrían contribuir así, de manera sustancial a la persistencia de una pobreza extrema en países concretos y en el conjunto del mundo” (Pogge, 2005: 148).

Si se toma la argumentación de Pogge y se pone en el caso antioqueño, puede decirse que la situación de pobreza y desigualdad económica en el departamento, que ya se identificó como causa de la violencia, debe ser atendida por las personas encargadas de diseñar el sistema institucional. Pogge permite pensar que el orden institucional antioqueño ha impuesto ciertas condiciones en las diversas subregiones del departamento que las hacen cada vez más pobres y por tanto más propensas a la violencia. Por ejemplo, una decisión sobre diseño institucional que puede fomentar una situación de pobreza y de elección de la violencia como alternativa de vida, es generar condiciones para que el desarrollo empresarial se dé solo en el Valle de Aburrá y no en otras subregiones. El anterior ejemplo puede explicar el hecho de que en ciertos municipios no existan alternativas de empleo digno, oferta de educación o de recreación. Por lo tanto, desde Pogge se puede establecer que si el diseño institucional del departamento se mantiene como está se van a exacerbar injusticias como la pobreza y la desigualdad, pero si se realiza un cambio en las instituciones, entonces se podrá resolver el problema. “Hoy, el debate moral se centra en buena medida en el grado en que las personas y las sociedades prósperas tienen la obligación de ayudar a quienes están peor que ellas” (Pogge, 2005: 153).

Por otra parte, Nancy Fraser no solo argumenta que las instituciones establecidas en el actual sistema generan injusticias, sino que es el sistema mismo el que genera injusticias, puesto que el orden tradicional ya no responde a las dinámicas de globalización; es un orden en el que gran parte de los individuos no cuenta como sujeto de justicia. En este sentido, para Fraser no basta con cambiar las instituciones de forma tal que no perjudiquen a los más pobres, sino que es necesario cambiar las reglas de forma tal que su condición esencial sea incluir a todo miembro de una comunidad.

Nancy Fraser, en su libro *Escalas de Justicia*, afirma que el marco de los Estados Nacionales⁵ ya no responde a los problemas de justicia propios de la era de la globalización, es decir, que en la actualidad existen nuevas formas de injusticia diferentes a las de redistribución y reconocimiento.⁶ Las nuevas injusticias surgen porque los supuestos que eran básicos en los Estados, el quién de la justicia, los ciudadanos, y el dónde, el Estado, empiezan a ser cuestionados. Hoy no solo hay que preguntarse por qué es lo que se otorga, sino por quién cuenta como sujeto de derechos y en dónde cuenta. Con el agotamiento del modelo *keynesiano-wesfaliano*, es decir, con la globalización, cambia la forma de pensar la justicia, pues ahora “muchos creen que su oportunidad de vivir una vida buena depende

5 Ella lo llama marco *keynesiano-wesfaliano* (Cfr. Fraser, 2008: 34).

6 En *Iustitia Interrupta*, Fraser desarrolla la idea de que en los Estados existen dos formas de injusticia social, por un lado la redistribución de ingresos, y por otro lado el reconocimiento cultural (Cfr. Fraser, 1997).



tanto de los procesos que traspasan las fronteras de los Estados territoriales como de los que suceden en el interior de ellas” (Fraser, 2008: 34).

Lo anterior, Fraser lo establece al introducir una nueva dimensión de la injusticia: la dimensión política. La autora entiende por justicia paridad de participación (Cfr. 2008: 39). Luego para que la injusticia sea superada es preciso que se “desmantelen todos los obstáculos institucionalizados” (Fraser, 2008; 51), que impiden a algunos participar a la par con los demás. En el modelo de los Estados nacionales, aquello que impedía a los individuos participar a la par con los demás eran obstáculos de redistribución, de reconocimiento y en algunos escenarios del tipo político ordinario. Sin embargo, en la medida en la que surgen preguntas sobre quién cuenta y en dónde cuenta, surgen también injusticias del tipo político de des-enmarque. Lo político, dice la autora, es el escenario donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento, es decir, lo político determina quién cuenta como miembro. “La dimensión política de la justicia especifica el alcance de las otras dos dimensiones: nos dice quién está incluido en y quién excluido del círculo de los que tienen derecho a una justa distribución y al reconocimiento mutuo” (Fraser, 2008: 42). En consecuencia, si la política es una dimensión de la justicia, luego su fallo genera injusticias, y estas reciben el nombre de representación fallida. En otras palabras, las injusticias políticas ocurren cuando las reglas de decisión funcionan de forma tal que niegan a determinadas personas la posibilidad de participar políticamente. La injusticia de des-enmarque consiste en que las fronteras trazadas dejan a alguien completamente excluido de participar en las confrontaciones sobre justicia.

Cuando las cuestiones de justicia se enmarcan de manera tal que excluyen injustamente a algunos de ser tomados en consideración, la consecuencia es un tipo especial de meta injusticia, que niega a estos mismos la oportunidad de presionar con reivindicaciones de justicia de primer orden en una determinada comunidad política (Fraser, 2008: 45).

De esta forma, el des-enmarque es un tipo especial de injusticia en el cual los límites de las comunidades excluyen por completo a ciertos individuos, negándoles toda posibilidad de presionar por sus reivindicaciones de justicia, es decir, el des-enmarque termina generando todas las demás injusticias.

En síntesis, en el nuevo ámbito que Fraser llama como justicia anormal, en el cual el qué de la justicia ya no se comparte y en el cual el qué de la justicia se discute, “encontramos enmarques conflictivos de las disputas sobre la justicia. Donde unos enmarcan la cuestión en términos de un ‘quién’ interno, territorial, otros postulan distintos ‘quienes’, regionales, transnacionales o globales” (Fraser, 2008: 24). Finalmente, todo lo anterior lleva a que el cómo también esté en discusión, pues ya no se tienen claros los criterios o los procedimientos de decisión con los cuales deben resolverse las cuestiones del quién y el qué.


De esta forma, los planteamientos de Fraser se relacionan con los factores de riesgo de la violencia, remarcando que los problemas de diseño institucional, culturales y económicos no pueden resolverse sin antes atender los factores de exclusión y falta de participación en el contexto antioqueño. Decir que en Antioquia puede haber violencia porque algunos

jóvenes no tienen espacios de socialización, es afirmar que estos jóvenes no tienen un escenario donde actuar como seres políticos, es decir, que no tienen un espacio donde plantear reivindicaciones de tipo económico o de reconocimiento de sus diferencias. Asimismo ocurre con la situación de desplazamiento forzado, pues que ello ocurra es negarle a los individuos toda condición de pertenencia al lugar donde creían pertenecer, es sustraerles el marco por completo. La idealización de lo armado, a su vez, muestra que el marco estatal falló, que no fue capaz de ofrecerles a los jóvenes alternativas de vida, de realización de sus expectativas y que recurrieron a escenarios por fuera de los canales políticos para construir sus modos de vida. La violencia para estos jóvenes se convirtió en una forma de vida que los aísla por completo del sistema social y de la posibilidad de plantear en él cualquier tipo de reivindicación. Para resolver estas injusticias, se requiere entonces de una política que examine no solo quién cuenta como miembro de nuestra comunidad política, sino que establezca en qué lugares cuenta y cómo serán los procedimientos para que esas personas puedan ejercer sus derechos políticos en esa comunidad. Si esto se establece, podrán plantearse además las reivindicaciones relacionadas con la redistribución económica y el reconocimiento cultural.

Con base en los autores trabajados, es claro que la política pública orientada hacia la resolución de injusticias debe generar espacios de participación para que pueda haber una transformación de las instituciones sociales. En otras palabras, para resolver las injusticias relacionadas con la exclusión social es necesario que no solo se cambie el marco de la justicia para definir quiénes son sujetos de justicia, sino que existan escenarios de participación que incluyan a todos los afectados para que establezcan una forma de cambiar tal marco. Fraser asegura que: “A falta de ámbitos institucionales para esa participación, la mayoría sometida a un enfoque no democrático del ‘cómo’, se ve privada de la oportunidad de comprometerse en condiciones de paridad en el proceso de toma de decisiones acerca del quién” (Fraser, 2008: 60).

Las potencialidades de la Estrategia Prevenir es Mejor a la luz de las teorías de justicia social

Como se mencionó en el apartado anterior, promover los escenarios de participación es la acción clave para resolver las injusticias sociales causantes de la violencia; aspecto que se convierte en la potencialidad de la Estrategia Prevenir es Mejor. Esta estrategia crea escenarios de participación en los diferentes lugares del departamento que se encuentran en situaciones de riesgo frente a las acciones violentas. El papel del mediador, como actor fundamental para generar la participación, permite que las acciones sean pensadas con la población y con el territorio; que la política pública no se convierta en un elemento externo a la comunidad. Si la política se entiende como algo ajeno disminuye su probabilidad para generar estos cambios sociales deseados. Esta se constituye entonces como una ventaja de la Estrategia Prevenir es Mejor, en la medida en la que se realiza planeación en función del territorio, y se emplean mediadores capaces de construir redes de confianza, se da paso a una política pública, que en términos de Subirats, es una de las de nueva generación.




Sin embargo, esta fortaleza de la Estrategia Prevenir es Mejor no es suficiente para transformar la realidad en la que viven en estos pueblos del departamento de Antioquia; es necesario que unida a ella se involucren otros sectores sociales, en especial el productivo, para que una vez resueltos los problemas de participación y de reconocimiento, pueda haber una oferta institucional que les permita a los individuos realizar sus diversos proyectos de vida. Juan Pablo Estrada señala que es necesario en el proceso de generación de ofertas institucionales se empiecen a involucrar diferentes sectores de la sociedad, de forma tal que puedan garantizarse ofertas de empleo digno, educación, entre otras. En las condiciones actuales, dice Luis Miguel Iburgüen, los niños y jóvenes quieren salir de sus pueblos pues dicen que allí nunca van a vivir con tranquilidad, no hay ofertas de empleo (Cfr. Iburgüen, 2013).

Para terminar, la Estrategia Prevenir es Mejor es una nueva alternativa para afrontar la violencia en el departamento de Antioquia, cuya potencialidad principal es la identificación, y en consecuencia la resolución de las causas de la violencia. En oposición a las políticas públicas cuyo fin era resolver la violencia a través de medidas policivas;⁷ esta política comprende el problema de forma amplia y compleja. De esta manera, al identificar como causas de la violencia las injusticias sociales, se plantea una solución que estaba esbozada desde la teoría política, a saber, el cambio institucional que garantice la participación de todos los afectados por los procesos institucionales. La forma en la que se propone este cambio es desde la articulación de las acciones de diversas áreas de la gobernación para que identifiquen a la población en riesgo y puedan crear tejido social en las comunidades en las que este es escaso, para lo cual fomentan la confianza entre las comunidades, con ofertas como la de Ultimate Frisbee, entre otros deportes, ofertas de educación y cultura. En el proceso de construcción del tejido social, se destaca entonces que esta política, a diferencia de las anteriores, pretende dar solución a una problemática desde su raíz, en la medida en la que es pensada para cada una de las comunidades y construida de la mano de ellas. En esta ocasión el Estado no llega como un ente externo. Adicionalmente, debe destacarse, que aunque el enfoque de prevención es novedoso en Colombia, ya se han realizado apuestas semejantes en diversos lugares de América Latina, tal y como lo señala el Informe *¡Preparados, listo, ya!*, los cuales han dado resultados positivos en cuanto a la disminución de la violencia.

7 La política integral de Seguridad de Antioquia de la administración anterior, periodo 2008-2011, se basaba en “mejorar las condiciones de seguridad, justicia, convivencia y orden público, como fundamento para garantizar los derechos humanos y el derecho internacional humanitario” (Gobernación de Antioquia, 2008: 29). Para ello, señala Jesús Ramírez, actual asesor de paz de la Gobernación, la política anterior se basaba en la Política de Seguridad Democrática de Uribe, la cual concebía la seguridad en términos militares, no diferenciaba por áreas, no dialogaba con organizaciones de la sociedad civil y era una política con dos cabezas: la secretaría de gobierno y el asesor de paz (Cfr. Ramírez, 2013).

Bibliografía

- Abad, J. M. (2012) “Evidencias de intervenciones efectivas para la prevención de la violencia en adolescentes y jóvenes”. En: Simposio Internacional Retos en la Protección integral de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes.
- Álvarez, L. M. (9 de Abril de 2013). “Entornos protectores”. M. Aristizábal, Entrevistador.
- Blu radio (2013) “Urge una nueva política de seguridad”. En: <http://www.bluradio.com/8525/urge-nueva-politica-de-seguridad-en-antioquia-dice-gobernador-sergio-fajardo>. Consultado el 7 de abril de 2013.
- COMFAMA (2009) “Geografía económica: Antioquia de Cara al Mundo”. En: <http://www.comfama.com/contenidos/bdd/36960/ObservarNo20.pdf>. Consultado el 7 de abril de 2013.
- Conpes 3673. (2013) *Departamento Administrativo de Planeación*. En: <https://www.dnp.gov.co/CONPES/DocumentosConpes.aspx>.
- Elder, C. D., & Cobb, R. W. (1993) “1. Formación de la agenda”. En: Aguilar, L. F., *Problemas Públicos y Acción de Gobierno*. México: Porrúa.
- Eslava, A. (2011) *El juego de las política públicas*. Medellín: Fondo Editorial EAFIT.
- Estrada, J. P. (3 de Mayo de 2013). “Estrategia Prevenir es Mejor”. M. Aristizábal, Entrevistador.
- Evans, P. (2007) *Instituciones y desarrollo en la era de la globalización neoliberal*. Bogotá: ILSA.
- Fraser, N. (2008) “Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización”. En: Fraser, N., *Escalas de justicia*. Barcelona: Editorial Herder.
- _____ (2008) “Justicia anormal”. En: *Escalas de justicia*. Barcelona: Editorial Herder, Kindle Edition.
- Gerencia de Comunicaciones Gobernación de Antioquia (2013) “Alcaldía del valle de San Nicolás reiteran su compromiso con la política de seguridad integral de Antioquia”. En: <http://antioquia.gov.co/index.php/secretaria-de-gobierno/13279-alcaldias-del-valle-de-san-nicolas-reiteran-su-compromiso-con-la-politica-de-seguridad-integral-de-antioquia>. Consultado el 7 de abril de 2013.
- _____ (2013) “Diputados analizaron la política de seguridad integral de Antioquia”. En: <http://antioquia.gov.co/index.php/prensa/historico/159-prensa-fajardo/13234-diputados-analizaron-la-politica-de-seguridad-integral-de-antioquia>. Consultado el 7 de abril de 2013.
- _____ (2013) “Buriticá comprometido con la política de seguridad integral”. En: <http://www.antioquia.gov.co/index.php/secretaria-de-gobierno/12680-buritica-comprometido-con-la-politica-de-seguridad-integral>. Consultado el 7 de abril de 2013.
- _____ (2013) “Antioquia tiene su plan integral de seguridad”. En: <http://www.antioquia.gov.co/index.php/secretaria-de-gobierno/11622-antioquia-tiene-su-plan-integral-de-seguridad>. Consultado el 7 de abril de 2013.
- _____ (2013) “En Medellín se celebra el gran encuentro de entornos protectores: ultimate por Antioquia”. En: <http://antioquia.gov.co/index.php/secretaria-de-gobierno/11755-en-medellin-se-celebra-el-gran-encuentro-de-entornos-protectores-ultimate-por-antioquia>. Consultado el 7 de abril de 2013.
- Gobernación de Antioquia (2012) “Documento de trabajo *Estrategia Prevenir es mejor*”.

- 
- _____ (2008) "Plan Departamental de Desarrollo, Antioquia para todos, manos a la obra". En: <http://www.antioquia.gov.co/antioquia-plandesarrollo/plandedesarrollo4.pdf>. Consultado el 31 de marzo de 2013.
- _____ (2011) "Plan Departamental de Desarrollo, Antioquia la más educada". En: <http://antioquia.gov.co/index.php/component/content/article/228/7546-este-es-nuestro-plan-de-desarrollo>. Consultado el 31 de marzo de 2013.
- _____ (2011) "Plan de Seguridad Integral de Antioquia". En: http://interactiva.eafit.edu.co/ei//contenido/micrositios/2843539/archivos/Plan_Integral_Seguridad_Antioquia.pdf. Consultado el 9 de abril de 2013.
- Ibargüen, L. M. (25 de Mayo de 2013) "Entrenador Entornos Protectores". M. Aristizábal, Entrevistador.
- IPSOS-Napoleón Franco (2011) *Encuesta Antioqueños hoy*.
- McGinnis, M. D. (2011) "An introduction to IAD and the language of Ostrom workshop: A simple guide to complex framework". En: *Policy Studies Journal*, Vol. 39, No. 1, pp. 169-183. Proquest.
- Mosquera, E. (27 de Mayo de 2013). "Entrenador Entornos Protectores". M. Aristizábal, Entrevistador.
- Organización Panamericana de la Salud (2008) *¡Preparados, listos, ya! Una síntesis de intervenciones efectivas para la prevención de violencia que afecta a niños y jóvenes*. Washington: Organización Panamericana de la Salud.
- Ostrom, E. (2009) "Beyond Markets and States: Polycentric governance of complex economic systems". Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Indiana University, Bloomington, IN 47408, and Center for the Study of Institutional Diversity, Arizona State University, Tempe, AZ, U.S.A.
- Ramírez, J. M. (9 de Abril de 2013) "La nueva política de seguridad". M. Aristizábal, Entrevistador.
- Subirats, J. (2011) *Otra sociedad ¿otra política?*, Barcelona: Icaria.
- Vicepresidencia de la República (2012) "Comisión para la Prevención del Reclutamiento, Utilización y Violencia Sexual contra Niños, Niñas y Adolescentes por parte de Grupos Armados al Margen de la Ley y por Grupos de Delincuencia Organizada".

Los atributos de comunidad como potenciadores de la inclusión y la pertenencia política: El caso de la política pública de desplazamiento en Medellín

Claudia Mejía Betancur


Politóloga de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT

Introducción

El Conpes 3726 muestra el desplazamiento forzado como principal hecho victimizante en Colombia, con el 83,4% (Cfr. DNP, 2012: 11). Asimismo, Antioquia y Medellín se presentan como grandes centros de expulsión y recepción de población desplazada, y según el plan de desarrollo municipal para 2011 existían en Medellín aproximadamente 224.326 víctimas de este fenómeno (Cfr. Alcaldía de Medellín, 2012).

Estas personas, provenientes de 649 municipios, están recibiendo algunas ayudas, aunque, hasta ahora solo se han logrado unos 1.000 hogares con soluciones de vivienda, 1.262 familias con derechos restituidos, 3.312 unidades productivas funcionando, y 60.000 personas que han recibido orientación (Cfr. Alcaldía de Medellín, 2012). Asimismo, aparecen procesos de revictimización, principalmente con amenazas y asesinatos de líderes de asociaciones de víctimas (Cfr. CODHES, 2010), al igual que desplazamientos al interior de la ciudad. Todo esto evidencia una insuficiencia de recursos y aspectos a mejorar en la intervención, lo cual sugeriremos se puede gestionar mediante la participación efectiva de los afectados.

Ese es el punto de partida de este trabajo, que en primer lugar explicará por qué el desplazamiento forzado es un problema de justicia distributiva, en tanto afecta la consolidación de los fines y propósitos de vida de quienes lo sufren, al marginarlos de una



participación en igualdad de condiciones. Además, se defenderá la participación de esta población en la construcción de políticas públicas, partiendo de una definición amplia de este concepto que incluye como elemento determinante la conexión de las políticas con su entorno institucional. Asimismo, se justificará la importancia de dicha participación, con base en la distinción entre reparación y ayuda en caso de extrema necesidad. En la segunda parte, desde una perspectiva de análisis institucional y desarrollo, se examinarán las alternativas de política pública que surgen frente a esta situación, concentrándose en las reglas que han propiciado los espacios de participación desde finales de los noventa, y en las reivindicaciones por parte de la población afectada, las cuales dan cuenta de una disposición a la acción colectiva y otros atributos de la comunidad que pueden propiciar mejores escenarios mediante la participación efectiva.

En síntesis, partiendo de que existe un problema de justicia distributiva en la no inclusión de la población desplazada en la construcción de las políticas públicas, que su inclusión es deseable y justificable, y que existen grandes probabilidades de que ella se concrete, se propondrá llevar esta perspectiva a la práctica en la ciudad de Medellín.

La participación efectiva como respuesta a un problema de justicia social

Las personas afectadas por el desplazamiento generalmente provienen de condiciones de pobreza previa que se agudiza al ser víctimas de esta problemática (Cfr. Ceballos, 2012: 226), pues la mayoría pertenecen a los estratos 1 y 2 (Cfr. DNP, 2012: 11), y muchos emigran dejando atrás pertenencias y medios de subsistencia, por lo cual llegan a la ciudad con escasos recursos, y se establecen en lugares con escaso acceso a los servicios y a la presencia del Estado. En otras palabras, el desplazamiento pone en vilo el goce efectivo de derechos como acceso a vivienda, educación, salud, trabajo, libertad de elegir domicilio y propiedad (Cfr. Ceballos, 2012: 226), y a su vez ello margina a sus víctimas de participar en las discusiones sobre esta problemática. Esto se debe, entre otras cosas, a que los gobernantes en ocasiones no se interesan por atender a este grupo poblacional, al percibir que aparentemente no tienen incidencia política debido a su situación económica precaria (Cfr. Pogge, 2005: 123).

Ello evidencia un problema complejo. Por un lado, existe un conflicto de distribución, en el sentido en que estas personas se ven marginadas de los recursos provenientes de la cooperación social, entendida esta como una forma de organización funcional de la sociedad. Bajo los términos de John Rawls, las víctimas del desplazamiento ven afectados sus bienes primarios sociales,¹ especialmente en relación con el “acceso a los diversos puestos y posiciones sociales [...], y a los beneficios socioeconómicos ligados a esos puestos y posiciones, en particular el ingreso y la riqueza, los poderes y prerrogativas” (Cfr. Botero, 2005: 20). Para Rawls (2004), estos bienes primarios sociales deben distribuirse

1 Estos bienes primarios sociales son las precondiciones para que las personas puedan ejercer su racionalidad y razonabilidad en la toma de decisiones, que constituyen a su vez la naturaleza de la persona.


justamente, y ello se cumple al otorgarle a cada persona el mayor grado de libertad posible que sea compatible con la misma proporción de libertad para los demás individuos, y cuando estos tienen igual posibilidad de acceso a las posiciones dentro de la sociedad, justificando las desigualdades solo en caso de que beneficien en mayor medida a “los menos aventajados” de la sociedad.

Es decir, “mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y mando tienen que ser accesibles a todos” (Rawls, 2004: 68). Así pues, el desplazamiento forzado propicia una situación de injusticia, ya que, aunque “el principio de igualdad equitativa de oportunidades sólo exige que se garantice a todos la posibilidad de acceder a las posiciones sociales, y no la misma probabilidad de hacerlo” (Botero, 2005: 22), es esa posibilidad la que se pone en cuestión, pues partir de una distribución inequitativa de la riqueza, restringe casi absolutamente a las víctimas y su capacidad de ejercer la ciudadanía, y de acceder a posiciones sociales aceptables o a la representación política.

Además, la condición de marginalidad de la población desplazada no solo se expresa económicamente, sino también por su calidad de “víctimas”, pues esta genera una carga discriminatoria al existir una idea extendida sobre su responsabilidad en su propia victimización y como “portadores de los males que aquejan a las ciudades” (Uribe, 2011: 219). Por esta razón, pasan a ocupar un lugar secundario dentro de la sociedad, lo cual corresponde con lo que Nancy Fraser denomina *reconocimiento fallido*, que consiste en jerarquías que se establecen en una sociedad con base en características como el género, la raza, o en este caso, la condición de víctimas, impidiendo que se participe en la vida social como pares, es decir, para la autora, en condiciones justas (Cfr. Fraser, 2008: 40).

Sin embargo, este no es solo un problema de distribución o reconocimiento, pues la población víctima del desplazamiento forzado también se ve afectada por problemas de procedimiento como la imposibilidad de sufragar al tener su documento inscrito en el municipio de origen, la posible pérdida de sus documentos de identidad al migrar, o la ruptura de la cohesión social y de las redes que facilitarían la participación política. Todo esto corresponde a lo que Nancy Fraser denomina *representación fallida político-ordinaria* (Cfr. Fraser, 2008: 44), relacionada con procedimientos de toma de decisiones que en determinado contexto, y no de manera absoluta, excluyen a ciertos individuos de una participación justa.

Adicionalmente, en teoría las víctimas de desplazamiento se consideran ciudadanos del Estado colombiano y pueden ejercer sus derechos, siendo considerados sujetos de justicia. No obstante, autores como María Teresa Uribe afirman que “la condición de liminalidad que prefigura el desplazamiento forzado, unida a la pérdida de protección de sus propios gobiernos y a la copresencia de varios órdenes políticos con sus respectivas exigencias normativas, constituyen, en la práctica, una negación de la ciudadanía y de la nacionalidad” (Uribe, 2011: 234). Con base en los planteamientos de Uribe, puede decirse que ellos son víctimas de lo que Fraser llama *desenmarque*; esto es, que quedan fuera



de los límites de una comunidad política y de las discusiones sobre la redistribución, el reconocimiento y los procedimientos de toma de decisiones, negándoseles la posibilidad de hacer reivindicaciones y de ser sujetos de justicia (Cfr. Fraser, 2008: 45), ya que dicha comunidad política en ciertas zonas es difusa y múltiple, y por lo tanto, incapaz de albergar reivindicaciones de justicia y garantizar derechos plenos.

Otro argumento para que la población desplazada participe en la política pública se encuentra en que el concepto de este tipo de intervención estatal considera que ella “hace parte de un ambiente determinado del cual se nutre y al cual pretende modificar o mantener” (Velásquez, 2009: 159). Así, una política pública en rigor precisa considerar la forma como se ha desarrollado el problema a intervenir y las interacciones que se han dado a su alrededor (Cfr. Cuervo, 2007: 81). Aunque la participación no es un elemento trascendental en una definición mínima de política pública, incluir la población afectada podría ser la forma para establecer esa conexión de las políticas públicas con su entorno institucional. Además, esta participación permite aprovechar la disposición a la acción colectiva, que en términos de Elinor Ostrom supone la existencia de redes de participación civil. Estas redes serían una vía para generar procesos de confianza, la cual “es detonante de relaciones de reciprocidad, reputación y cooperación, todo lo cual recrea las condiciones para configurar una red de confianza” (Cfr. Eslava, 2013: 3). Esta confianza cobra importancia en las políticas públicas a partir del concepto de capital social, el cual supone la cooperación voluntaria, y tiene que ver con “aspectos de la organización social, tales como confianza, normas y redes, que pueden mejorar la eficiencia de una sociedad al facilitar la acción coordinada” (Ostrom & Ahn, 2003: 166). De esta forma, las redes de participación desincentivan la no cooperación, facilitan la comunicación, fomentan la reciprocidad y dan cuenta del éxito de procesos de cooperación anteriores que propician su continuidad (Cfr. Ostrom & Ahn, 2003: 167). Así pues, la participación efectiva es importante en tanto puede acercar las respuestas institucionales a los problemas a los que pretende actuar y logra incentivar la creación de confianza y capital social.

Finalmente, una razón para replantear los términos en los que se da la participación es la respuesta que da el Estado al problema. Para ello es útil recurrir a Jan Narveson, particularmente, distinguiendo entre la reparación y los casos de extrema necesidad como formas de asistencia. En la primera, existe una obligación exigible hacia quien recibe la asistencia, debido a una falta u ofensa por parte de quien la entrega. Por su parte, la ayuda en casos de extrema necesidad supone que ella se presta porque quien la recibe tiene su vida en peligro, o se expone a vivir en condiciones extremas de miseria de no recibirla. (Cfr. Narveson, 2012: 240). Así, encontramos que el Estado colombiano ha respondido bajo la lógica de la reparación, que incluso ha llamado así. De esta manera reconoce su deber de resarcir a quienes han sido víctimas de este delito debido a una falta de su parte que posibilita la vulneración de sus derechos.

Esto se puede problematizar entendiendo que, el justificar la ayuda proporcionada en el hecho victimizante, y no en la pérdida de los derechos, y en las dificultades políticas que ello genera, podría pensarse que esa anulación de los derechos no es en sí misma

una preocupación. Algo que apoyaría esta visión es que a otros grupos en situación de miseria y con violaciones similares de sus derechos, pero que no han sido desplazadas, no se les proporciona una ayuda importante porque no se considera culpable al Estado. Esto puede ser grave porque “hay un peligro de confundir la obligación estatal de reparar a las víctimas con la de proveer servicios básicos a todos los ciudadanos” (Ceballos, 2012: 241), pues este no necesariamente entiende que esas vulneraciones deben en principio ser evitadas, por el simple hecho de que afectan a los individuos en la consolidación de sus proyectos de vida, independientemente de si son o no consecuencia de una falla de la institucionalidad. Además, interpretar así el deber de asistencia exige mecanismos para probar la existencia de dicha falla, imponiendo procedimientos y obstáculos que excluyen a quienes no conocen o no logran seguir los lineamientos.

Análisis institucional y desarrollo aplicado al caso

En esta parte se utilizará la metodología del Análisis Institucional y Desarrollo, examinando, más allá de los actores y acciones que hacen parte de una política pública, los factores que influyen sobre ellos, sus interacciones y los resultados obtenidos, identificando y evaluando la incidencia de estos factores sobre escenarios futuros de intervención estatal (Cfr. Polski & Ostrom, 2009: 6). Los resultados de realizar este análisis se resumen en el gráfico.

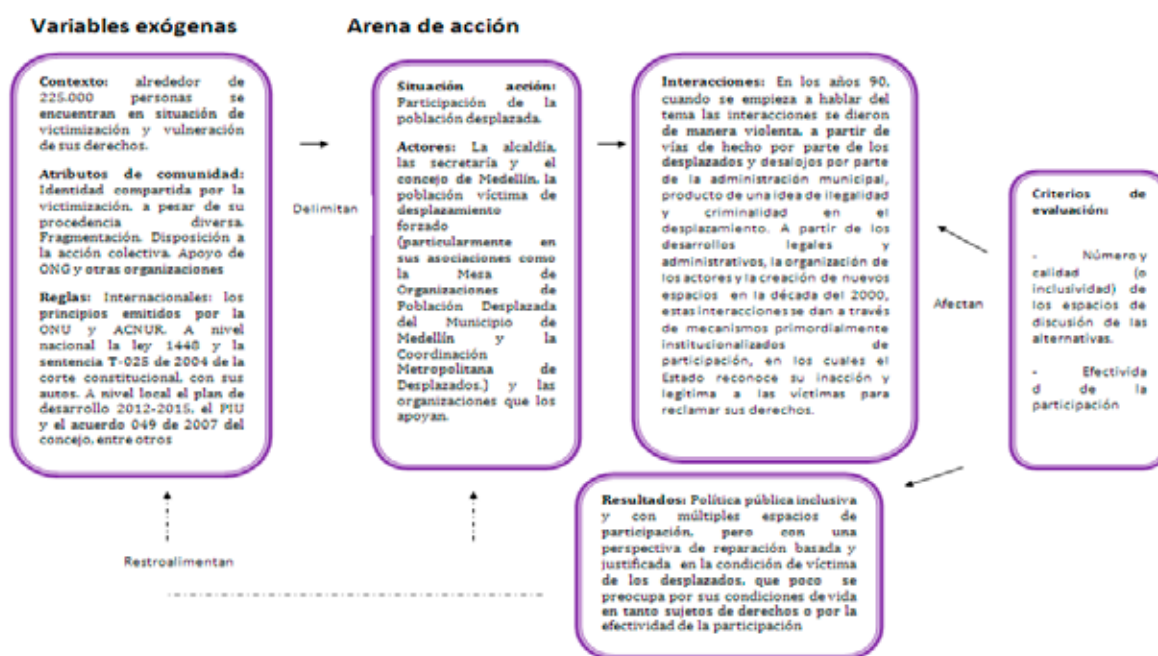


Gráfico 1. AID. Fuente: Elaboración propia con base en Polski & Ostrom, 1999.

Profundizaremos en dos factores: las reglas que delimitan la participación de las víctimas como un asunto digno de atención, y ciertos atributos de la comunidad que pueden potenciar las políticas públicas, a saber, la disposición a la acción colectiva y la confianza como base del capital social.

a. La percepción pública del problema a partir de las reglas

Frente al desplazamiento, el plan de desarrollo municipal propone, en su programa Medellín protege los derechos humanos, acciones para mejorar las condiciones de la población víctima del desplazamiento forzado, respondiendo a ciertas demandas históricas en este sentido. En primer lugar, se encuentra la llamada “agenda internacional” (Cfr. Cuervo, 2007; Cfr. Eslava, 2011), pues los principios emitidos por diferentes organismos internacionales son un referente que, según los mismos documentos legales afirman, impulsa el tema. Igualmente, a partir del ordenamiento jurídico y las decisiones judiciales, se introduce el tema en las discusiones públicas, estructurando una *agenda judicial*, esto es, que el tema se empieza a discutir “proveniente del activismo del sistema en función de la aparente protección de los derechos fundamentales” (Eslava, 2011: 107). Los desarrollos legales más importantes para propiciar la participación de las víctimas del desplazamiento forzado son:

Tabla 1. Agenda judicial frente a la participación.

Documento	Entidad	Importancia
Ley 387 de 1997	Congreso de la república	Implica la primera actuación legislativa. A pesar de la dispersión de competencias que creó da pie para que la participación de los desplazados se ponga en discusión (Rodríguez y Rodríguez, 2010b)
Principios rectores de los desplazamientos internos	ONU (Comisión de derechos humanos ECOSOC)	El principio 22 señala que no debe discriminarse a esta población en el ejercicio de su derecho a “asociarse libremente y participar en pie de igualdad en los asuntos comunitarios” (ONU, 1998: 13), así como en el ejercicio de sus demás derechos políticos
Sentencia T-025 de 2004	Corte Constitucional	Destaca la posibilidad de que las asociaciones de desplazados defiendan legalmente los derechos de los mismos, a través de mecanismos como la tutela. Además esta sentencia declara un Estado de cosas inconstitucional, dadas las constantes violaciones de derechos a causa del desplazamiento, que ordena con fuerza vinculante actuaciones concretas de diversos organismos del Estado
Principios sobre la restitución de las viviendas y el patrimonio de las personas desplazadas (Principios Pinheiro)	ONU (Comisión de derechos humanos ECOSOC)	Particularmente en el principio 14 se establece la necesidad de representatividad de las poblaciones vulnerables en la toma de decisiones (ONU, 2005:33)
Auto 383 de 2010	Corte Constitucional	Le hace seguimiento a la sentencia T-025. Muestra que en términos de participación “todavía persisten fallas en términos de entrega de información oportuna y relevante, que haga de ésta un instrumento para la adopción de soluciones duraderas y no sólo un requisito formal” (Corte Constitucional, 2010). Este auto además obliga a las entidades territoriales a estructurar Planes Integrales Únicos y prioriza para ello a Medellín
Ley 1448 de 2011	Congreso de la república	Creó los escenarios institucionales y los mecanismos para restablecer los derechos de esta población, entre ellos la UARIV. La denominada ley de víctimas crea las mesas de participación de víctimas y los comités territoriales de Justicia Transicional.
Conpes 3726 de 2012	DNP	Desarrolla la ley 1448. Estipula los lineamientos, las metas, el presupuesto y los mecanismos de evaluación del Plan Nacional de atención y reparación integral a Víctimas, dentro del cual la participación de la población desplazada es importante en tanto fuente de información para los diagnósticos. Se asigna el presupuesto y se crea un protocolo para el funcionamiento de las mesas de víctimas.

Fuente: Elaboración propia.


Se destaca el efecto de la Corte Constitucional, pronunciándose y propiciando deliberación a través de más de 84 autos, sentencias y audiencias públicas en las que se discute la política. Además, estimuló espacios de participación y movilizaciones locales y nacionales, y recientemente permitió que las víctimas de las denominadas *Bacrim* puedan reclamar sus derechos y participar de estos espacios (Cfr. Colprensa, 2013, 18 de mayo). Sin embargo, “la principal limitación que ha tenido el efecto deliberativo ha sido precisamente la inclusión de esta población en la discusión y la decisión de las políticas que la atañen” (Rodríguez & Rodríguez, 2010b: 179). Esto sucede porque los debates se circunscriben a temas técnico-jurídicos que excluyen a quienes no tienen los conocimientos, causando que “la voz de la sociedad civil que más influencia ha tenido en el proceso ha sido la de las organizaciones académicas y de derechos” (Rodríguez & Rodríguez, 2010a: 188), y no la de los desplazados; y Medellín históricamente no ha sido ajena a este fenómeno.

A pesar de ello, con la Ley 347 de 1997 y mediante movilizaciones, las organizaciones sociales y de desplazados captaron inicialmente la atención de la administración municipal. Esto estuvo acompañado de un esfuerzo de los medios de comunicación por visibilizar el problema mediante reportajes o entrevistas que mostraban la magnitud del problema (Cfr. Uribe, 2001: 54). De esta manera, en 2001 se convoca el primer Comité Local de Atención a la población desplazada de Medellín, abriendo la puerta para la participación. Luego, la sentencia T-025 logra institucionalizar definitivamente el tema, pues en respuesta surge el Acuerdo 049 de 2007, mediante el cual el Concejo municipal crea formalmente la política pública de desplazamiento, establece lineamientos para las actuaciones locales en el tratamiento del tema, y presenta una apuesta por la participación de la población desplazada en este proceso, dirigida a la recopilación de información para diagnosticar el problema.

Luego surge el Plan Integral Único del municipio de Medellín 2010–2017, que además de establecer acciones concretas de protección, prevención y reparación frente al desplazamiento, en su línea cuatro abre espacio para el reconocimiento y la participación de la población desplazada, buscando su identificación como sujetos de derecho y su incidencia sobre el tratamiento del problema (Cfr. Alcaldía de Medellín, 2009: 4). Dicho Plan fue actualizado en 2011 bajo las disposiciones del Auto 383 y la Ley 1448, dándole un peso mayor a la participación ciudadana a partir del acompañamiento institucional.

Existe pues una historia de interacciones alrededor del desplazamiento, que en un principio comprendía principalmente el uso de la fuerza o de vías de hecho de parte del Estado y la sociedad civil,² y que se hacen más institucionalizadas a medida que existen mayores desarrollos legales y administrativos, y que la población desplazada se va organizando.

2 Esto se explicará más adelante en el desarrollo de la acción colectiva.



Es decir, basados en Elinor Ostrom encontramos que las reglas en uso, es decir, “las que se aplican, se supervisan y se imponen cuando los individuos eligen las acciones que se llevarán a cabo” (Ostrom, 2011: 109), hacia finales de los noventa, eran principalmente las informales. En la actualidad, las reglas formales y el derecho son los patrones que tienen mayor influencia sobre las interacciones entre los diferentes actores públicos y privados, pues hacia finales de la década del 2000, finalmente, los espacios de participación se convierten en líneas específicas de política pública reconocidas jurídicamente, aunque con los problemas de efectividad que muestra el diagnóstico inicial. Además, al mismo tiempo esas reglas le dan forma a los atributos de la comunidad y potencian su disposición a la acción colectiva y a la creación de capital social.

b. Atributos de comunidad

Empezando por la acción colectiva, debe decirse que a finales de los noventa cuando el desplazamiento se agudizó en Medellín, las víctimas realizaban predominantemente manifestaciones y acciones de hecho, lideradas por organizaciones como el Movimiento social de desplazados (Mosda), con el apoyo de ONG como la Asociación Nacional de AyudaSolidaria (ANDAS) y de la Asociación Campesina de Antioquia (ACA). En ese entonces, la principal respuesta del Estado fue “la represión de la Fuerza Pública, bajo el pretexto de que los desplazados estaban siendo orientados por grupos ilegales” (Granada y González, 2009: 120), tratando de evitar que los desplazados se instalaran en la ciudad, y presionando su retorno.

Asimismo, muchos desplazados se abstendían de participar políticamente por miedo a ser identificados por los actores ilegales al entrar en bases de datos (*Cfr.* Uribe, 2001: 55), o a ser estigmatizados por la sociedad, o a ser desalojados, especialmente aquellos habitantes de asentamientos de desplazados (*Cfr.* Uribe, 2001: 54). En parte esto se debía a la desconfianza hacia algunas de las instituciones del Estado como la secretaría de gobierno o planeación, ya que se temía que estos podían forzar su retorno a sus lugares de origen.

Por otra parte, en los 90 se hablaba de fragmentación y rivalidad entre “nuevos” y “viejos” desplazados que habían llegado en diferentes oleadas a la ciudad, lo cual además se acentuaba por su procedencia tan variada, determinando la manera en la que se organizaban para incidir políticamente. Sin embargo, a pesar de la pérdida del arraigo y de la procedencia diversa de la población, en aquella época “[l]a comunicación de la población desplazada entre ella misma funcionaba por las redes de amistad y familiaridad que tenían construidas en muchos casos incluso desde antes del desplazamiento forzado” (Granada, 2008: 106). Fue así como entre 1996 y 2002 se dieron movilizaciones que dan cuenta de su capacidad para organizarse, las cuales se resumen en la siguiente gráfica.

Gráfica 2.



Fuente: Elaboración propia con base en Uribe, 2001; Granada & González, 2009; Granada, 2012.

A mediados de la década del 2000 se destaca la creación de la Mesa de Organizaciones de Población Desplazada del Municipio de Medellín como un esfuerzo por aglutinar 29 organizaciones de víctimas. En su surgimiento pesaron las experiencias anteriores, los desarrollos legales y el apoyo institucional; y también las condiciones hostiles del sistema que los llevaron a organizarse (Cfr. Granada & González, 2009: 123), uniendo esfuerzos en 2006 con la Coordinación Metropolitana de Desplazados. En esto ha sido fundamental el apoyo de ONGs, organizaciones internacionales y universidades (Cfr. Uribe, 2001: 66), que han presionado al Estado, asesorado legalmente y publicado informes, incidiendo de esta forma en la política pública. Se destaca aquí la iglesia católica, la cual en 1995 publicó un informe que visibilizó la magnitud del desplazamiento y propició su reconocimiento por parte del Estado (Cfr. Ceballos, 2012: 224), y que a través de Pastoral Social ha gestionado recursos de cooperación internacional y coordinado acciones de otros actores.

Así pues, son sobre todo las características de la comunidad lo que ha permitido la consolidación de espacios como el Comité Municipal de Justicia Transicional y las mesas departamental y municipal de víctimas.³ Y aun si aparentemente persisten problemas de comunicación, el nivel de organización le ha permitido a la población desplazada obtener ciertos logros mediante la acción colectiva, como en 2008 llegar a más de 100 organizaciones (Cfr. Granada, 2008: 191), y actualmente, que 82 de ellas participen de la Mesa Municipal de Víctimas (Cfr. Hernández, 2013, 24 de abril). Estas acciones que dan cuenta de una disposición a la acción colectiva y potencializarían el capital social. La gráfica 3 muestra cómo se han desarrollado, intensificándose desde 2003.

3 Mecanismos surgidos con la Ley 1448.

Gráfica 3.



Fuente: Elaboración propia con base en Uribe, 2001; Granada & González, 2009; Granada, 2012.

Podemos pensar entonces en una identidad colectiva en tanto víctimas de esta situación, ya que “puede hablarse [...] de la población desplazada como un grupo o conjunto diferenciable de individuos, pues, si bien el desplazamiento es un drama que se padece en principio de manera individual, es a la vez una vivencia colectiva, social” (Ceballos, 2012: 233). Y de esta manera, la confianza se convierte en un elemento articulador, ya que encontramos rasgos de miedo y desconfianza, debido a la presencia de grupos ilegales y a la debilidad institucional, pero además porque el hecho de cooperar hace que los desplazados dependan de los demás y sientan cierta incertidumbre. Sin embargo, sobre ese miedo ha prevalecido una conciencia por ayudar al otro, por gestionar juntos las ayudas estatales, reclamar sus derechos y presionar para ser incluidos en los espacios de discusión política. Esto permite hablar de experiencias de construcción de capital social.

Igualmente, estas redes de confianza finalmente han integrado los individuos a la vida política, al poner el tema en la agenda pública. Pero, teóricamente esto también debería significar una incidencia efectiva sobre los resultados de las políticas públicas, y es allí donde no está tan claro el efecto de esos atributos de la comunidad, pues el Estado sigue controlando la mayoría de las decisiones. Al parecer, se escuchan las necesidades y propuestas de la población desplazada, pero las decisiones que se toman están limitadas por las capacidades institucionales y la poca disponibilidad de recursos, por lo cual algunas propuestas ni siquiera se consignan ni son consideradas.

Consideraciones finales

Cabe preguntarse entonces cuáles son las probabilidades de llegar a este escenario deseado. Por una parte, existen factores que lo favorecen como la toma de conciencia por parte de la administración municipal acerca de la necesidad de atender el problema, pues se reconoce un esfuerzo adicional del gobierno local para crear estructuras administrativas más allá de las exigidas legalmente, como el programa de atención a víctimas del municipio, la unidad de desplazamiento forzado y la personería delegada para la Atención

a Víctimas. Asimismo, se ha notado un acompañamiento institucional, logrando cierto nivel de conocimiento por parte de las víctimas sobre sus derechos, que posibilita que los reclamen, y también es clara la proliferación de espacios, tanto en número como en inclusividad de actores, que abren las puertas a una participación más efectiva.

No obstante, hay factores que podrían ponerla en riesgo, como la existencia de intermediarios, que exigen contribuciones, estafan a las víctimas o se aprovechan de los recursos que existen para estos temas. Igualmente, la inexistencia de un protocolo de participación de las víctimas⁴ en el municipio ha creado inconvenientes procedimentales y de comunicación para elegir los representantes y articular las mesas departamental y municipal de víctimas, así como los comités de justicia transicional. Particularmente, la falta de representantes de la Mesa de víctimas de Medellín en la Mesa Departamental dificulta la articulación (*Cfr.* Verdad Abierta, 2012, 21 de agosto).

Por otra parte, existen desincentivos a participar por el miedo y amenazas directas. Sumado a esto, asuntos como la poca disponibilidad de los recursos, inconvenientes organizativos y de preparación de las asociaciones, y la poca participación de grupos poblacionales como los jóvenes y las mujeres, hacen que esa participación tenga problemas de efectividad. Igualmente aparecen retos como la creación de instancias administrativas en los diferentes niveles de gobierno para atender los temas relacionados con desplazamiento, lo cual ha presionado para lograr coordinación entre las entidades estatales, pero también crea desafíos para la participación de la población desplazada, entendiendo que, dado que la política pública local y nacional están conectadas, se deben buscar articulaciones nacionales.

Así pues, vemos que estos problemas de fondo no se solucionan con más mecanismos judiciales y la incorporación de los puntos de vista de los desplazados en las políticas públicas como un insumo para diagnosticar el problema y un requisito legal, sino con el reconocimiento de sus derechos en igualdad de condiciones a los demás ciudadanos del Estado, que tienen el derecho a participar cuando lo consideren necesario y puedan hacerlo, y no porque se vean obligados a hacerlo por disposiciones legales. Esto implica principalmente la modificación de los planes de acción concretos buscando nuevas formas para mantener la puerta abierta para la participación, sin limitar sus objetivos y condiciones de presencia, ya que, al llevarse a la práctica, aparentemente se ha olvidado la razón de ser moral y política de esta participación, la cual sí está contenida en los documentos más generales.

Asimismo, sería interesante que la deliberación se centrara en asuntos directamente relacionados con una asignación más eficiente de los bienes económicos y simbólicos (como derechos y obligaciones), para contrarrestar los problemas de desigualdad mencionados, pues hasta ahora la participación se ha concentrado en la recolección de información, pero las decisiones, especialmente aquellas que tienen incidencia económica y fiscal,

4 Su existencia había sido prescrita por la Ley 1448

han seguido concentradas en la estatalidad. Asimismo, la discusión sobre los derechos, privilegios y medidas de satisfacción también ha sido restringida por limitaciones de recursos económicos.

Finalmente, es importante fortalecer el componente de comunicación de la política. Se debe continuar con la difusión, buscando que todos los actores conozcan y apliquen los procedimientos y reglas existentes, ya que existen asimetrías en la información. Partiendo de las percepciones de los mismos involucrados sería importante el uso de medios alternativos y nuevas estrategias de comunicación como las redes sociales, ya que en este campo se encuentran falencias. Este elemento pondría a la población juvenil, que a pesar de ser incluida bajo un enfoque diferencial no participa con mucha frecuencia. Además, para aprovechar la confianza se debería hacer uso de espacios comunitarios que ya tienen presencia en las zonas, pues a partir de estas se puede lograr mayor receptividad que directamente con la institucionalidad. En esto, el apoyo de las diferentes organizaciones que han acompañado el proceso debe mantenerse, pero cuidando que ellas no reemplacen la participación directa de las víctimas, sino que les brinden herramientas que les faciliten a los desplazados por sí mismos incidir en la política pública.

Todo esto permitiría que la población desplazada efectivamente hiciera reivindicaciones en tanto sujetos de derechos, lo cual aliviaría el problema del *desenmarque* y los pondría en posición de discutir asuntos como la distribución, el reconocimiento y los procesos ordinarios de toma de decisiones, que serían entonces la vía para acceder a sus derechos como ciudadanos en pleno, y no como cualquiera persona que dicho Estado repara a causa de sus fallas, incluso en caso de que no sea ciudadano suyo.

Bibliografía

- Alcaldía de Medellín (2009) "Plan integral único -piu- del municipio de Medellín 2010 – 2017. Para la atención integral a la población afectada por el desplazamiento forzado por la violencia".
- _____ (2012) "Plan de desarrollo 2012-2015: Medellín un hogar para la vida".
- _____ & Corporación región (2011) "Las innovaciones en el diseño e implementación de la política pública de atención a la población desplazada en Medellín, por la gerencia para atención de población desplazada".
- Botero, J. J. (2005) "Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa". En: Botero, Juan José. (Ed) *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, pp. 11-28.
- Ceballos, M. A. (2012) "Protección diferenciada de derechos en Colombia. La condición de desplazado como clave de acceso al derecho a la vivienda". En: Gallego, G. M. y M. J. González, (Eds.) *Conflicto armado, justicia y reconciliación*. Bogotá: Siglo del hombre editores, pp. 219-273.
- Colombia. Corte Constitucional. Sentencia T-025 [en línea]. (2004, 22 de enero). Corte Constitucional. Bogotá. En: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm>. Consultado el 25 de Marzo de 2012.

- _____. Auto 383 de 2010 [en línea]. (2010, 10 de diciembre) Corte Constitucional. Bogotá. En: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2010/a383-10.htm>. Consultado el 25 de marzo de 2012.
- Colombia. Departamento Nacional de Planeación (DNP). Consejo Nacional de Política Económica y Social (2012) Documentos Conpes 3726. Lineamientos, plan de ejecución de metas, presupuesto y mecanismo de seguimiento para el plan nacional de atención y reparación integral a víctimas. Bogotá.
- Colprensa (2013, 18 de Mayo) “Corte ordena reparar a víctimas de bacrim”. En: *El Colombiano*. En: http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/C/corte_ordena_reparar_a_victimas_de_bacrim/corte_ordena_reparar_a_victimas_de_bacrim.asp. Consultado el 26 de Mayo de 2013.
- Consejo de Medellín (2007) Acuerdo 049. Por el cual se adopta la Política Pública para la Prevención del Desplazamiento Forzado, la Protección, Reconocimiento, restablecimiento y reparación de la Población afectada por el desplazamiento forzado en el Municipio de Medellín
- Consultoría para los Derechos Humanos y el desplazamiento Codhes (2010, 27 de Enero). *CODHES informa* (76).
- Cuervo, J. I. (2007) “Las políticas públicas: entre modelos teóricos y la práctica gubernamental”. En: *Ensayos sobre políticas públicas*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pp. 65–96.
- Eslava, A. (2011) *El juego de las políticas públicas. Reglas y decisiones sociales*. Medellín: Universidad EAFIT.
- _____. (2013) (Inédito) “Politización de la confianza”.
- Fraser, N. (2008) *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Granada, J. (2008) *Desplazamiento forzado y acción colectiva la mesa de organizaciones de población desplazada de Medellín*. Tesis de Maestría. Instituto de Estudios Políticos, IEP-UDEA, Medellín. Recuperada el 25 de Mayo de 2013 de:
- _____. (2012) “Acción colectiva y oportunidades políticas en escenarios de políticas públicas”. En: *Estudios Políticos*, No. 40, pp. 76-97.
- _____. & González, S. (2009, junio-diciembre) “Acción colectiva de las organizaciones de población desplazada en Medellín. Ciclos, contextos, repertorios y perspectivas”. En: *Estudios Políticos*, No. 35, pp. 107-130.
- Hernández, Y. C. (2013, 24 de Abril) “¿Qué pasa con el protocolo de participación de las víctimas?” En: http://www.ipc.org.co/agenciadeprensa/index.php?option=com_content&view=article&id=744:i-que-pasa-con-el-protocolo-de-participacion-de-victimas&catid=83:general&Itemid=197. Consultado el 26 de Mayo de 2013
- Narveson, J. (2003) “We don’t owe them a thing! A tough-minded but soft-hearted view of aid to the faraway needy”. En: *The Monist. An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*. No. 86, vol. 3. The Hegeler Institute.
- Organización de Naciones Unidas (1998, 11 de Febrero) Principios rectores de los desplazamientos internos. Documento E/CN.4/1998/53/add.2
- _____. (2005, 28 de Junio) Principios sobre la restitución de las viviendas y el patrimonio

- de los refugiados y las personas desplazadas (principios Pinheiro) Documento E/CN.4/Sub.2/2005/17
- Ostrom, E. (2011 [1990]). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva* (Segunda ed.). (L. Merino, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, A. T. K. & Olivares, C. (2003, Enero-Marzo) "Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva". En: *Revista Mexicana de Sociología*, No. 65, vol. 1, pp. 55-233.
- Polski, M. & Ostrom, E. (1999) *An Institutional Framework for Policy Analysis and Design*. Bloomington: Indiana University, Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Indiana University. Documento de Trabajo W9827.
- Pogge, T. (2005) *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2004) *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica
- Rodríguez, C. & Rodríguez, D. (2010a) *Cortes y cambio social: cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia
- _____. (2010b) "Contexto: el desplazamiento forzado y la intervención de la Corte Constitucional (1995-2009)". En: Rodríguez Garavito, C., J. C. Guataquí [et al.]. *Más allá del desplazamiento: políticas, derechos y superación del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho.
- Subirats, J., P. Knoepfel, C. Larrue, & F. Varone, (2008) *Análisis y gestión de políticas públicas*. Barcelona: Ariel.
- Uribe, M. T. (Ed.) (2001) *Desplazamiento forzado en Antioquia*. Vol.9. Valle de Aburrá. Bogotá: Secretariado nacional de pastoral social conferencia episcopal de Colombia.
- _____. (2011) "Contrapunto entre apátridas y desplazados". En: López, L. (Ed.) *Un retrato fragmentado. Ensayos sobre la vida social, económica y política de Colombia, siglos XIX y XX*. Medellín: La Carreta.
- Velásquez, R. (2009) "Hacia una nueva definición del concepto de "política pública"". En: *Desafíos*, No. 20, pp. 149-187.
- Verdad Abierta (2012, 21 de Agosto) "Los enredos de la Mesa de Víctimas en Medellín". *Verdad Abierta*. En: <http://www.verdadabierta.com/component/content/article/4167-los-enredos-de-la-mesa-de-victimas-en-medellin>. Consultado el 26 de Mayo de 2013

III

Filosofía y teoría política

El concepto de ideología en la configuración del discurso político

Giovany Areiza Madrid

Estudiante de Ciencia Política de la Universidad de Antioquia¹


Resumen

El presente artículo plantea una propuesta conceptual y de análisis alrededor del concepto de ideología, aduciendo a la imposibilidad de encontrar un único consenso teórico que predomine en la producción de la literatura referente al tema, pero del que se desprenden algunos acuerdos conceptuales que posibilitan aproximarse a su definición. A partir de una revisión documental, el escrito desarrolla una perspectiva de análisis político del concepto a la luz de diversas interpretaciones que lo ubican como uno de los principales sustentos en la construcción del discurso político, y de esa misma manera se articula como el detonante de la acción política.

Introducción

La representación social del mundo configura el núcleo de todas las ideologías. Ofrecer una imagen de la sociedad vista desde un ángulo particular permite dotar las construcciones discursivas de fuertes y rígidas cosmovisiones que posibilitan formular una interpretación específica del mundo social en su conjunto; lo que supone una concepción de la realidad y un interés explícito por formular, asimismo, una concepción ideal de estructuración y organización de tal realidad. Bajo este interés de hacer cognoscible un estado de cosas adaptadas a ciertas perspectivas, se fundamentan los dos elementos característicos más importantes que serán abordados por este escrito, a saber, la directriz ideológica que configura un discurso político, y los lineamientos ideológicos hacia la consolidación de un programa concreto de acción. Las líneas que constituyen esta reflexión se esfuerzan

1 Joven investigador de la línea *Guerra, derecho, paz y orden mundial* del grupo Filosofía Política de la Universidad de Antioquia. Miembro del Comité Científico de la Cátedra UNESCO para la Resolución Internacional de Conflictos y Construcción de Paz.



por ofrecer un marco de análisis que apunte a develar los principales encuentros y desencuentros de algunas conceptualizaciones que se inscriben en una tradición de propuestas teóricas de definición de la ideología.

Para permitirme desarrollar un esbozo conceptual que pueda brindar luces en la clarificación de la ideología como concepto y su rol protagónico en el pensamiento y la acción política, el presente trabajo se ha dividido en cuatro partes. En la primera parte se expone un acercamiento conceptual elaborado por algunos autores que constituyen los primeros elementos de comprensión del complejo revestimiento que cubren las ideologías políticas; en la segunda parte se esbozan los elementos que dibujan una fuerte interrelación entre la ideología como paradigma particular de conocimiento de interpretación del mundo, y de la ideología como motor discursivo de la acción política; en la tercera parte, la argumentación se dirige a exponer los principales problemas y dificultades latentes en la definición del concepto; finalmente, se proponen algunas conclusiones que visibilizan nuevos debates a futuro y dejan abierta una enriquecida discusión, de la que se espera se identifiquen nuevos horizontes comprensivos a partir de futuras conceptualizaciones que consoliden estos temas dentro de un ámbito más amplio del análisis politológico.

Conceptualizando la ideología

Para comprender la noción de ideología debe tenerse en cuenta que su definición comprende una gran amplitud de posiciones y perspectivas teóricas que históricamente han tratado de dotar de significado al término en sí mismo. Sin embargo, este trabajo parte del supuesto de que se hace necesario establecer algunos acuerdos conceptuales si se quiere construir un marco delimitado de análisis que sirva como referente teórico y disminuya los cauces de ambigüedad e indeterminación al que se ve expuesto por su fácil volatilidad e instrumentalización.

Dentro de las diversas definiciones que desarrollan múltiples autores, puede evidenciarse un primer consenso que estructura la base de su interpretación, en el cual las ideologías comparten dos características principales, a saber, una representación de la sociedad y un programa político, cuya imagen que de aquí se estructura, ofrece un estado de cosas fácilmente aprehensible, desde donde se moldea el mundo social sostenido desde cierta óptica de lo que es y debe ser la realidad. Es en esta dirección que Terry Eagleton (1997) afirma la posibilidad de atender a una primera definición fuertemente aceptada y valorada en la literatura, a saber, aquella que relaciona la ideología con la legitimidad del poder de un grupo o clase dominante (1997: 24), en la que el significado reside en la configuración de un discurso que sirva para sustentar relaciones de dominio.

Quienes pugnan en esas luchas por hacerse al poder, buscan diversas estrategias para legitimar dichas relaciones de dominación:

Un poder dominante se puede legitimar por sí mismo promocionando creencias y valores afines a él; naturalizando y universalizando tales creencias para hacerlas evidentes y aparentemente inevitables; denigrando ideas que puedan desafiarlo; excluyendo formas contrarias de pensa-

miento, quizá por una lógica tácita pero sistemática; y oscureciendo la realidad social de modo conveniente a sí misma (Eagleton, 1997: 25).


Para continuar estableciendo algunos ejes conceptuales que han adquirido un consenso en el estudio de la ideología, es necesario precisar que, aunque suele hacerse referencia a la relación cuasi incuestionable entre ideología y poder, no debe pasarse por alto que las configuraciones ideológicas representan la articulación de un sistema de ideas que presentan una perspectiva determinada de la realidad, que sin embargo, como sugieren Karl Marx y Friedrich Engels (1974), esas ideas podrán ser falsas por sí mismas, en tanto “conciben ellas mismas el mundo social como es y lo que debería ser” (1974: 16). Este conjunto de ideas encuentran su base legitimadora en diferentes ámbitos de actuación y pensamiento de las personas, como lo son la cultura, la política, la sociedad ordenada, la religión, el sistema económico, la moral, la identidad, e incluso factores legitimadores que encuentran su base ideológica en criterios meramente territoriales, delimitados geográficamente o afincados a una región en particular.

El proceso de construcción de un sistema de ideas favorable a unas posiciones y contrario a otras, ha significado la expresión de un tipo de discurso que se esfuerza por “dar lugar y guiar los comportamientos políticos colectivos” (Stoppino, 1991: 755) que se encaminan hacia intereses particulares para empezar a enmarcarse en expresiones políticas que tienden a disputar la toma del poder, y asimismo establecer las relaciones sociales de dominación, las cuales se fundamentan a partir de un complejo sistema de creencias, motivaciones, percepciones o ilusiones que adquieren una característica propia de la ideología como falsa conciencia, a saber, la pretensión última de verdad absoluta.

Los grupos, organizaciones o clases que detentan el poder, reafirman la perspectiva teórica que plantea una falsación de la percepción del mundo, cuya realización supone primero que quien domina se asegure internamente (sin ningún tipo de mala conciencia y apoyado en preceptos morales) de la rectitud de su poderío; y segundo, que consiga convencer a sus dominados de la bondad de su poder. Por tanto, la ideología constituye el escenario donde los actores políticos ponen en claro y justifican sus acciones, que en persecución de intereses divergentes, proyectan una imagen de la realidad revestida con el máximo interés de convertir sus posturas en verdades incuestionables.

La noción de la ideología como una creencia falsa –o también una incredulidad– encuentra su asidero en posturas dogmáticas, doctrinarias y hasta pasionales que son socialmente determinadas por las relaciones de poder entre las clases o grupos, las cuales “justifican esas relaciones dotándolas de una falsa conciencia” (Stoppino, 1991: 756). Debe establecerse conceptualmente que entre las diversas relaciones de dominación que se sustentan en una falsa conciencia “se manifiesta inmediatamente una doble relación: una parte como una relación natural, y otra como una relación social” (Marx y Engels, 1974: 31). Principalmente social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin.

La expresión discursiva de una ideología que apunte a constituirse en una aparente verdad y socialmente legítima, se encuentra ornamentada por juicios de valor, frases apelativas



y sentencias aclaratorias (Cfr. Seliger, 1976: 119), cuya intencionalidad hace referencia a normas morales que se relacionan e interpretan como una doctrina. Lo doctrinario debe entenderse, siguiendo a Robert Eccleshall, como postulados significativamente ideológicos que presentan “un conjunto de opiniones no totalmente coherentes entre sí, ni enteramente verificadas ni verificables, pero tampoco nítidamente distorsionadas” (Eccleshall, 1993: 30). Estas opiniones, que *de facto* representan una conciencia moralmente sólida y socialmente aceptada, se refieren a distintas modalidades de las relaciones humanas y las organizaciones sociopolíticas tal como podrían y deberían ser, y desde esta perspectiva, hacen alusión a un orden existente.

La propuesta teórica de Norberto Bobbio (1993) permite profundizar este primer nivel de conceptualización que aquí se propone, sobre todo porque dicha elaboración conceptual supone dos distinciones que trazan el eje de una sólida argumentación que goza de gran reconocimiento en la literatura hasta la actualidad. En ese sentido, estas dos caracterizaciones comprenden, por una parte, una visión de la ideología con un significado débil, y por otra, un significado fuerte de la ideología. Para entender el sentido débil, la ideología que aquí se caracteriza realiza una interpretación del ordenamiento político y se esfuerza por establecer sistemas de creencias políticas conectadas a la acción (Cfr. Stoppino, 1993: 757) dirigidas a cambiar o defender un orden político existente, el cual, teleológicamente, fija el sostenimiento de un partido o grupo comprometido con la lucha política.

Siguiendo este hilo argumentativo, puede interpretarse, desde el sentido débil, la propuesta desarrollada por Brzezinski. En palabras del autor:

La ideología puede definirse como un programa apto para la acción de masas, derivado de determinados asuntos doctrinales sobre la naturaleza general de la dinámica de la realidad social, y que combinan ciertas afirmaciones sobre la inadecuación del pasado o del presente con ciertos rumbos explícitos de acción para mejorar la situación y ciertas nociones sobre el estado de cosas final y deseado (Stoppino, 1993: 757).

El mismo Stoppino trata de elaborar una tipología de los postulados ideológicos de los sistemas unipartidistas para ejemplificar este sentido, en el cual se reconocen las ideologías totalitarias, las ideologías milenaristas, las ideologías tutelares, y las administrativas. Las dos primeras, apuntan a la transformación total del sistema; las otras dos se dirigen hacia una transformación parcial del sistema por parte del partido que detente el poder. En ese orden de ideas, esas inseparables relaciones entre ideología y poder, definen los sistemas de creencias ideológicas, los cuales poseen una mentalidad dogmática y doctrinaria, con un fuerte componente motivacional que le confiere un alto potencial de actividad, que finalmente sirven para “explicar los conflictos de poder político” (Stoppino, 1993: 758).

Precisamente porque los individuos buscan reafirmar su interés particular, que para ellos no coincide con el interés común (Cfr. Marx y Engels, 1974: 43) es que se erigen postulados ideológicos caracterizados por una falsa representación, que desde la perspectiva conceptual de Marx y Engels, configuran el sentido fuerte de la ideología, el cual se plantea desde cosmovisiones deterministas por las relaciones de dominación entre las clases, y que


justifican estas últimas dotándolas de una falsa conciencia. En esa dirección discursiva, Marx afirma que en cualquier momento histórico dado ciertas perspectivas socialmente determinadas “entrañan más verdad que otras” (Cfr. Eagleton, 1997: 79) pero en términos de ofrecer claridad, el mismo autor sugiere que es debido a las determinaciones sociales que la ideología se vuelve falsa, lo que permite comprender este sentido fuerte en que una ideología se convierte en una falsa representación, donde esta representación que deviene “no corresponde a los hechos” (Cfr. Stoppino, 1993: 763). En síntesis, este lente marxista para leer la ideología considera que las imágenes y las representaciones que los hombres se hacen del mundo social y de sí mismos son determinadas por el proceso real de la vida en que actúan.

Finalmente, el tercer sentido que aborda este apartado es también de gran relevancia para la conceptualización de la ideología, sobre todo porque abre las puertas a la interacción entre ideología y discurso político, muy significativa para este trabajo, pues desde la época de la Revolución Francesa este término adquirió un significado despectivo, entre los cuales cada elaboración discursiva que buscaba enaltecer las virtudes y bondades del proceso revolucionario fue intencionalmente asociado con postulados dogmáticos y especuladores (Cfr. Wilford, 1993: 67). En ese sentido, la ideología fue ubicada en una posición de descrédito y desprestigio que pasó a significar una perspectiva parcial y desfigurada del mundo social, el cual únicamente podría corregirse aplicando el realismo político. En resumidas cuentas, estos actores políticos considerados peyorativamente como “ideólogos”, eran estigmatizados y señalados como tales porque sus percepciones no podían establecer una forma de conocimiento superior y socialmente útil, y sobre todo, porque “dichas extravagantes especulaciones estaban divorciadas de la realista práctica política” (Wilford, 1993: 68).

La ideología: entre el discurso y la acción política

La literatura referida a la conceptualización de la ideología coincide en que la interpretación marxista sigue teniendo basta importancia, principalmente porque pudo concertar con una larga tradición teórica la inexistencia de posiciones y percepciones imparciales que salvaguarden el interés general (Cfr. Marx y Engels, 1974: 48) toda vez que estas prácticas discursivas y antagónicas reducen la sociedad a un campo de batalla por el poder político caracterizado por una pugna de intereses irreconciliables. Por ello, es menester presentar aquí los principales acercamientos teóricos a la formulación de ejes programáticos y programas concretos de acción que involucran una serie de prácticas sustentadas en orientaciones y fines de carácter político.

Las creencias ideológicas han sido esencialmente partidistas, es decir, adoptan o configuran intereses y aspiraciones políticas particulares, pues las ideas no solo proceden de prácticas sociales antagónicas sino que contribuyen a reproducirlas. Tradicionalmente, como lo señala Eccleshall, “la ideología se ha convertido en un acólito servil de los intereses de los grupos dominantes que controlan la propagación del conocimiento social a través de su discurso, cuya función consiste en amparar las formas de producción exis-



tentes y sus relaciones de dominio y subordinación” (1993: 32). Bajo esta perspectiva, la interpretación marxista sugiere que el discurso de la clase dominante es el discurso dominante de cada época; es decir, los discursos dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, en las que “las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también los que confieren el papel dominante a sus ideas” (Marx y Engels, 1974: 51).

Cada grupo o clase social que esté o no en posición de detentar el poder, debe comprenderse, siguiendo a Eagleton, como aquellos que tienen la capacidad de construir discursos políticos ideológicos que condicionan poderosamente las prácticas de la vida real (Cfr. Eagleton, 1997: 105), pues aquí se plantea la necesidad de que dichos discursos produzcan significados, signos y valores en la vida cotidiana. En esa misma medida, una ideología política, desde el discurso, propone una ilusión socialmente necesaria, universal y natural, que le permita disputar el control del poder político y que, posteriormente, le posibilite los criterios legitimadores de su dominación. Esta última se reviste de juicios de valor que permiten enmascarar los motivos reales de la dominación o de la obediencia, lo que podría bien ser “una falsa motivación que cree en la superioridad moral y natural de quien domina frente a quien padece la dominación” (Stoppino, 1993: 767).

Para el análisis politológico del concepto, se hace considerablemente relevante comprender que los discursos políticos no son teorías científicas que se limitan a la explicación descriptiva, pues en esa misma dirección se encuentran elementos prescriptivos, y estos últimos son esenciales desde el momento que las creencias políticas “tienen una función eminentemente práctica” (Stoppino, 1993: 764). Eagleton expone sintéticamente la interrelación entre las ideologías políticas y las motivaciones y pasiones expresadas socialmente en la vida práctica:

La definición de la ideología como conjunto de ideas por las que los hombres proponen, explican y justifican fines y significados de una acción social organizada y específicamente de una acción política, configura el margen de si tal acción se propone preservar, enmendar, desplazar o construir un orden social dado (Eagleton, 1997: 26).

Como sugiere gran parte de la literatura, y en lo que han consensuado una gran tradición de autores, las ideologías surgen y se desarrollan a partir de unas circunstancias sociales y no surgen a menos de que se atravesasen sucesos y antagonismos sociales, pues “el devenir de cada ideología es también el devenir de las prácticas sociales en cuyo seno nace y se desenvuelve” (Wilford, 1993: 69). Partiendo de dicha aproximación teórica, la ideología expresa en la práctica social la capacidad para captar adeptos, pues un grupo social tiene que buscar aliados, y quienes se comprometen ideológicamente han de persuadir a los demás para que contemplen el mundo social a través de su propia perspectiva y sistema de creencias y valores.

La ideología como motor discursivo para motivar y provocar la acción política y pragmática de los diferentes grupos o clases sociales, suele sustentarse, según Eagleton, “en los criterios últimos que proporciona la noción de justicia” (1997: 87), pues una ideología

dominante convence a menudo a los subordinados de que la actual distribución del poder y la riqueza es justa y mutuamente conveniente. Asimismo, el grupo que detenta el poder se apoya en la noción de libertad, pues, como señala Isaiah Berlin, “no sentirse libre conlleva a la rebelión y a la insubordinación, por ello el orden político dominante debe convencer desde su discurso que sus dominados gozan de basta y amplia libertad” (1958: 7). En ese sentido la falsa representación de pérdida o ganancia de libertad y la percepción socialmente aceptada de injusticia de las ideologías políticas, implica necesariamente el surgimiento de un detonante de la acción política.


Uno de los principales acuerdos a que ha llegado la mayoría de autores en el ámbito definitorio del concepto, ha sido la posibilidad de que una acción política orientada por un discurso ideológico puede fácilmente acceder al espectro de las concepciones del mundo más extremistas y radicales. Estas posiciones (comúnmente concebidas como la máxima expresión de una falsa representación) se han hecho a una gran cantidad de adeptos, que como subordinados, ponen en riesgo la estabilidad de los poderes dominantes; y que en otra vía, como dominadores, profundizan su dominación con prácticas sociales autoritarias que generan el suficiente descontento generalizado que puede llevar a su derrota o al cambio de rol en las relaciones de poder.

En contraposición a esas ideologías extremistas se encuentran un tipo de ideologías que se sostienen en una base biopolítica, en la que la acción y el discurso están orientados a la permanencia y prolongación de la vida y el mundo natural, pues como señala una corriente de la tradición teórica orientada a la conservación y preservación del medio ambiente, el discurso político se plantea convincentemente como un cambio de concepción del mundo social, toda vez que bajo esta estrategia teórica “la política ecológica no está obviamente relacionada con intereses de clase, pues este discurso es una prolongada distorsión en otra dirección, exagerando imprudentemente una posición por lo demás válida” (Eagleton, 1997: 256). En resumen, desde esta perspectiva, la práctica política no reconoce intereses de clase y constituye los intereses que representa, modificándolos y transformándolos por sus intervenciones.

Problemas del análisis conceptual

Como se ha venido planteando en este trabajo, debido a la amplitud y divergencia que se plantea alrededor de este volátil concepto, se hace necesario proponer, en términos de seguir delimitando el espectro de caracterización de la ideología, las principales acepciones y postulados que recurren a diversas desavenencias producto de las múltiples perspectivas, a veces conflictivas, y a veces correlacionadas, para cuestionar el significado del término o reafirmarlo frente a la realidad social como interés central del análisis político.

La ciencia suele frecuentemente contraponerse a la ideología, pues en estos postulados se intentan neutralizar todo tipo de juicios de valor del que se pretende eficazmente formular algún tipo de conocimiento perceptible en la realidad. Frente a ello, Eagleton expone que las ideologías teóricamente elaboradas de la ciencia “son cristalizaciones



de un nivel de existencia más fundamental, pero la relación entre ciencia e ideología, la mayoría de los casos es dialéctica” (Eagleton, 1997: 76).

A pesar de que históricamente la ideología significó el estudio científico de las ideas humanas, muy pronto el objeto pasó a dominar el enfoque, y el término ideología “pasó rápidamente a significar los propios sistemas de ideas” (Eagleton, 1997: 78). Por tanto, un ideólogo era más alguien que defendía las ideas, que alguien que las analizaba, pero que implicaba que la ideología existiera precisamente como una ciencia, como una indagación racional de las leyes que rigen la formación y desarrollo de las ideas.

Otro importante problema señalado por este trabajo tiene que ver con la gran tradición teórica que proclamó “el fin de las ideologías”, pues una gran cantidad de autores occidentales que habitan en sociedades industrializadas y avanzadas, conceptualizaron la ideología como una etapa tenebrosa y turbulenta que debía pasar a la historia, pues el florecimiento de un sistema industrializado y tecnológico posibilitó una época de declive del discurso político ideológico. En tal dirección, lo que se consideraba como ideología extremista y radical pronto pasó a ser resuelto, no como un conflicto de ideales contradictorios, sino como el establecimiento de “discusiones civilizadas dentro de un marco consensuado de los principales valores y principios socialmente legítimos” (Eccleshall, 1993: 17).

La relativa disminución del extremismo en el discurso político durante las últimas décadas, ha significado una reducción significativa de efervescencias doctrinarias en la persecución de los fines políticos, lo que teóricamente destaca la declinación del fanatismo asociado con las creencias políticas, en las que han perdido relevancia las ideologías rígidas y conflictivas, y por el contrario, goza de mayor aceptación en la literatura predominante la conciliación ideológica y la resolución de problemas políticos por medios ideológicamente consensuados.

Sin embargo, una primera crítica sostiene que la tesis de “el fin de las ideologías” es prácticamente falsa (Cfr. Stoppino, 1993: 760), en cuanto los contrastes ideológicos no se han acabado, pues todavía emergen discursos que reivindican crisis raciales, étnicas, económicas, sociales y culturales que han dado origen a posiciones fuertemente radicalizadas. Una segunda crítica sostiene que existe un equívoco, en tanto se describen como declinaciones ideológicas aquellos traslados que pasan a realizar el profundo conflicto ideológico en nuevos escenarios de actuación. Finalmente, una última crítica a esta tesis sugiere que esta es, en últimas, una ideología en sí misma, en tanto “se funda en una valoración positiva de la política pragmática y, fundamentalmente, favorable al statu quo” (Stoppino, 1993: 761).

La pretensión de verdad en cada construcción de un discurso político ha constituido otro fuerte inconveniente en términos de alcanzar mayores acuerdos en la delimitación conceptual. Por tal razón, el acto mismo de identificar una forma de conciencia como ideológica entraña alguna noción insostenible de verdad absoluta, ya que hay un elemento de verdad en la mayoría de las creencias, y que para ser efectivas, las ideologías políticas

deben propender desde su discurso por ajustarse a un conocimiento incuestionable de la realidad social desde la interacción práctica. Por ello, una pretensión de verdad necesariamente ubica el escenario conflictivo en el que confluyen diferentes discursos políticos antagónicos que chocan y buscan su superioridad.


En palabras de Emmánuel Lizcano, “el sistema de ideas y valores de la clase dominante y el discurso destinado a legitimar y mantener dicho dominio, en particular se impone a sí mismo como discurso de la verdad” (2009: 8). En esa dirección argumentativa, los discursos políticos tienden a hacer de la ideología un elemento fácilmente instrumentalizable que permite favorecer ciertas percepciones específicas del mundo, y asimismo, les permite acumular adeptos y reafirmar concepciones deformadas del mundo social. Por tal razón, instrumentalizar las perspectivas ideológicas en un discurso político sugiere la definición de criterios últimos de verdad, que aunque puedan o no constituir una falsa representación, se legitiman ante el mundo social; pero sobre todo, hacerse a un instrumento de tal amplitud implica la adopción de postulados lo suficientemente rígidos para disputar su superioridad y definir los lineamientos que pugnan por el poder político, pues quien asuma detentar esa verdad absoluta podrá justificar su pensamiento y su accionar en el escenario político.

En otras palabras, las ideologías políticas “denotan cierta elevación de lo instrumental sobre el interés teórico por la verdad de las ideas en sí, sin sostener necesariamente que esto sea un juicio negativo” (Eagleton, 1997: 56). Finalmente, y en esa misma medida, la ciencia como instrumento técnico y político actúa como una parte importante de la legitimación ideológica, pues es capaz de traducir las cuestiones morales y políticas en cuestiones discursivas que impulsen la acción en los espacios sociales de imbricación, interrelación y disputas ideológicas.

Conclusión

La característica multidimensional del término ha impedido generar una única visión acerca de lo que es y debe ser una ideología. A pesar de ello, las líneas que constituyeron este escrito fijaron el objetivo de hacer comprensibles diferentes acuerdos y desacuerdos que giran en torno a la delimitación teórica del concepto, pues como se señaló inicialmente, la propuesta aquí elaborada apuntaba a construir un marco de análisis que permitiera identificar los postulados más relevantes en la literatura moderna. En ese sentido, se señala que coexisten diversas maneras de definir o conceptualizar la noción de ideología.

Desde un punto de vista muy general, se puede definir una ideología como un conjunto de ideas articuladas sobre la realidad social. También como una determinada visión del mundo que incluye múltiples dimensiones que abarcan lo social, lo político, lo étnico, lo religioso, lo cultural o lo económico. Las ideologías políticas son construcciones que realizan grupos de personas que comparten una determinada interpretación o representación sobre cómo debería organizarse el poder en una sociedad. Muchas veces, estas ideas compartidas se convierten en programas y en métodos de acción para llevar adelante los intereses y los proyectos de diferentes sectores de la sociedad.



De igual manera, para ampliar los horizontes comprensivos en el escenario más amplio del debate, se complejizó la ideología política desde varios sentidos, a saber, uno débil, uno fuerte y uno despectivo, del que puede concluirse que todos cobran hoy en día mayor vigencia y actualidad al encontrarse fuertemente interconectados entre sí, los cuales se establecen como criterios configuradores del discurso político ideológico. De aquí puede formularse una definición que conciba la ideología como una creencia motivada por intereses sociales, no solo los dominantes, atravesados por juicios de valor, que buscan reconstruir la sociedad desde la base material haciendo referencia a la legitimación de ciertas prácticas sociales y motivando constantemente las pasiones de los individuos, de los que se desprenden sólidos programas de acción política, alimentados por un discurso convincente y socialmente reconocido, que permite que sea reproducido, aunque, aparentemente, se evidencie la defensa de una falsa representación, pues es en últimas su defensa la que constituye una de las más importantes nociones para comprender el revestimiento del discurso político orientado al control y direccionamiento ideológico del comportamiento colectivo, en aras de sostener o transformar un orden político establecido.

Bibliografía

- Berlin, I. (1958) *Dos conceptos de libertad*. Oxford: Clarendon Press.
- Eccleshall, R. (1993) "El mundo de la ideología". En: Gheoghegan, V. *et al.*, *Ideologías políticas*. Madrid: Tecnos, pp. 13-39.
- Eagleton, T. (1997) *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (1974) *El eclipse de la razón*. Nueva York.
- Lizcano, E. (2009) "Ciencia e ideología". En: Reyes, Román (Dir.) *Diccionario crítico de ciencias sociales*. Universidad Nacional de Educación a Distancia,.
- Marx, K. y E. F. (1974) *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Seliger, M. (1976) *Ideología y política*. Londres: Unwin.
- Stoppino, M. (1993) "Ideología". En: Bobbio, N., N. Mateucci, y G. Pasquino, (Eds.) *Diccionario de política*. Madrid: Siglo XXI editores, pp. 754-770.
- Wilford, R. (1993) "Fascismo". En: Gheoghegan, V. *et al.*, *Ideologías políticas*. Madrid: Tecnos, pp. 41-93.

La ética materialista en el utilitarismo

Juliana Rodríguez Cano

Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT


*Dostoievski entendió, hace más de un siglo,
que la dificultad de nuestra liberación
procede de nuestro amor a las cadenas.
Amamos las cadenas, los amos,
las seguridades porque nos evitan la angustia de la razón*

Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad*

Aun no conocemos de manera certera la historia de la relación entre la ética, la política y la filosofía moral. Sin embargo, se han escrito innumerables obras y hemos visto suceder ante nuestros ojos un conjunto de doctrinas tanto políticas como morales que nos han permitido aproximarnos un poco más y alejarnos un poco menos de esa búsqueda constante por comprender, describir o prescribir los modos en los que todos y cada uno de los individuos se comportan o se deben comportar.

Sobre esta relación triádica recae el viejo asunto de preguntarse por qué nos comportamos del modo en que lo hacemos. Y no bastándonos con eso, preguntamos desde la filosofía moral, cuáles son los móviles y las razones que rigen el comportamiento humano; mientras la política, por su parte, se encarga sustancialmente de cohesionar las relaciones entre los individuos y sus comportamientos mediante los conceptos de autoridad y obediencia.

Al preguntarnos pues por la moral nos preguntamos al mismo tiempo por el análisis filosófico de las conductas humanas y, de igual manera, al plantearnos estos cuestionamientos tanto morales como éticos sobre el comportamiento, podemos llegar a obtener nuevas respuestas de acuerdo a los medios que utilicemos para indagar más sobre lo que preguntamos. Así pues, es posible preguntarse cuáles son los móviles del comportamiento humano y responderse por medio de la postulación de doctrinas filosóficas, éticas y políticas que buscan aportar una peculiar visión como intento de solución a estas preguntas.



Precisamente uno de estos constantes ejercicios de indagación sobre el modo más adecuado para comprender el mecanismo del comportamiento humano, ha sido el utilitarismo, postulado como doctrina que reúne en sí los tres pilares que hemos mencionado.¹

Desde sus comienzos en el siglo XVIII, el pensador inglés Jeremy Bentham,² denominado el padre del utilitarismo, formuló un método político y moral, que junto a otros pensadores como James Mill y John Stuart Mill, se constituye como una de las herramientas por medio de la cual la mayoría de los hombres pueden satisfacer sus fines individuales y fundamentales, que en últimas consisten en obtener la felicidad. Sin embargo, es menester mencionar por ahora *grosso modo* que la idea de felicidad no solo es entendida como concepto psicológico, filosófico o ético, sino como concepto comprendido en términos de bienestar material.

Con esto resulta curiosa la defensa de un precepto tan natural como el bienestar material que constantemente fluye hacia la búsqueda de “garantizar la mayor felicidad del mayor número de personas”, en medio de una época en la cual la tradición del régimen político británico estaba basada en la estructura contractualista propuesta desde John Locke, que más que buscar la felicidad defendía la libertad. Como respuesta a esto, el planteamiento político de Jeremy Bentham comienza a ser estructurado a partir de esa posición crítica ante el contexto político en el que se encontraba, y ante la resonancia de hechos históricos tan fundamentales como las guerras napoleónicas y la Revolución Francesa.

Introducción a los principios de la moral y la legislación (1789) es una de las obras iniciales de Bentham. En ella nos expone su teoría desde una visión normativa, mientras que más adelante escribirá *Deontología* (1829), en la cual sus ideas son expuestas con la intención de esclarecer más el asunto de la ética privada y lo que corresponde a la moral como concepto político. Sobre estos dos textos versará esencialmente este aparte, y así daremos paso al carácter ético del utilitarismo.

i. Utilitarismo como doctrina filosófica

Uno de los principales preceptos que el utilitarismo como doctrina filosófica y política defiende es el de “la mayor felicidad para el mayor número de personas”. Este precepto, a primera vista resulta muy simple; sin embargo, llama la atención todo aquello que se oculta detrás de esto, y todo lo que se vislumbra una vez se comienza a cuestionar precisamente lo que implica esta aseveración.

Ya bien podremos hacer unas aproximaciones necesarias al utilitarismo, mencionando principalmente qué es y qué implica su definición. Sobre este diremos que es una doctrina basada esencialmente en el principio de utilidad,³ entendido en este punto como

1 Pilares filosóficos, éticos y políticos.

2 También jurista, filósofo, político y economista.

3 No quiero decir con esto que el principio de utilidad ha sido inaugurado con esta doctrina filosófica, sino que precisamente el utilitarismo hizo del principio de utilidad su base fundamental.

lo que responde a qué es lo más útil para lograr la mayor felicidad del mayor número de personas. Si bien la aplicación práctica de este principio parece realmente sencilla, su pretensión es buscar la felicidad general mediante el cálculo del *quantum individual de placeres y dolores*⁴ que los suma y los resta de forma aritmética. Con esto es posible evidenciar que tras la necesidad de encontrar un medio por el cual se pueda garantizar el progreso de la sociedad, el utilitarismo es una apuesta por proponer un orden social que, en consonancia con los dictados de la naturaleza propia del hombre, conduzca al individuo a la realización de su vida en vistas del cumplimiento afortunado de su felicidad.

Bentham desde su concepción empírica propone que la naturaleza ha impuesto dos leyes soberanas sobre toda la humanidad, el placer y el dolor,⁵ y bajo el fuero de estas leyes sabremos por indicación qué es lo que debemos hacer y qué es lo que terminaremos haciendo. Aquí consideramos que solo por medio de la razón y de la ley es que se propone realizar una construcción de la felicidad colectiva que puede llegar a ser obtenida por uno de estos medios. Sabiendo esto, el utilitarismo expone el principio de utilidad como el principio que se encarga de aprobar o desaprobar las acciones de los individuos y de los gobiernos según sea su tendencia a aumentar o disminuir la felicidad de los demás en términos de justicia o injusticia.

Este principio equiparado con los términos de justicia y utilidad es uno de los fundamentos básicos y esenciales de la moral de esta doctrina, y es compatible con la idea de que existen determinados placeres que en cuanto a su *quantum individual* deben ser más deseables que otros, y por lo tanto, más propensos a fomentarse. En esencia el principio de utilidad se convierte en el fundamento de la ética en la medida en que prescribe los medios por los cuales todos y cada uno de los individuos buscan alcanzar la satisfacción de sus placeres, basados en las acciones calificadas desde un análisis de sus consecuencias y no de las intenciones con que han sido realizadas.


Al mencionar a Bentham estamos hablando de la esencia misma del utilitarismo, es decir del *utilitarismo clásico*. Esto nos permite exponer que desde la postulación de unos cánones específicos acerca de esta doctrina *ético-política*⁶ que apuesta por una filosofía del sentido común, surge la necesidad de poner en discusión las verdades que provienen directamente de la tradición, lo que implica una especie de transición en las verdades mismas que van mutando en la medida en que, aunque el fin máximo sea la felicidad, los medios para lograrla varían según el contexto.

Este asunto presenta una clara relación con lo mencionado por Timothy Fuller sobre Bentham y James Mill, en la cual explica que “no obstante, la legislación reformista de la índole de Bentham afectaría inevitablemente las creencias y los hábitos personales de

4 Según Bentham, hay una relación en el cálculo costo-beneficio entre los individuos en la medida en que placeres y dolores son susceptibles de medición.

5 Placer y dolor indican lo que debemos hacer y lo que haremos, es decir, son al mismo tiempo la justificación y la motivación de las conductas morales de los individuos.

6 Esto lo explicaré con mayor detenimiento más adelante.



conducta, facilitando a unos y dificultando a otros el persistir en sus modos habituales. El principio mismo de la mayor felicidad para el mayor número implicaba que ciertas felicidades no quedarían y en realidad no deberían quedar satisfechas” (Fuller, 2010: 672). Por lo anterior, se hace posible afirmar que si bien el móvil fundamental del ser humano es huir del dolor y aproximarse al placer, esto no implica que toda acción esté justificada por el cumplimiento de estos fines. De otro modo, el hecho de que existan dos amos que nos gobiernan como individuos, no quiere decir que todo lo que hacemos sea en cumplimiento de ese fin, sino que por medio del uso de la razón es que se puede actuar de diversos modos aunque permeados por las regulaciones morales, buscando siempre seguir los preceptos de la felicidad individual en consonancia con la felicidad colectiva.⁷

Uno de los puntos más problemáticos dentro de la doctrina propuesta por Bentham es precisamente el tránsito del *egoísmo* de la satisfacción únicamente personal de la felicidad, al presupuesto de abarcar la felicidad general con el fin de maximizar aun más la felicidad individual. A partir de esto, una vez todos los individuos pretenden encontrar la felicidad propia no consideran que caen en el egoísmo de satisfacer únicamente la felicidad individual.

El utilitarismo plantea una concepción antropológica en la cual los individuos son buenos, gregarios, racionales, libres y en constante búsqueda de la felicidad. Por ello, los individuos de algún modo renunciarán a la satisfacción de la felicidad privada para asegurar y garantizar una felicidad mayor, que es la felicidad colectiva. Y para explicar mejor, traemos a colación lo que Esperanza Guisán menciona a propósito de esto:

A la pregunta de ¿qué motivos puede tener un hombre para tomar en cuenta la felicidad de los demás? Bentham replicará que si bien no puede menos que admitirse que los únicos intereses que en todo tiempo y lugar el hombre encuentra *adecuado* consultar son los suyos propios, no obstante, existen otros motivos, como el puramente social de la simpatía o benevolencia, o los semisociales de la amistad y la reputación, que pueden llevarle a la consideración de los intereses ajenos (Guisán, 2006: 284).

Entre tanto, la pretensión de Bentham es descifrar aquello que ocurre durante la transición de un *interés privado egoísta* a un *interés ético universal*. Esto nos quiere decir que determinados intereses individuales pueden llegar a ser intereses generales mediante un proceso de socialización y educación moral, que se produce de un modo muy natural y que conduce a los individuos de un cumplimiento casi personal de sus fines, a un establecimiento de voluntades generales.⁸ En consecuencia, ante la pregunta sobre ¿cómo es posible que partiendo de un principio individual se apele a la felicidad general?, Bentham busca alcanzar una solución y establecer unos preceptos que favorezcan todo aquello que los humanos prefieren, y que los alejen de todo aquello que les estorba.

7 No quiere decir que no se pueda actuar en contra de la felicidad de uno mismo, sino que todo lo que un individuo realiza lo hace porque quiere garantizar su felicidad.

8 En este punto coinciden las ideas tanto de Jeremy Bentham como las de John Stuart Mill en cuanto a la educación moral.

ii. Valores morales: ética y felicidad en el utilitarismo

En este punto, explicaremos qué entendemos por valores morales y ética en relación con el utilitarismo. Para esto mencionaremos que aspectos como las libertades humanas, la dignidad, la benevolencia y la simpatía son nociones que constituyen uno de los papeles más importantes en la construcción del contexto en el cual esta doctrina se vuelve fáctica. Para ello es necesario tener en cuenta que aquello que nombramos como ética hace referencia a la forma de ser de cada individuo, que no deriva de la naturaleza sino de la construcción social que se adopta por medio de la educación, los valores morales, la socialización, la cultura, el desarrollo, el comportamiento y demás aspectos externos que interactúan con los individuos y que lo conducen a la formación de su ser, y, sobre todo, a la transformación de sí mismo a través de las experiencias que lo hacen ser o no ser de determinada manera.

De este modo, entre la ética y los valores morales⁹ aparece la felicidad como punto esencial. Este problema tan recurrente a la hora de intentar comprender los postulados de Bentham surge precisamente por lo vago y complejo del término, y sin embargo es posible pensar que, como expone John Stuart Mill:

La utilidad o la felicidad es algo demasiado complejo e indefinido en tanto fin para ser buscado fuera de la mediación de diferentes fines secundarios con respecto a los cuales puede suceder, y de hecho sucede muy a menudo, que coincidan muchas personas que difieren en cuanto al fin último (Berlin, 2004: 19; *Cfr.* Stuart Mill, 2004).

Con lo anterior, Isaiah Berlin quiere explicar que tanto para Mill como para Bentham, el concepto de felicidad resulta complejo, y sin embargo esto no significa la pérdida de su valor dentro de la doctrina filosófica.

Aquí es posible mencionar la relación entre el principio de utilidad y los valores morales y éticos que propone el utilitarismo. Como hemos dicho se puede llegar a pensar que no hay tanta relación con una aplicación ética sino particularmente fáctica de dicho principio que, entendido como el móvil de la humanidad para garantizar sus fines, está relacionado íntimamente con la idea del principio de voluntad individual y el principio de voluntad colectiva que representan ámbitos diversos que también convergen en cierto punto.

Para profundizar detalladamente en esto, es necesario dibujar la idea de que existe un paso muy natural en la transición de voluntad individual a voluntad general, pues al momento de pretender *universalizar* la voluntad general, lo que se busca es lograr reconocer de manera general la voluntad común en todos. Para esto es importante comprender aquí la idea de comunidad como un sistema de cohesión ficticia que involucra la suma de los intereses de los miembros que la configuran y que buscan principalmente maximizar la felicidad general por medio de la apelación de los intereses de los individuos. Con esto Esperanza Guisán nos explica:

⁹ Más precisamente aquí valores sociales, en la medida en que mutan de valores únicamente morales a valores sociales.

Así parece indudable que Bentham se había marcado dos claros objetivos: asegurar la máxima felicidad de cada individuo y garantizar, al propio tiempo, la máxima felicidad colectiva; por lo que cabría preguntarse si se trataba de dos objetivos contrapuestos y distintos, o simplemente complementarios (Guisán, 2006: 469).

Para Bentham el principio de utilidad implica una relación con la ética, puesto que su teoría a favor de la comunidad se bifurca de modo tal que postula primero una ética privada que apela únicamente al principio de la voluntad individual, y segundo el *ethos* que personalizado en las leyes y la legislación busca satisfacer los intereses generales de la comunidad, de tal manera que implica el advenimiento del principio de la voluntad general por medio de la legislación.

Al realizar en su trabajo *Deontología*¹⁰ una distinción entre egoísmo y altruismo, vicio y virtud, simpatía y apatía —por mencionar algunos—, Bentham propone que todos estos conceptos morales, incluyendo la prudencia, deben ser entendidos como conceptos éticos, y medidos en términos de la constante búsqueda de felicidad. De este modo, cada individuo hace de su felicidad un reconocimiento de la felicidad del otro y un reflejo del interés ajeno que es afectado por las conductas individuales de cada hombre en tanto se entiende interés en relación con el placer y el dolor.

Lector, quienquiera que sea, hazte estas preguntas y contesta: ¿Existe —puede existir— alguien que sepa o pueda saber mejor que tú mismo lo que te ha causado placer; lo que te ha causado el mayor placer? (Bentham, 1991: 102).

¿Qué podemos responder ante estas preguntas?, ¿es el individuo el único juez de las consecuencias de sus acciones?, frente a esto Bentham nos replica “cada cual es el mejor juez acerca de lo que mejor conduce a su propio bienestar”; y al mismo tiempo abarca la posibilidad de que existan unas excepciones en las que hay ciertos individuos que no consideran ser jueces de sus propios actos. Para esto propone una solución, y es la figura del *moralista práctico*, que pretende a través del gobierno exponer ante cada individuo una esquematización sobre lo que podría ser un futuro seguramente más desarrollado y completo, buscando apaciguar el constante sometimiento de los hombres a padecer bajo sus placeres y sus dolores, guiándose por sus apetitos y por sus pasiones. Según Bentham:

Debes actuar de esta manera; no debes actuar de aquella otra. Ejercer así el oficio de *moralista* no requiere más que la repetición de estas dos expresiones, acoplándolas a la descripción de la clase de acciones que son, o se pretende que sea, las que la voluntad del escritor desea ver ejecutadas o no ejecutadas (Bentham, 1991).

¿Qué significa entonces la figura del *moralista*?, ¿qué implica postular en medio de una doctrina ética una figura de regulador y determinador de los preceptos morales para aquellos individuos que no pueden juzgarse a sí mismos? La figura del *moralista práctico* presentada desde Bentham consiste, en sus propias palabras, en “ayudarle a reflexionar

10 Bentham menciona: Deontología tomada en su más amplio sentido, se entiende como la rama de las artes y las ciencias, que tiene por objeto hacer en cada ocasión lo justo y adecuado.

y a establecer comparaciones al calibrar correctamente el pasado, deducir inferencias y realizar cálculos y conjeturas en relación con el futuro; ayudarlo a elegir primeramente los *finés* subordinados, es decir, particulares, y seguidamente los *medios* idóneos para alcanzar los placeres a que se aspira; en cuanto a los fines particulares, es decir, respecto del placer, a seleccionar las especies de placer que deben buscarse y a elegir las situaciones y momentos idóneos para cosecharlas; en cuanto al dolor, a seleccionar las especies de dolores que con mayor empeño deberían evitarse". Esto corresponde con la concepción ético política de la garantía que deben ofrecer los gobiernos para satisfacer las felicidades individuales y la felicidad general, lo que nos permite ver que en últimas esta figura puede ser reemplazada o comprendida en la figura del gobernador.


De acuerdo con esto, traemos al texto las palabras de Bentham para explicar a través de su visión lo que él mencionará sobre lo que hemos planteado:

La ética, por tanto, en la medida en que consiste en el arte de dirigir las acciones del hombre en este sentido, puede ser denominada el arte de cumplir con los deberes para con uno mismo, y la cualidad que un hombre manifiesta mediante el cumplimiento de esta rama del deber (si deber puede llamársele) es la de la *prudencia*. En la medida en que su felicidad y la de cualquier otra persona o personas cuyos intereses se consideren dependa de formas de conducta que puedan afectar a quienes le rodean, puede decirse que tiene un *deber para con los demás* o, por usar una expresión un tanto anticuada, *un deber para con el prójimo*. La ética, pues, en la medida en que es el arte de dirigir las acciones del hombre en este sentido, puede ser denominada el arte de cumplir nuestros deberes para con nuestro prójimo (Cfr. Guisán, 2006: 284).

Ya para brindar un primer acercamiento, Bentham explica que: “[l]a ética privada enseña cómo cada hombre dispone de sí mismo para realizar aquellas actuaciones que mejor conduzcan a su propia felicidad [...] [E]l arte de la legislación [...] enseña cómo una multitud de hombres, formando una comunidad, puede ser dispuesta para perseguir aquellas actuaciones que en conjunto sean las que mejor conduzcan a la felicidad de toda la comunidad” (Cfr. Guisán, 2006: 293). A partir de esto, podemos decir que para Bentham la ética del utilitarismo tiene que ver con la forma en cómo se conducen las acciones de los individuos a través de herramientas como la educación y la racionalidad, con el fin de producir la mayor magnitud posible de felicidad para garantizarla ante las partes que han involucrado allí sus intereses.

iii. Transición del concepto de ética y moralidad en John Stuart Mill

Como es de esperar, toda teoría política representada en una doctrina filosófica atrae adeptos y adversarios. Así pues, entre Bentham y John Stuart Mill hay una brecha en la que ambos parten del mismo aliento para lograr que los intereses del individuo común que constituyen la mayoría, al fin logren predominar sobre los intereses de determinados grupos minoritarios. No obstante, esto que los une también los separa en la medida en que Mill hace el papel de reformador de la doctrina utilitarista.



“En la norma áurea de Jesús de Nazaret, leemos todo el espíritu de la ética utilitarista: «Haz como querrías que hicieran contigo y ama a tu prójimo como a ti mismo». En esto consiste el ideal de perfección de la moral utilitarista” (Mill, 1974). Estas son palabras de John Stuart Mill, y esto es lo que comprende él como la sustancia de la moral en la doctrina utilitaria. Si bien podemos analizarla, llegaríamos a decir que, en primer lugar, el concepto de moral implica una relación con otros; en otros términos, un reconocimiento de que existe otro que también es semejante y que en cuanto a esto, de algún modo deberán compartir algunos sentimientos, intereses y valores morales que los unen y los distancian.

De acuerdo con lo anterior, el utilitarismo como doctrina moral deberá plantearse una solución a las constantes incertidumbres y dudas sobre el porqué del comportamiento humano, y el porqué de las obligaciones morales, entonces ¿los individuos se comportan regidos por una obligación moral?, ¿son los valores morales susceptibles de fragmentación?, aun más, ¿a qué nos referimos con obligación? Lo mencionaremos a continuación.

Uno de los términos más importantes para comprender la transición del concepto de ética y moralidad en Mill es precisamente el advenimiento de la noción de *conciencia moral*. Este criterio es importante en tanto permite que en cada uno de los individuos se produzca la germinación de sentimientos y conductas que, partiendo de la felicidad como principal base de la obligación moral, conducen a la formación de valores morales que más que cumplirse por obligación y porque ya se encuentran prescritos, cada uno de los individuos los deberá cumplir porque su *conciencia moral* o convicción racional se los dicta. Dicho de otro modo, el cumplimiento de los valores morales entendidos en función de la satisfacción de la felicidad, deberá ser de ese modo porque cada uno de los individuos siente dentro de su corazón que cada cosa que hace o que dice es la mejor forma para encaminarse hacia el cumplimiento de su felicidad, no por otra razón más que por esta.

Para Mill toda acción ejecutada bajo la *conciencia moral* es una acción subjetiva; sin embargo, la realización correcta de esta está dada en términos de la moralidad de la costumbre en la que el autor menciona que “consagrada por la educación y la opinión, es la única que se presente ante la mente con la sensación de ser obligatoria en *sí misma*”, pues los sentimientos y la *conciencia moral* nos acercan un poco más a la comprensión del asunto de la obligación,¹¹ y con esto mencionamos que

[n]adie cree con más fuerza en la realidad objetiva del deber que en la de Dios; sin embargo, la creencia en Dios, aparte de la esperanza de un premio y un castigo efectivos, sólo obra sobre la conducta a causa del sentimiento religioso subjetivo, y en proporción a él. La sanción, en tanto sea desinteresada, está siempre en la mente misma (Mill, 1974).

Finalmente, otro de los puntos más importantes para Mill es la diferencia que se plantea frente a Bentham en cuanto al cálculo de placeres, dolores y satisfacción de la felicidad. En este punto, Mill considera que los placeres no deben ser cuantificados sino que determinan

11 La obligación es el miedo a la sanción.

categoricamente unos placeres superiores y unos inferiores en cuanto a su pertinencia moral. Junto a esto, se plantea la idea de que gran parte de la moralidad consiste en hacer constante defensa y alusión a considerar los intereses de los otros, porque solo cuando se reconoce que el otro también busca la felicidad y también busca sus propios placeres y alejarse de sus dolores, entonces se reconoce también que la felicidad de ambos puede ser satisfecha en cuanto sea reconocida.

iv. Conclusiones


Para concluir es importante recordar en primer lugar que el utilitarismo es planteado como instrumento reformador de los asuntos sociales, éticos y políticos, utilizando como punto de partida fundamental el análisis del individuo y el principio de utilidad. Este principio entendido como el fundamento de la felicidad general, funciona de igual manera como criterio moral del cual se desprenden la mayoría de los preceptos bajo los cuales actúan los seres humanos.

La doctrina utilitaria establece sus principios precisamente en la constante defensa de uno de los fines morales más importantes en la historia de la sociedad, *la felicidad*, que puede ser entendida como una característica fundamental en algunas ideologías filosóficas y políticas a la cual muchos pensadores como Aristóteles y Epicuro le otorgan un papel fundamental en relación con los individuos. Pero, no siendo suficiente con esto, el utilitarismo la plantea no en un plano tan abstracto e idealista, sino en un plano que hace referencia al bienestar en términos materiales, y entonces ¿qué nos indica felicidad en términos materiales?

La concepción antropológica propuesta por Bentham hace constante alusión al sufrimiento y al placer, y más precisamente a que los actos de los individuos deben apelar por el bienestar y el placer y huir del sufrimiento. Por tanto, la noción de felicidad no hace referencia al sentido eudemonista sino que hace mención a la felicidad que es adquirida por medio del acceso a la riqueza y al dinero, y en virtud de esto, el Estado, la legislación y el gobernante deben asegurar el bienestar y la seguridad de todos. Si bien lo que Locke propone es la idea de libertad entendida como la capacidad de disponer y hacer sin estar sometidos a la voluntad de otros, y en últimas una apología a la libertad de propiedad, ¿a qué apunta una felicidad material en Bentham?; pues parece que la felicidad material es consecuencia de la libertad material. Veamos lo que dice Bentham:

Ya hemos señalado que el dinero (esto es, la proporción entre una determinada suma de dinero y la suma total del capital de un individuo) es la medida más exacta de la cantidad de dolor o de placer que cualquier hombre pueda recibir. [...] De su dinero es de donde procede la parte principal de los placeres del hombre, y es la única que es susceptible de cálculo (Bentham, 1965).

Por medio del dinero es que se logra cuantificar la cantidad de dolor o de placer que los individuos puedan sentir, ¿de qué otro modo, algo tan complejo en los individuos, es susceptible de ser medido? Ahora resulta un poco más claro el asunto de la medición de placeres y dolores. Si antes pensábamos que en realidad los placeres y dolores de



los individuos podrían ser susceptibles de medición cualitativa, ahora es necesario comprender que para el utilitarismo la única manera posible para cuantificar el bienestar, es decir, la felicidad de los individuos, es a través del dinero como fuente de felicidad y como equivalente al término de utilidad.

La moralidad y la ética en el utilitarismo, tanto en Bentham como en Mill, se oponen a la noción del deber por el deber, es decir, esta doctrina se encarga de obtener un análisis del hombre como es y no como debería ser, por lo que resulta más importante la realización de los individuos a través de la búsqueda y satisfacción de su felicidad material.

En esto radica uno de los principales preceptos del utilitarismo, aunque en sus orígenes postulaba la idea de que los sentimientos morales no son prodigados a través de la naturaleza como pensaría Mill, Bentham propone que dichos sentimientos morales son adquiridos a través de la experiencia y de la razón, que permiten el desarrollo del individuo en la sociedad y de la sociedad a través del individuo.

Se hace necesario mencionar que la ética propuesta en el utilitarismo, primero, tiene similitudes que comparte con los postulados éticos propuestos desde David Hume y Adam Smith; sin embargo, logra construir aun más la teoría ética hablando de felicidad como fin último de los individuos proponiendo un punto de partida y un camino diferentes que coincidían en los mismos rasgos con otras doctrinas presentes en su momento, respecto a asuntos como el trabajo, la libertad, el desarrollo, entre otros; en medio de un contexto en el que el capitalismo estaba radicado no solo como sistema económico sino también como sistema social.


En última instancia, parece ser una ética materialista bifurcada (ética privada y ética pública) en cuanto los sentimientos presentes en los individuos constituyen la búsqueda de la felicidad material que queda concluida en una valoración monetaria —en términos de utilidad— que les permite finalmente alcanzarla.

Probablemente Bentham sabía que el funcionamiento de su doctrina podía fallar, y por esto propone hablar de la ética en cuanto hace referencia a las experiencias en las relaciones interindividuales, mientras que Mill —quien hace el papel de reformador—, hace alusión a los sentimientos morales que yacen dentro de cada individuo. Podría pensarse que Bentham sabía de la imprecisión de algunas de sus aseveraciones, y por esto todo el tiempo apuntaba hacia un deber ser de las cosas en comunidad, partiendo de lo individual.

En última instancia y contrariamente a lo que propone Bentham con su doctrina utilitarista y su concepción materialista de la ética y los valores, consideramos que en medio de la búsqueda de facilidad de la vida, que involucra el sentimiento de felicidad en un sentido de bienestar material, en el que las formaciones sociales se alzan con la idea de ser una sociedad libre de problemas, angustias, dudas e indecisiones, sobre sí mismos y sobre los otros, el panorama ante este tipo de ideologías resulta verdaderamente desalentador y debería ser susceptible de consideración, pero se hace relevante en la medida en que doctrinas como esta, “constituyen el modelo de nuestros anhelos en la vida práctica”.

Bibliografía

- Bentham, J. (1965) "La psicología del hombre económico." En: *Escritos económicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1991) *Antología*. Barcelona: Ediciones Península.
- Bobbio, N. y N. Mateucci (1986). *Diccionario de política*. México: Siglo XX editores.
- Bravo, C. R. En: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev20/bravo.htm>. Consultado el 5 de octubre de 2013.
- Fuller, T. (2012) "Jeremy Bentham y James Mill". En: Strauss, L. y J. Cropsey (Comp.) *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guisán, E. (2006) "El utilitarismo". En: Camps, V. *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica.
- Locke, J. (1995) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Barcelona: Altaya.
- MacIntyre, A. (2006) "Reformadores, utilitaristas, idealistas". En: *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2006) "La importancia filosófica de la historia de la ética". En: *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Mill, J. S. (1974) *El utilitarismo*. Buenos Aires: Ediciones Aguilar.
- _____ (2004) *Sobre la libertad*. Prólogo de Isaiah Berlin. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez, S. S. En: <http://mercaba.org/DicPC/U/utilitarismo.htm>. Consultado el 24 de septiembre de 2013.
- Zuleta, E. (1994) *Elogio de la dificultad*. En: *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Medellín: Fundación Estanislao Zuleta.



La sociedad de masas y el “antiindividuo”: Un ambiente propicio para el establecimiento del totalitarismo

Juan Pablo Trujillo Urrea
Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT

En una carta que George Orwell le escribe a Noel Willmet el 18 de mayo de 1944, el autor británico decía: “No se puede decir que dos y dos son cinco porque, en la práctica, digamos, en balística, dos y dos tienen que ser cuatro. Pero si sobreviene el tipo de mundo que temo, un mundo donde dos o tres súper-estados sean incapaces de conquistarse el uno al otro, dos y dos podrían ser cinco si el führer así lo desea”. Esta reflexión tajante en cuanto al estado de cosas que se experimentó en la Segunda Guerra Mundial, a propósito de la personalización del poder y el comportamiento de masa, suscita una discusión acerca de qué circunstancias favorecieron la instauración del totalitarismo.¹ Por esto, el siguiente texto se propone describir las condiciones estructurales e ideológicas del totalitarismo como modo de gobierno, y trazar las relaciones pertinentes que caben establecer entre la instauración de este gobierno y la noción de “antiindividuo”, demostrando cuán funcional resulta para los regímenes totalitarios la aparición de la sociedad de masas. Para lo anterior, se expondrán las características del totalitarismo, entendido como un fenómeno que se presentó en la Alemania Nacional-Socialista de Hitler y la U.R.S.S bajo el gobierno comunista de Stalin, partiendo de lo aportado por Stoppino, Arendt, Serrano y Oakeshott. Finalmente se propondrá una reflexión acerca de la incidencia que pueden tener las características del “antiindividuo” en una eventual conformación de un régimen totalitario.


¹ No es objetivo de este texto detallar de forma rigurosa los orígenes y condiciones del totalitarismo. Para esto, el lector puede remitirse a Hanna Arendt (1973). Simplemente se quiere esbozar una relación que el que escribe considera pertinente.

El totalitarismo es un fenómeno político en el cual la gestión política, ideológica y social está trazada por la personificación del poder, en el sentido de que todas las esferas de la sociedad están determinadas por la figura de un líder. Formalmente se puede hablar de totalitarismo respecto de los fenómenos ocurridos en U.R.S.S. durante el gobierno de Stalin y en Alemania durante el gobierno de Hitler. Varios autores² han tratado de rastrear el concepto de totalitarismo y delinear una conceptualización acerca de sus orígenes y condiciones estructurales; otros se han preocupado por desglosar el término de acuerdo a circunstancias históricas, teniendo como resultado relaciones analógicas respecto a, por ejemplo, el gobierno Espartano o el régimen Calvinista. Sin embargo, las conclusiones de los autores que se decantan por la esfera histórica dejan entrever que estos escenarios analógicos no se corresponden con las condiciones que circundan el totalitarismo, precisando entonces que dentro del gobierno totalitario solo se deben ubicar los fenómenos experimentados en U.R.S.S. y Alemania bajo el mandato de los dirigentes ya mencionados. Hanna Arendt rescata por ejemplo, a propósito de las condiciones históricas originarias del totalitarismo alemán, el antisemitismo³ y el imperialismo.

Se entienden como conceptos estructurales del totalitarismo, además, la ideología y el terror, utilizados por un partido único, encabezado por un líder que “penetra y moviliza a toda la sociedad por entero destruyendo su autonomía” (Stoppino, 1986: 1638). La ideología debe constituirse como el canon de comportamiento de la sociedad, desde una concepción moral para la búsqueda de un fin, ya sea en el caso del comunismo el gobierno proletario, o en el caso del nazismo la superioridad de la raza. La ideología se constituye como pilar fundamental de los totalitarismos coordinada con la permanente acción de una policía secreta que genere terror. Siguiendo a Stoppino, “el terror total que controla a las masas de individuos aislados y las mantiene en un mundo que se ha convertido para ellas en un desierto se transforma, por lo tanto, en un instrumento permanente de gobierno, y constituye la esencia misma del totalitarismo” (1986: 1623). Así pues, la ideología, el terror, la policía secreta como organismo para la coacción (“cuya técnica de operación transforma toda la sociedad en un sistema de espionaje omnipresente, en que cada persona puede ser agente de la policía y todos se sienten constantemente vigilados” (Stoppino, 1986: 1623)), y la personificación del poder, constituyen los rasgos característicos de los gobiernos totalitarios. Estos, acompañados de un cambio en la concepción de la legalidad, que, como dice Serrano, “deja de referirse al marco normativo que permite estabilizar las expectativas de los hombres en el proceso de coordinación de sus acciones, para denotar la dirección de un movimiento que trasciende la voluntad de los hombres” (2002:75).

2 Situamos en este grupo a Hannah Arendt con *Los orígenes del totalitarismo*, a Mario Stopinno con sus numerosos ensayos a propósito de los regímenes totalitarios, y también la literatura distópica de George Orwell y Aldous Huxley.

3 El antisemitismo es concebido bajo el pensamiento de Arendt, como un término decimonónico que adquiere su denominación y origen en la mitad del siglo, pero cuya significación ya había sido abordada. Arendt (1973) explica que tanto la historia del antisemitismo como la historia del odio a los judíos, hacen parte de la larga e intrincada historia de las relaciones entre judíos y gentiles bajo las condiciones de la dispersión judía.



Ahora bien, existen condiciones históricas que resultan propicias para la instauración de un gobierno totalitario más allá de la industrialización masiva,⁴ la cual es una condición estructural e histórica preponderante en el totalitarismo. Sin embargo, es pertinente evaluar también otros elementos al delimitar los rasgos que hacen posible la implementación de este tipo de regímenes. En el caso alemán, por ejemplo, las consecuencias que trajo para esta nación la conclusión de la Primera Guerra Mundial, crearon un ambiente en el que las ideas nacionalistas y xenófobas hitlerianas tendrían mayor acogida. Podemos ver que elementos como el desempleo elevado (atribuido a la población judía en Alemania que luego se convertiría en uno de los principios del exterminio⁵), la injusticia social, la hiperinflación (en el gobierno de Weimar una pieza de pan llegó a costar un millón de marcos, demostrando la pérdida del poder adquisitivo del dinero, de igual manera se llegó a imprimir billetes con cifras desproporcionadas como de 100 billones de marcos), la deslegitimidad política y el nacionalismo excesivo (luego de la derrota en la Primera Guerra Mundial y tras ser declarada culpable de la guerra, se tomaron medidas drásticas contra la población alemana. Esto, sumado a la pérdida de territorio y las constantes humillaciones al pueblo alemán por parte del ejército francés, acrecentaron el excesivo nacionalismo alentado por el deseo de venganza) son factores a tener en cuenta cuando se evalúan las diferentes características del establecimiento del totalitarismo alemán.

En este punto cabe hacer una salvedad en cuanto a cómo son utilizadas estas condiciones por el nacionalsocialismo alemán y el comunismo soviético, puesto que si bien estos dos momentos históricos se recogen dentro del concepto de totalitarismo, sus fines, medios e ideologías difieren en gran medida. En la ideología comunista se propone una transformación total de la estructura económico-social en pro de instaurar el gobierno proletario; el nazismo, por el contrario, no guía un cambio total de la estructura económico-social pues, como se vio en el régimen Nazi, este utilizó las estructuras ya establecidas en función de concretar sus fines. Hitler fue elegido democráticamente y mantuvo en gran parte las estructuras políticas tradicionales pero a través de su decidido fervor nacionalista logró realizar un boicot en la sociedad alemana.⁶ Siguiendo a Stoppino, quien es categórico al respecto, “la ideología comunista es humanista racionalista, universalista; su punto de partida es el hombre y su razón” (1986: 1629), mientras que la ideología de corte fascista como la del nacionalsocialismo “es organicista, irracionalista y antiuniversalista; su punto de partida es la raza, concebida como una entidad absolutamente superior a los hombres individuales, y asume por tanto la forma de un credo racista”.

4 La industrialización masiva, siguiendo a Arendt, condujo al debilitamiento del Estado-Nación y favoreció las políticas imperialistas. Para un mayor entendimiento de este periodo histórico y su repercusión en el establecimiento de totalitarismo, ver: Hanna Arendt (1973).

5 Para comprender los criterios de la “solución final”, ver: Hanna Arendt (2013).

6 Este boicot se refiere a la manera como desde las reformas legislativas abrieron el espectro para que el antisemitismo adquiriera canales formales de expresión, a la disposición gubernamental mediante propaganda xenófoba de crear un imaginario de repudio a los judíos, y más aún, a la creación de un escenario masivo en el que las atrocidades fueron toleradas y aceptadas, lo que Arendt (2013) define como banalidad del mal.

En cuanto a las condiciones históricas que utiliza en beneficio cada forma de totalitarismo, las posiciones entre nazismo y comunismo también difieren sustancialmente. Esto se debe en gran medida a la diferencia que existe entre el comunismo y el nacionalsocialismo en la base de apoyo al régimen, es decir, el primero se nutre del proletariado urbano y la clase obrera, mientras que el segundo se beneficia de la clase pequeño burguesa. Así, Stoppino asevera: “[E]l comunismo se establece frecuentemente en una sociedad en que el proceso de industrialización y modernización apenas ha comenzado o está en sus primeras etapas”, mientras que el nazismo “se establece con más frecuencia en sociedades en que el proceso de industrialización y de modernización ya está adelantado y a buena altura” (1986: 1629).

Ahora bien, los gobiernos de corte fascista y los de comunista también son contrarios en cuanto al manejo que le da cada uno a las estructuras tradicionales de la sociedad. El fin del comunismo es abolir la antigua clase dirigente en lo que respecta a la esfera económica y política, en función de instaurar el régimen proletario. En el caso del nazismo su posición no es tan radical en cuanto a las antiguas estructuras puesto que convive con la antigua clase dirigente con el fin de que estas entidades, siendo notoriamente poderosas y con cierto grado de legitimidad, puedan trabajar en armonía con sus intereses, convirtiéndolas en instrumento de su propia política.


Si bien los fenómenos políticos nacionalsocialista y comunista poseen diferencias estructurales en cuanto a su ideología, sus medios y sus fines, estos dos regímenes se pueden agrupar bajo la noción de totalitarismo porque ambos son un modo de hacer política que está basado en el terror⁷ y en la apropiación de la esfera privada por parte del aparato político. En el caso del comunismo se aboga por la desaparición de la antigua clase dirigente en pro de la eliminación de las clases sociales, utilizando medios como la estatalización de los medios productivos y económicos, mientras que en el nazismo se mantiene, en cierta medida, la economía dentro del ámbito privado⁸ utilizando medios solamente para que esta se inscriba dentro de sus intereses. El miedo para el caso del comunismo es utilizado solo en el periodo de instauración del régimen para ser reemplazado luego por políticas racionales que generen más legitimidad.⁹ En cuanto al nazismo, el miedo se constituye como mecanismo fundamental no solo para la instauración, sino y mucho más, para el mantenimiento del régimen. El gobierno de corte fascista necesita del miedo como mecanismo de coacción para garantizar su perdurabilidad.¹⁰

7 Se entiende terror como la reducción de la acción humana en su esfera privada y pública por temor a la coacción efectuada por el régimen.

8 Este aspecto, en el caso nacionalsocialista es delicado, en tanto, era nacionalista –que propugnaba por la nacionalización–, y era socialista –que se refiere a la socialización.

9 Al respecto, Stoppino es definitivo cuando expone: “Una vez que se hayan consolidado (los regímenes totalitarios) y hayan creado una sociedad sustancialmente homogénea pueden prescindir de la violencia masiva y de la política totalitaria y emplear instrumentos de gobierno que se basen más en la persuasión y en el consenso” (1986: 1631).

10 Dice Stoppino: “[L]a violencia masiva es un principio de gobierno permanente para conseguir y conservar el dominio de la raza superior sobre las inferiores” (1986: 1623).



Así pues, los totalitarismos se convierten en una forma de gobernar en la que el miedo, los mecanismos de coacción y la propaganda, deben primar sobre cualquier otro ámbito, constituyendo un pilar fundamental para su concreción. Dice Serrano: “[E]l anillo férreo del terror es el recurso para negar la pluralidad de los hombres y hacer de ellos uno, esto es, un *macrosujeto* capaz de adecuarse al hipotético curso de la Historia o de la Naturaleza” (2002: 75).

Definidas ya las características que delimitan el totalitarismo, es menester encarar lo concerniente a los rasgos de la sociedad de masas y el “antiindividuo”,¹¹ en función de determinar cómo las características de estas dos nociones resultan propicias para la instauración de un régimen totalitario. Se cree que las virtudes tanto del individuo de la sociedad de masas como del “antiindividuo” son constituyentes para el modelo de hombre que resulta más oportuno en un régimen totalitario. Un hombre con el más mínimo sentido de individualidad, producto de la tradición ilustrada, que está provisto de una importante característica de maleabilidad y dependencia.

Siguiendo al autor inglés Michael Oakeshott, las aspiraciones que trajo consigo la noción de individualidad tales como la búsqueda de la felicidad y la autodeterminación, tuvieron su contrapartida en el “antiindividuo”. Este “antiindividuo” surge como antagonista de las pretensiones de la individualidad y genera una moralidad distinta, que será recogida por el hombre masa.

La individualidad humana se entiende como la disposición de que los hombres por sí mismos deben procurarse sus ideales de bienestar y felicidad oponiéndose a una manera altamente integrada de vivir. Cuando los valores de la manera altamente integrada de vivir se debilitan, esta vulnerabilidad propicia un terreno para que emerjan los valores individuales, es decir, con la apropiación de un sentido individualista de entender el mundo se dispone un escenario de cambio en la concepción humana, lo cual responde no a condiciones inmutables, sino a momentos específicos en que el ambiente es propicio. Por esto se dice que la individualidad no se puede pensar como un hecho lineal, posible de rastrear de una forma directa históricamente, sino como momentos en los cuales se instalan condiciones apropiadas para que surja. Cosa parecida ocurre con el surgimiento del “antiindividuo”, puesto que es un fenómeno que no responde a condiciones políticas y sociales inalterables, más bien obedece a la conjunción de varios fenómenos indistintamente de su periodicidad histórica. Las pretensiones de la individualidad no fueron recogidas por el hombre masa, es más, la pretensión de la búsqueda de la felicidad y la autodeterminación más que derechos se convertían en cargas para el “antiindividuo”. Este hombre masa no estaba dispuesto a hacer ninguna elección, por el contrario buscaba que sus decisiones fueran tomadas por el gobierno en cabeza de un líder que protegiera los

11 Se asume al “antiindividuo” como el sujeto que da la entrada al hombre masa. Oakeshott asegura que una asociación de individuos requiere un gobernante, pero no tiene cabida para un “líder”. El “anti-individuo” necesitaba que le dijeran lo que debía pensar; sus impulsos debían transformarse en deseos y estos en proyectos; se le debía hacer conocer su poder; y estas eran las tareas de sus líderes. Evidentemente, desde cierto punto de vista, “las masas” deben considerarse como la invención de sus líderes.

intereses de la comunidad. Dice Oakeshott: “Ninguna promesa, ni siquiera un ofrecimiento de avance propio, podría tentar a este “antiindividuo”; él sabía que su individualidad estaba demasiado pobremente equipada para ser explorada o explotada con alguna satisfacción” (2000: 345). También entendía que los anhelos del individualismo no le proporcionaban seguridad alguna, la cual sí se le brindaba al poner en manos del gobernante cualquier elección propia. Los valores del antiindividuo y los de la individualidad iban claramente en contravía generando a partir de esta disyuntiva una escenificación de las pretensiones a las cuales cada uno apuntaba. De acuerdo con los valores que profesaba el antiindividuo, se concretó una clase de hombre, el hombre masa, un personaje que encarnaba todos los valores del antiindividuo y que constituiría una sociedad de masas, sociedad con características muy favorables para los totalitarismos.


Uno de los temores más grandes del “antiindividuo” radicaba en tener que tomar elecciones, es decir, apropiarse del sentido individualista, que poco le llamaba la atención, para procurarse sus propias decisiones. Este individuo optaba por entregarle el poder de elegir al gobernante, en aras de librarse del peso y responsabilidad de su individualidad que tanto lo agobiaba. El hombre masa que se reconoce a partir de las características de este antiindividuo tenía una disposición “a permitir en otros sólo una réplica de sí mismo, a imponer a todos una uniformidad de creencia y conducta que no deja lugar para los dolores o placeres de la elección” (Oakeshott, 2000: 345). Este no-individuo se identificaba a partir de la diferencia con el individuo; no le interesaba en lo más mínimo ser partícipe de los derechos de la individualidad, puesto que no representaban para él beneficio alguno, por el contrario, padecía enormemente las pretensiones individuales.

Respecto a la clase de hombre que demandaba el individualismo para su gobierno, distaba mucho de la del plan del “antiindividuo”. Un conjunto de individuos requiere de un gobernante que medie respecto de las controversias que pueden surgir de acuerdo a relaciones entre individuos, el “antiindividuo” solicita la figura de un líder que guíe a su comunidad y que la libre del lastre de tomar elecciones.¹²

Los supuestos del “antiindividuo” y el individuo diferían en gran medida; por esta razón requerían de figuras de gobierno diametralmente distintas. El individuo abogaba por la libertad y la autodeterminación, mientras que el “antiindividuo” pretendía la concreción de una solidaridad que respondiera a un bien común delimitado por el líder, y de una igualdad entendida en los supuestos de la superioridad de raza que estaba por encima del individuo. Esta diferencia de conceptos dispone las divergencias entre tipo de gobierno, en el que el individuo estaba identificado con el parlamentario, y el “antiindividuo” proponía una reformulación de este mismo gobierno en función de concretar un gobierno popular.

Para el “antiindividuo”, ser gobernado significaba poner en manos de otro las elecciones que él no estaba dispuesto a hacer por sí mismo; elecciones que de ninguna manera re-

12 Oakeshott es decisivo al respecto: “[E]l “antiindividuo” necesitaba que le dijeran qué pensar; sus impulsos debían transformarse en deseos, y estos deseos en proyectos; debía tomar conciencia de su poder; y estas eran las tareas de sus líderes” (2000: 346).



sultaban funcionales dentro de una uniformidad de valores y comportamientos propios de una sociedad de masas en cabeza de un líder, y en la cual el reconocimiento estaba dado a partir de la igualdad con el otro, en términos de raza, no de la diferencia, como en la individualidad. Así, dice Oakeshott: “[S]e reconoció que el gobernante no era el árbitro de las colisiones de individuos, sino el líder moral y director garante de la comunidad” (2000: 349).

Ahora bien, la disposición del “antiindividuo” a refutar las máximas del individualismo no estaba directamente ligada con su condición social, es decir, factores como la pobreza no determinaban las circunstancias del “antiindividuo”, su presente social no establecía en gran medida su condición de antiindividuo, de ahí que su comportamiento no respondiera a una realidad social, sino más bien, como dice Oakeshott, “lo que en realidad le impedía disfrutar los derechos de la individualidad (que estaban a su disposición como ocurría con todos) no eran sus “circunstancias” sino su carácter: su antiindividualidad” (2000: 349).

Lo que exige el “antiindividuo” se deriva de su pretensión de igualdad, solidaridad y bien común, sumado a su vehemente aversión por la toma de decisiones condicionada por el anhelo de depositar en la figura de un líder todas sus elecciones. De esta manera, siguiendo de nuevo a Oakeshott: “En suma, el derecho que reclamaba, el derecho apropiado para su carácter, era el derecho a vivir en un protectorado social que lo librara de la carga de la autodeterminación” (2000: 350).

Es de resaltar que la figura de liderazgo personalizado presente en el totalitarismo se equipara con el líder que reclama el antiindividualismo. Así, en los totalitarismos el accionar del líder responde a la preponderancia que se le da a la ideología y a la necesidad de la personificación de la política y del poder. La pretensión del “antiindividuo” respecto de la figura del líder obedece a la necesidad de entregar el poder de decisión a un gobernante, librándose de la carga de la autodeterminación, de ahí que estos dos líderes puedan ser análogos.

Se puede decir que dentro del individualismo y el totalitarismo la figura del líder juega un papel vital siendo justificable trazar relaciones. Un rasgo del “antiindividuo” que pareciera compartir el modo de gobierno totalitario es la pretensión de eliminar la individualidad o reducirla de modo que no resulte problemática.

Tanto el totalitarismo como los “antiindividuos” abogan por una uniformidad en la moral y en el pensamiento que puede resultar peligrosa. Cuando a una comunidad se le elimina la individualidad y pasa a reconocerse como masa, es decir, cuando los valores del “antiindividuo” se ponderan por encima de los valores de la individualidad constituyendo una sociedad de masas, esta resulta mucho más fácil de condicionar por parte del líder. Esta uniformidad que sentencia el “antiindividuo” puede resultar beneficiosa para la instauración de un totalitarismo que aboga por la uniformidad de intereses y de individuos en pro de la ideología que se impone. En el caso del nazismo, por ejemplo, la idea de la superioridad de la raza creó una uniformidad en la moral alemana tan determinante, que cuestiones como el exterminio dejaron de ser atroces para convertirse en una

justificación¹³ del régimen y un deseo de la población alemana en concordancia con el nacionalsocialismo. La uniformidad moral, de pensamiento y de intereses puede conducir a la sociedad a escenarios inhumanos como los vividos en la Alemania de Hitler. Dice Serrano: “[L]os campos de concentración son una institución esencial de estos sistemas políticos, porque ellos, junto a su función de eliminar a los enemigos del régimen, sirven también para experimentar las posibilidades de homogenizar al pueblo bajo condiciones científicamente controlables” (2002: 75).

Si bien el ascenso de Hitler al poder se dio en una sociedad de individuos que lo eligieron democráticamente, la tarea del líder personificado en la figura de Hitler llevó a que dentro de Alemania se creara una moral uniforme y una unificación de intereses tan determinante –esto también debido a las condiciones históricas propicias que se dieron en Alemania y que fueron esgrimidas en la primera parte del trabajo– que luego, cuando en el juicio de Nüremberg se les preguntó a los acusados por el exterminio, ellos declararon que solo estaban siguiendo órdenes y que no consideraban que estaban haciendo un mal.¹⁴ Además llama la atención la actitud de Adolf Eichman cuando en 1961 fue llevado a juicio en Jerusalén.¹⁵

Por estas razones, planteo que las características del “antiindividuo” son determinantes para pensar el establecimiento de un totalitarismo. Digo pues que los “antiindividuos” son los ciudadanos ejemplares de los totalitarismos, y reitero que sus características son propicias para que un líder totalitario las radicalice. El antiindividuo, dice Oakeshott: “Desea la salvación, y en última instancia sólo satisfará con la liberación de la carga de tener que hacer sus propias elecciones. No es peligroso por sus opiniones o deseos, porque ni tiene ninguno, sino por su sumisión” (2000: 352). Sumisión que puede ser explotada por un líder en función del establecimiento de un régimen totalitario. El hecho de que el “antiindividuo” quiera librarse de tomar sus propias decisiones puede ser utilizado por un líder totalitario para la obtención de sus intereses, disfrazados bajo el manto de los intereses de la comunidad.

Finalmente, es claro que el “antiindividuo” y la sociedad de masas se componen como el hombre y la sociedad, respectivamente, de ejemplares para el establecimiento de un totalitarismo, ya que sus condiciones y características pueden ser radicalizadas y utilizadas por un líder en aras de encaminar sus intereses al establecimiento de un régimen totalitario. Esa uniformidad moral que reclama la sociedad de masas y la aparición de su hombre ejemplar, favorece en gran medida la concreción de totalitarismos. En Alemania se vio cómo la uniformidad moral propia de la sociedad de masas condujo a los peores desastres.

13 Los campos de concentración y la política del exterminio puede entenderse, siguiendo a Serrano, como un mecanismo para disciplinar a los hombres que se encuentren todavía por fuera del régimen. “[E]l objetivo final es hacer de la sociedad un inmenso campo de concentración” (2002: 75), en el que los valores de los hombres se reduzcan al punto de volverlos maleables y sugestionables.

14 “[E]l fin al que tiende el movimiento puede justificar cualquier acción. Los asesinatos de judíos, gitanos, inválidos, campesinos o burgueses son, desde la óptica totalitaria, acciones que permiten suprimir los obstáculos que impiden el libre desenvolvimiento del movimiento natural e histórico” (Serrano, 2002: 74).

15 Ver: Hanna Arendt (2013).



Bibliografía

Arendt, H. (1973) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

_____ (2005) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

_____ (2013) *Eichman en Jerusalén*. Bogotá: Debolsillo.

Oakeshot, M. (2000) "Las masas en la democracia representativa". En: *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Serrano Gómez, E. (2002) *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt la definición de lo político*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Stoppino, M. (1986) "Totalitarismo". En: Bobbio, N. y N. Matteucci (Eds.), *Diccionario de política*. España: Siglo Veintiuno.


Cristianismo, filosofía moral cristiana y política

Pablo Correa Pinto

Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT

¿Tiene el cristianismo un solo tipo de código moral? ¿Qué implicaciones puede tener eso en el plano político? Lo provocativo del filósofo y metafísico José Gómez consiste en presentar una versión del cristianismo que se caracteriza por intentar explicar la moral (o en términos más específicos, la filosofía moral cristiana) desde un modelo básico y sustantivo. Su explicación gravita en fuentes cercanas a la figura de Jesús, de manera que a partir de ellas configura unas normas morales de carácter universalista al estilo kantiano. A partir de estas reglas se definen conceptos como la libertad o la conciencia, que a su vez influyen en la concepción antropológica del cristianismo, y por transitividad, permite deducir e inducir una forma de concebir la política. La empresa de este texto consistirá en exponer de manera provocativa algunos puntos de la introducción y los primeros cuatro capítulos de la publicación *El cristianismo y la filosofía moral cristiana* de José Gómez Caffarena. Para tal propósito se usarán dos preguntas orientadoras, a saber, ¿en qué consiste la filosofía moral cristiana?, y ¿qué implicaciones tiene esa filosofía moral cristiana en el plano político? En ese orden se presentará entonces el concepto de cristianismo limitado a ciertas fuentes; posteriormente se explicará la preocupación por lo esencial para la moral cristiana; luego se continuará con la definición y ubicación de los conceptos de libertad y conciencia; a lo que seguirá el encuadre de la concepción antropológica en conexión con el concepto de reinado del dios cristiano; para finalizar con amplios apuntes sobre las posibles consecuencias en el plano político.

Inicialmente se puede afirmar que el cristianismo es un conjunto de creencias, es decir, un (a) dogma que pretende (b) enseñar al (c) individuo la (d) importancia de la búsqueda del cielo, a través de (e) elementos escatológicos y con (f) herramientas características de las religiones (como la adoración o los distintos tipos de culto). ¿Es el cristianismo solo el conjunto de las características de la “a” a la “f”? Fácilmente otra religión podría cumplir con las características mencionadas, por lo cual el cristianismo no son solo las características mencionadas. Como es evidente, el concepto de cristianismo es muy amplio; aun así,



denota en los imaginarios colectivos de las personas (por ejemplo, de quienes declaran ser creyentes o no) la idea de una religión o un culto. Es difícil abstraer un código moral de ese amplio concepto llamado *cristianismo*; no obstante, es posible lograr identificar una moralidad que se limite a algunos de los elementos constitutivos de este culto.

Para comenzar el cuerpo de este texto, se iniciará con la primera pregunta orientadora: ¿Qué es la filosofía moral cristiana?Cuál sea una posible respuesta a este interrogante, es claro que debe aproximarse a indicar un conjunto de comportamientos que determinan aquello que está bien o mal, si por moral han de entenderse patrones de conducta que aclaran los límites y grados del bien en contraposición al mal. En otras palabras, la respuesta debe dar alguna luz a preguntas como ¿está bien que un individuo X se comporte de una manera α ? Las posibles prescripciones y proscripciones de esta religión deben implicar determinadas actitudes que señalan un tipo de comportamiento, de manera que sea posible señalar alguna claridad sobre el grado de bondad o maldad presente en algún tipo de comportamiento concreto. El concepto de cristianismo puede ser una religión, pero es claro que debe exigir un tipo de moralidad que puede ser abstraído de ciertos elementos constitutivos que a continuación se expondrán (Cfr. Gómez, 1988: 283-284).

¿Cuáles son las fuentes que se pueden seleccionar para deducir algún tipo de filosofía moral cristiana? En principio, es necesario aclarar que Gómez explica que se podrá extraer un código de normas cristianas de aquellos libros que narren de manera cercana y directa sobre la figura de Jesús. Estos son, las cartas de Pablo de Tarso y los evangelios sinópticos,¹ que para el autor pueden fielmente proponer las bases de este credo. En estos libros hay dos tipos de narraciones, sobre la vida humana y sobre lo que Dios pide al hombre. Es sobre la última en la que se concentra Gómez.

La preocupación principal del concepto de cristianismo, según Gómez, corresponde a la aparente inquietud fundamental de su protagonista, el histórico personaje Jesús, quien lo caracteriza por la búsqueda de la esencialidad, en oposición a patrones de conducta detallados y minuciosos. Existe una diferencia entre las normas universales que suelen ser amplias –e incluso ambiguas– y las normas concretas que prescriben comportamientos determinados. Por ejemplo, ‘Todos los humanos deben prever por el bienestar de la naturaleza’, es un tipo de norma universal, amplia y ambigua; universal, en cuanto aplica a todos los seres humanos independientemente del espacio y del tiempo, o incluso sin importar su esencia como el género, la etnia, la edad, la religión, entre otros; amplia, en cuanto incluye todos los casos posibles del comportamiento humano, como por ejemplo, comer, hacer una obra de caridad, recibir el correo, pensar en la industria, etc.; y es ambigua, en cuanto sus conceptos –como la naturaleza– no son claros y abren la posibilidad de dificultades interpretativas para la verificación de si un comportamiento es bueno o malo, por ejemplo, ¿es la naturaleza, el mundo entero, o el planeta tierra, o la esencia humana?

1 Entiéndase los evangelios de Mateo, Lucas y Marcos, de la Biblia católica.

Existen, por el contrario, normas concretas que prescriben la bondad o maldad en casos particulares, es decir, aplican solo para circunstancias determinadas caracterizadas por situaciones altamente identificables. Por ejemplo, una religión X prescribe que en noches de luna llena las ancianas deben sumergirse en el río de aguas frías. En este caso no existe universalidad porque aplica para un conjunto de mujeres con una edad determinada; no es amplia, porque se limita a un caso de espacio específico (río de aguas frías) y un tiempo determinado (luna llena); y el nivel de ambigüedad es menor, porque los conceptos además de ser mayormente identificables (estas mujeres, esta luna, esta temperatura), permiten aclarar las indeterminaciones, por ejemplo, si es un hombre el que se sumerge luego la acción está mal, o si las ancianas lo hacen en luna nueva entonces la acción no es buena.

De Gómez es posible inferir que la esencia de la moral cristiana reside en normas de tipo universal, amplias y ambiguas que residen en una fórmula que prescribe dos tipos de comportamientos sobre el concepto del amor. La primera prescripción consiste en la coloquialmente conocida regla de oro: ‘Evita hacer a los otros aquello que te disgustaría que te hicieran’. Es universal, en cuanto no excluye a algún tipo de persona por alguna característica particular; es amplia, en cuanto ninguna acción está exenta; y es ambigua, en cuanto genera indeterminaciones como ¿si alguien gusta generar dolor al prójimo, luego debería causarlo en sus seres cercanos? La regla de oro tiene como primera formulación una connotación negativa cuando es mencionada en la Torá, debido a que incluye en su prescripción el “evita”, es decir, la regla se enfoca en aquello que *no* se debe hacer. Luego los evangelios sinópticos la anuncian en la forma positiva: ‘Has aquello que gustarías que te hicieran’, lo cual es en mayor medida exigente, debido a que resulta una empresa que requiere un esfuerzo ingente; puede ser más fácil evitar acciones que por otros sean consideradas como dañinas, pero hacer el bien ajeno como si fuese propio resultaría una empresa exagerada e interminable. En otras palabras, requiere mucho esfuerzo hacer el bien ajeno como si fuese propio, porque debido a la formulación de la prescripción, el bien requerido puede llegar a ser infinito.

La segunda prescripción de la formulación del concepto del amor consiste en las bienaventuranzas,² las cuales abogan por reglas que son un intermedio entre reglas universales y particulares, por ejemplo, son buenas acciones los que hacen la paz³ como aquellos que son insultados y perseguidos por la causa de Jesús (la acción de insulto y

2 Entiéndase el sermón que profirió Jesús en el monte Sinaí: “Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los mansos, porque ellos recibirán la tierra por heredad. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos recibirán misericordia. Bienaventurados los de limpio corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que hacen la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que son perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados sois cuando os vituperan y os persiguen, y dicen toda clase de mal contra vosotros por mi causa, mintiendo. Gozaos y alegraos, porque vuestra recompensa es grande en los cielos; pues así persiguieron a los profetas que fueron antes de vosotros” (Mateo, 5, 3-11). Tomado de la Iglesia de Cristo. En: <http://iglesia-de-cristo.org/biblia/mateo.htm>. Consultado el 30 de agosto de 2013.

3 Término ambiguo desde un análisis microtextual.

persecución es más clara, aun la 'causa de Jesús' es ambigua). Existe una regla unificadora que conjuga las dos anteriores prescripciones según Gómez, y que pueden ser citadas explícitamente: "[E]scucha Israel [...] amarás al Señor tú Dios con todo tu corazón" (Dt, 6, 4-6); y "amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Lev, 18, 19). Vale anunciar la contradicción debido a que estas fuentes no hacen parte de los libros sinópticos, aunque ilustren tal regla unificadora.

Con propósitos aclaratorios, se hará una comparación del código (o fórmula) cristiana que trata el concepto del amor con el modelo kantiano que al parecer tiene cierta compatibilidad, en cuanto el imperativo categórico cumple ciertos patrones del formalismo del *αγάπη* (amor). En un primer punto, la fórmula de 'haz que tus acciones sean tal que puedan ser un ejemplo universal' no es muy disímil a la exigencia moral de amar al prójimo, es decir, en la medida que se haga el bien ajeno a la máxima excitación propia; luego, en gran medida se satisface el amor al otro.⁴ En un segundo punto, y de manera similar a la analogía anterior, el considerar a cada persona como un fin en sí mismo y no como un medio es también congruente con que a cada ser humano se le pueda valorar tanto como a uno mismo (Cfr. Gómez, 1988: 292-293). Un tercer punto conclusivo consiste en que las dos formulaciones son de carácter formal-universal, amplia y ambigua: la primera porque no determinan casos específicos en los que se dictamine que está bien o mal, puesto que el sistema abarca todos los casos particulares, y como es universalista, pretende ser criterio para todas las personas en distintos espacios y tiempos; son amplias porque las acciones ejemplarmente universales son para todos, y ambiguas porque persiste una indeterminación en las distintas interpretaciones sobre los entendidos de ejemplaridad universal en diversos sujetos (basta con inquirir por lo ejemplarmente universal a un musulmán del siglo XVIII y contrastarlo con la respuesta de un romano de las primeras comunidades cristianas).

La filosofía moral cristiana a la que se ha venido haciendo referencia requiere dos conceptos adicionales para ser mejor comprendida: la libertad (*ελευθερία*) y la conciencia (*συνείδησις*). La primera explica esta moral formal (en contraposición de una material), y la segunda sustenta la primera. Son tres las características de la *ελευθερία*, en particular en su relación con la ley: Uno, el *ημός* está exhaustivamente cumplido cuando se actúa con el criterio de libertad entendida como el 'amarás a tu prójimo como a ti mismo', es decir, mientras se cumpla este precepto se es libre de hacer lo que se quiera (esto coincide con el pensamiento de San Agustín (Cfr. Gómez, 1988: 301)). La libertad se abstrae aquí de cualquier norma, en cuanto a que basta con 'amar al prójimo como a sí mismo' para satisfacer el criterio necesario para la *ελευθερία*. En palabras más sucintas, quien actúa libremente no se detiene en las leyes minuciosas, sino que se limita al amor ajeno (que lo cubre todo). Dos, este tipo de libertad no es negativa, en cuanto no restringe la prescripción de la acción a aquello que no se debe hacer, sino que afirma aquello que *debe* hacerse. La libertad puede entonces ser entendida desde la perspectiva de la solidaridad (como la "servidumbre mutua" al prójimo, lo que implica una libertad positiva muy

4 Vale recordar que estas formulaciones son amplias y ambiguas, debido a que esa es la consistencia de su naturaleza.

exigente (Cfr. Gómez, 1988: 302). En otras palabras, no amar al prójimo es aquello que es objeto de proscripción. Tres, esta ελευθερία solo la concede el dios cristiano (o Cristo entendido como la personificación según la doctrina cristiana).

La moral *yahvista* se caracteriza por evaluar las conductas humanas a partir de un número extenso de valoraciones o normas (al estilo de los 613 preceptos de la Torá); en contraste, el criterio cristiano aquí explicado se caracteriza por principios de “selección por afinidad” que residen en la συνείδησις. El papel de esta conciencia no es relevante en la moral material del *yahvismo*, porque se supone que los comportamientos buenos y malos ya han sido pormenorizados en extensos decálogos, mientras que en el cristianismo, al cual hace referencia Gómez, define criterios subjetivos para alcanzar la libertad. No obstante, en este caso el subjetivismo no es entendido como una variación inevitable en los distintos individuos, sino que cada persona –provista de la ελευθερία que concede el dios cristiano– es capaz de ser libre en uso de su συνείδησις, lo que le permite discernir y actuar en coherencia del precepto formal, universal y amplio del amor al prójimo. Con estos dos conceptos, el carácter de ambigüedad se supone reducido bajo el supuesto de que la conciencia faculta al individuo de elegir una opción unívoca, y que por tanto no sería variable en distintos individuos; en otras palabras, si el individuo A y el B se encontraran en tiempos distintos con una situación de características determinadas e idénticas, luego tanto A como B actuarán de la misma manera y razón de que son libres en uso de su conciencia.

Desde la perspectiva paulina y jesuana –limitada a las áreas de los evangelios sinópticos mencionados anteriormente– se concibe una antropología ineludible de las *parénesis* morales de Jesús. Estas son tres tipos de exhortaciones, que se configuran como una forma de ser: una capacidad de amar, una posibilidad de pecar y, en especial, una posibilidad de ser perdonado. Con la famosa exhortación de ‘ama al prójimo como a ti mismo (y de manera equiparable ama a dios)’, el ser humano es reconocido en virtud de su posibilidad para amar (necesaria para actuar libremente, porque de otra manera la conciencia contradeciría los imperativos morales cristianos). También se reconoce que podrían aparecer incoherencias que irían en contravía del postulado anterior, como la condición de humano pecador; no obstante, desde esta perspectiva cristiana, el pecado no es positivo (si haces X, luego pecas), sino que se define respecto a la omisión del acto de amar (si no haces Y, entiéndase amar al prójimo, luego pecas) (Cfr. Gómez, 1988: 288). Lo importante y *esencial* no consiste en el peso del pecado, sino en la posibilidad de superarlo, de hecho, esa es la voluntad del dios cristiano pausiano: la misericordia de esta divinidad llama a la conversión del pecador como un hecho más relevante que el no haber pecado⁵ (Cfr. Gómez, 1988: 307).

5 Si el ser humano ama, peca y es perdonado, la explicación del reino de dios cristiano consiste en el estadio del primer y último concepto (en contraste con el segundo). El reinado de dios está constituido tanto por el amor pedido por tal dios (Cfr. Gómez, 1988: 295), como por el amor de aquellos que han caído en cuenta de su asequibilidad. Luego la antropología cristiana concibe al individuo como un pecador que debe reconocer sus errores, porque la misericordia del dios cristiano lo perdonará de manera que será incluido en tal reino. En suma, el perdón de los pecados no supone que la esencia relevante de los individuos consista en su cara pecadora, sino en su faceta de arrepentimiento, y en especial, de posibilidad de ἀγάπη.

La filosofía moral cristiana ha sido conceptualizada a lo largo de este texto como una norma universal, formal y amplia, que requiere de la conciencia para posibilitar la vida en libertad, y cuyo centro consiste en el ἀγάπη al prójimo como si fuese a sí mismo. La segunda pregunta orientadora de este texto consiste en ¿qué implicaciones tiene esa filosofía moral cristiana en el plano político? Es posible esbozar dos aspectos. Primero, el conocido y utilizado concepto de La Caída se ausenta de esta concepción antropológica cristiana. El hombre inmutablemente pecador condenado por el pecado de haber caído en la tentación del fruto prohibido de Adán y Eva no parece ser un rasgo fundamental en esta moral⁶ (Cfr. Gómez, 1988: 310). Entonces cabría preguntarse, ¿de dónde proviene la doctrina pesimista y peyorativa de La Caída utilizada por los llamados realistas como San Agustín?⁷ Una posible respuesta según Gómez podría ser la siguiente: La gnosis era un movimiento espiritual que antecedió al cristianismo y que se caracterizaba en particular por su concepción peyorativa del sexo y por la búsqueda del ascetismo (Cfr. Gómez, 1988: 297-298). El apogeo de este movimiento coincidió con los espacios-tiempos en que se construía el cristianismo, lo cual terminó traducándose en postulados cristianos como el de la contraposición luz-tiniebla, y en específico, el de la caída de la creación (Cfr. Gómez, 1988: 298). Posteriormente, San Agustín desarrollaría esta antropología⁸ como una de las bases para diversos autores explicar el mundo político. Dentro de estos se encuentra Morgenthau, quien sostiene que

[p]olitical realism believes that politics, like society in general, is governed by objective laws that have their roots in human nature [...] Human nature, in which the laws of politics have their roots, has not changed since the classical philosophies of China, India, and Greece endeavored to discover these laws (Morgenthau, 2006: 4).

Morgenthau considera al ser humano gobernado por reglas que no han cambiado durante la historia, y que han aplicado para cualquier tipo de cultura. Dentro de la concepción antropológica morgenthauniana se evidencia una idea interesada de ser humano, por ejemplo: "The main signpost that helps political realism to find its way through the landscape of international politics is the concept of interest in terms of power" (Morgenthau,

6 Vale recordar que las fuentes auténticas para la deducción de tal filosofía provienen principalmente de los evangelios sinópticos y de las cartas de Pablo de Tarso; las otras fuentes son consideradas por el autor como de otra índole de la cual se pueden deducir otros códigos morales.

7 Este teórico de la Iglesia concibe la naturaleza humana como una de tipo terrenal que no corresponde a la celestial. En otras palabras, en la ciudad de dios todo es funcional y bello; no obstante, la ciudad terrenal es el reflejo de las sombras que obnubilan los ojos humanos, donde todo es corrompido e imperfecto. Luego la "miseria de la ignorancia" impide que los humanos puedan encontrar algún tipo de paz y de orden en su mundo terrenal (Cfr. San Agustín, 1958: 454-458).

8 Gómez resalta una parcialización que genera San Agustín para llegar a tal concepción de la condición humana. *Sôma* y *sârux* son dos sinónimos de cuerpo, los cuales van ligados al concepto de *pneûmena* (entendido como espíritu y cercanía a la divinidad). La deconstrucción que realizó este santo teórico consistió en argüir solo por la *sârux*, la cual corresponde a la acepción negativa de cuerpo (entendida como la debilidad de la carne). No obstante, al parecer este entendimiento parcializado implica otro entendimiento antropológico diferente al presentado en las fuentes de los evangelios sinópticos y las cartas paulinas.

2006: 5). Aunque no es evidente la concepción de La Caída, sí es claro que las acciones de los seres humanos están orientadas a la acumulación del poder. Al menos, es claro que la visión interesada del ser humano no es altamente compatible con la antropología cristiana paulina, a menos de que se entienda por interés el beneficio ajeno.

Segundo, aunque el autor aclara que podría disminuir el carácter religioso del personaje de Jesús al tratar de configurar una filosofía política cristiana, no obstante, no descarta la posibilidad de esbozar tal filosofía tanto a través de un método inductivo como deductivo. Para la forma inductiva propone tres citas “sintomáticas”, ellas son: El apogtema del pago del tributo,⁹ los versículos 1 y 5 del capítulo 5to del libro de la carta a los Romanos,¹⁰ y la cita de “Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Gómez, 1988: 315). De Gómez se puede inferir que su inducción de estas citas arroja dos ideas sobre la filosofía política cristiana: Primero, el reinado del dios cristiano es incompatible con la cuestión de si los ciudadanos deben desentenderse o someterse al poder del gobernante; segundo, un ciudadano debe ser leal a su comunidad, pero obedecer a su conciencia (incluso cuando ella contradice la ley de la comunidad). Por otro lado, la deducción hace uso del ágape como justificación de la moralidad cristiana, así explica que una filosofía política cristiana debe incluir aspectos como la fraternidad, la igualdad, la hermandad, el compartir, la libertad, etc., por lo cual, no serían raras las coincidencias con algunos postulados de la Revolución Francesa, la democracia o el socialismo.

En este texto se han presentado algunas ideas de Gómez Caffarena que sirven para repensar la relación existente entre cristianismo y política. La filosofía moral cristiana, la cual es una norma universal, formal y amplia, que requiere de la conciencia para posibilitar la vida en libertad, y cuyo centro gravita en el ἀγάπη al prójimo; esta moralidad puede tener como consecuencias una crítica a postulados del realismo político, la posibilidad de la desobediencia civil (en caso de que la conciencia oriente en contravía de las normas jurídicas), y la similitud a postulados de otras corrientes o ideologías como el socialismo. Para terminar, Gómez presenta tres reflexiones llamativas, que es preferible exponerlas en forma interrogativa: ¿Coinciden estos postulados cristianos con la larga y amplia historia del cristianismo? ¿Existen rasgos identificables de este tipo de moral cristiana en los regímenes políticos y en las distintas iglesias?

9 “Entonces enviaron a él algunos de los fariseos y de los herodianos para que le sorprendiesen en alguna palabra. Y viniendo le dijeron: Maestro, sabemos que eres hombre de verdad y que no te cuidas de nadie; porque no miras la apariencia de los hombres, sino que con verdad enseñas el camino de Dios. ¿Es lícito dar tributo al César, o no? ¿Daremos o no daremos? Entonces él, como entendió la hipocresía de ellos, les dijo: ¿Por qué me probáis? Traedme un denario para que lo vea. Se lo trajeron, y él les dijo: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Le dijeron: Del César. Entonces Jesús les dijo: Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Y se maravillaban de él” (Mc., 12, 13-17). Tomado de la Iglesia de Cristo. En: <http://iglesia-de-cristo.org/biblia/marcos.htm>. Consultado el 30 de agosto de 2013.

10 “Sométanse todos a las autoridades constituidas [...] no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia”.



Bibliografía:

Gómez, J. (1988) "El cristianismo y la filosofía moral cristiana". En: Camps, V., *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica.

Hipona, A. (1958) "La Ciudad de Dios". En: Libro Décimonoveno. Capítulo.VI. Madrid: BAC.

Morgenthau, H. (2006) "Six Principles of Political Realism". En: *Politics among Nations: the Struggle for Power and Peace*. Boston: MCGRAW-HILL HIGHER EDUCATION.

La comunidad como presupuesto moral

Laura Fuentes y María Camila Suárez
Estudiantes de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT

Los comunitaristas actuales, de algún modo, resucitan la escisión de Tönnies entre comunidad y asociación.

Ven las ventajas de la comunidad para lograr cohesión ética, y todos los inconvenientes de la sociedad o la asociación para lograr algo parecido


Victoria Camps, 2011

Tanto F. G. Hegel como Alasdair MacIntyre abogan por una concepción de la moral en función de *lo común*,¹ que determina el modo en el que un grupo humano se relaciona con el mundo, es decir, las representaciones que se hacen del mismo y las acciones que llevan a cabo con y en él. A continuación, se revisará cómo para ambos autores la moral es dependiente de la noción de *comunidad*, relacionada desde la filosofía y la sociología con la noción de *sociedad*. Para ello procederemos en dos momentos. En un primer momento revisaremos en qué consiste dicha relación; y en un segundo momento, la conciliación que Hegel propone en el Estado moderno.

La comunidad antigua y la sociedad moderna

Para MacIntyre, una de las contribuciones más importantes que hace Hegel es el rescate de la historia de la filosofía como fundamento de la disciplina filosófica; el estudio de la ética –que es el que le interesa a MacIntyre–, en Hegel está dado en clave histórica. Esto, además de mostrar la imposibilidad de una moral universal o atemporal, resalta la interdependencia que existe entre teoría y práctica, en la cual “la filosofía esclarece y articula los mismos conceptos que están implícitos en el pensamiento y la práctica ordinarios” (MacIntyre, 1998: 194).

¹ Este *común* es similar al sentido que le da Hannah Arendt cuando habla de *mundo en común* de la vida humana con otros y no solo *entre* otros. Esto supone una realidad compartida (Cfr. Arendt, 2005: 51).



Precisamente, las propuestas de Hegel y de MacIntyre, cada una a su modo, son respuestas a aquellas corrientes filosóficas de su época que pretendían abstraer de tiempo y espacio toda consideración moral. Mientras que Hegel critica la abstracción que se da por la concepción universalista del proyecto ilustrado,² que hace a los principios morales válidos en todo tiempo y en todo lugar, MacIntyre critica la abstracción que se da por las concepciones individualistas de los relativistas éticos, o por las meramente teóricas de los filósofos puristas.

El filósofo escocés plantea que “los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social” (MacIntyre, 1998: 11), esto es, solo puede entenderse la ética en sentido histórico porque esta se define a partir de las formas de vida social que tienen lugar en un momento histórico determinado. Tales formas de vida dan contenido a la ética por medio de los conceptos morales, que cambian con los hábitos y costumbres propios de cada colectividad, y en función de los cuales germinan maneras diferentes de comprender el mundo y darle respuesta a las preguntas y a las demandas sociales. De igual modo, según MacIntyre, para Hegel la realización de los preceptos morales no depende de la autonomía moral del individuo,³ sino que es posible únicamente debido a que este *es parte de* una comunidad. En este sentido, las normas morales no son intemporales, no refieren únicamente a lo voluntario y, por tanto, no pueden ser las mismas para toda colectividad.

Así, para ambos filósofos pensar la moral implica remitirse a momentos y lugares específicos, y todavía más, implica pensar en la colectividad como el fin y el sentido de la vida humana, tal y como lo proponía la connotación patriótica de los clásicos o la connotación de membresía religiosa y feudal del medioevo. En eso precisamente consiste la distinción que han hecho filósofos como Hannah Arendt⁴ y filósofos-sociólogos como Ferdinand Tönnies o Max Weber, entre este modo de vida colectivo (comunidad) y aquél que surge en la modernidad, a saber, la sociedad. En esta última, como veremos, la concepción de la vida colectiva pasa a ser instrumental, es decir, a ser entendida como un medio para la satisfacción del interés individual.

La pregunta por la acción del hombre ha sido constante a lo largo de la filosofía moral (y con ella, de la filosofía política) y se refiere a cómo actúa o debería actuar el hombre

2 En el capítulo de “Historia de la ética” dedicado al pensamiento de Kant, el mismo MacIntyre resalta, a propósito del pensamiento individualista, que el hecho de que el hombre sea autónomo y pueda darse a sí mismo los preceptos de la moralidad sin depender de una autoridad moral exterior (sea esta, digamos, religiosa) ni de una comunidad política o cuerpo social (sea esta, digamos, *polis*, imperio o reino), va a convertir el imperativo categórico, dado su carácter universal, válido en todo tiempo y lugar, “en una forma aceptable de precepto moral para la emergente sociedad individualista y liberal” (MacIntyre, 1998: 191) de la modernidad.

3 Aunque en este aspecto se opone a las consideraciones kantianas, más adelante veremos cómo, para Hegel, las relaciones sociales abren paso a la moral como asunto colectivo sin eliminarla como asunto individual.

4 Arendt (2005) habla del advenimiento de la modernidad con la aparición de la *sociedad* gracias al modelo económico capitalista que comienza a expandirse a mediados del siglo XIV desde el Norte de Italia y que tiene gran acogida en la Europa medieval cristiana, cuya atención estaba volcada a la vida doméstica, a la esfera privada, en otras palabras, a la esfera de las necesidades, que otrora fuera la de la economía.

(y cómo ha de adecuarse a un orden político correspondiente). La modernidad, que supone una ruptura con el orden social estamentario característico de la antigüedad y del medioevo, supone también una ruptura con la concepción moral comunitaria propia de esas épocas.⁵ En la modernidad, el humanismo pone al hombre, al individuo, en el centro de las consideraciones, lo despoja del carácter pasivo al que le sujetaba el haber sido considerado en relación con el complejo divino del orden natural escolástico, y lo estudia como ser activo.⁶ En adelante, el individuo es considerado un todo complejo y racional, como sostendrá la Ilustración; durante la cual este se afianza como la subjetividad política moderna.

Ahora bien, preguntarse por el orden político es preguntarse por la obediencia a las leyes que le dan forma. En la modernidad, tal obediencia ha de ser justificada, ya no afectivamente (patriotismo, vasallaje o religión) sino racionalmente. De ahí, dice Victoria Camps, se explica la introducción del concepto de *interés*⁷ como pauta relacional de los individuos, gracias a lo cual es posible la distinción entre las nociones de sociedad y de comunidad. Sin adentrarnos en el complejo debate conceptual,⁸ es claro que estas nociones dan cuenta de dos modos diferentes que tienen los hombres de relacionarse. Según Weber, en la sociedad “la actitud de los actores se basa en una ‘compensación de intereses’ por motivos racionales; en tanto en la comunidad la actitud se apoya en el ‘sentimiento subjetivo’ de los integrantes de constituir un todo” (Cfr. Benbenaste, 2007).

El concepto *interés* permite explicar el motivo o móvil racional de la acción humana, y con ella en el sentido más físico del término, la *dinámica* de la vida colectiva.⁹ El lenguaje


5 La modernidad rompe con la sociedad tradicional medieval y con los vínculos comunales propios de esta, asociados a la religión, la autoridad política y el sistema económico feudal. Los cambios sociales, económicos y políticos que permitieron la transición de las sociedades tradicionales a las modernas, responden a una disposición de carácter moral que determina la supremacía del individuo. En este sentido, según Oakeshott (2000), el nacimiento de la noción de individuo es la base principal del proyecto moral y político de la modernidad y surge en un contexto en el cual confluyen diversas condiciones que permitieron el desarrollo de la individualidad humana: Los cambios que tuvieron lugar desde el renacimiento, con las ideas reformistas y humanistas, hasta la ilustración, marcaron una disposición general de los hombres a *ser individuos* (Cfr. Oakeshott, 2000: 338) y a crear nuevos órdenes de vida favorables para el disfrute y el desarrollo de su individualidad. El reconocimiento de esta última como valor principal, trajo consigo el auge de la moral individualista propia de la modernidad.

6 Durante la modernidad se pone en duda el determinismo teleológico sustentado en la “Gran Cadena del Ser”, esto es, “el presupuesto de que los seres humanos habitan en un cosmos u orden natural de cuyo conocimiento se puede deducir el lugar y la función que debe cumplir cada individuo. Presupuesto que servía como fundamento de los tradicionales discursos de legitimación de las jerarquías sociales” (Serrano, 2005: 15).

7 Anudando con la acotación anterior, Victoria Camps señala que “las asociaciones o sociedades vinieron [...] cuando por encima de lo afectivo, existía el interés, sobre todo el económico, el único lazo capaz de mantener unidas a personas que no tenían nada que ver entre sí” (Camps, 2011: 46).

8 Lo que aquí interesa es la descripción de comunidad y sociedad como modos en que los hombres se han relacionado históricamente, un poco al modo en que lo plantean Hannah Arendt, Michael Oakeshott y Alasdair MacIntyre, y no el debate conceptual que consiste en si estos son conceptos límites y opuestos (Tönnies) o genéricos sin oposición (Weber) (Cfr. Ferrater Mora, 2009; Schluchter, 2011).

9 “Con Hobbes, Spinoza, Descartes, pero sobre todo con Galileo, que había seguido a Copérnico, había comenzado desde su punto de vista la Modernidad y también, se puede decir, la sociedad. En el siglo XVII, afirmaba, con la combinación de la ciencia natural copernicano-galileana y la filosofía racionalista se había disuelto la



anterior alude a la concepción mecanicista hobbesiana y, en general, a la pretensión moderna de descubrir leyes objetivas en el orden social al modo en el que la física, las matemáticas y la geometría las descubrían en la naturaleza. Como explica Georges H. Sabine, para el siglo XVII, el regreso a los estudios de la Antigüedad desde una perspectiva no escolástica caracteriza a la filosofía y a las otras áreas de saber con un grado de “racionalidad y naturalismo” correspondientes con el creciente interés científico.

En ese sentido, la respuesta de Hobbes, en los términos en los que la expone, a la manera de la ley acción-reacción, no es ajena a la de sus contemporáneos y sucedáneos contractualistas. De eso se trata este enfoque. Para él y para los otros contractualistas es racionalmente aceptable pensar que la obediencia de los súbditos se debe al pacto voluntario entre los individuos que, a través de aquél, instituyen –racional y artificialmente– el orden político con miras a mitigar la incertidumbre que supone la existencia de los otros.

Ferdinand Tönnies se ciñe a la concepción mecanicista de Hobbes para distinguir entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (asociación). Dice Tönnies¹⁰:

Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre. [...] [C]omunidad es la vida en común (*Zusammenleben*) duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico (Cfr. Álvaro, 2010: 17).

Si bien comunidad y sociedad parecen momentos históricos porque la definición del segundo aparece con propiedad en la modernidad –con la economía de mercado y la racionalización de los vínculos por medio del interés– ambos designan, ante todo, modos de interacción humana. Esto es, en el sentido hegeliano, designan las interacciones naturales (afectivas) y las artificiales (rationales); o en otros términos, las familiares-culturales y las que se dan en la sociedad civil, respectivamente.

La síntesis del Estado moderno

A pesar de que Hegel escribe casi un siglo antes de que aparezca esta distinción entre comunidad y sociedad, que es propiamente sociológica, ya en la *Filosofía del derecho*, el filósofo planteaba la distinción entre estos momentos y modos, cuya articulación es lo que da lugar al Estado moderno. Cada uno de ellos supone un estadio necesario en “la revelación progresiva de la libertad”, o de “la conciencia que el espíritu gana de sí mismo a

imagen del mundo de la Edad Media, marcada por Ptolomeo y Aristóteles. Más que cualquier otro, Hobbes había logrado formular en su sistema de la filosofía lo nuevo, es decir, precisamente una teoría de la sociedad. Cuando Tönnies habla de la sociedad como una forma de cultura y una época, piensa sobre todo en Hobbes. [...] [E]n opinión de Tönnies, la idea de la Ilustración (*Aufklärung*) con la de la competencia (pacífica) capitalista. Porque, de acuerdo con Hobbes, según Tönnies, los seres humanos socializados se oponían como partes que celebraban un contrato que se encontraban en una constante lucha pacífica por las ventajas relativas” (Cfr. Schluchter, 2011).

¹⁰ Vale la pena agregar que Álvaro señala también que Tönnies se apoya en Schopenhauer para elaborar su controvertida teoría de la voluntad (2010: 11). Distingue entre dos voluntades, como indica Camps, la esencial (*Wesenwille*) y la racional o instrumental (*Kurwille*), y de cada una de ellas se desprenden “dos formas de estructurar el orden social”, a saber, comunidad y sociedad respectivamente (Cfr. Camps, 2011: 47).

través de la historia” (Hassner, 2010: 694),¹¹ que recorre tres momentos. Primero, la ‘libertad objetiva’, como voluntad generalizada; luego, la ‘libertad subjetiva’, como conciencia y voluntad individuales; y finalmente, la ‘libertad concreta’ o absoluta, que comprende las dos anteriores y que puede darse únicamente en el Estado moderno.

Las relaciones sociales permiten al individuo el reconocimiento del otro,¹² necesario para tomar conciencia de sí mismo y de su propia libertad. El mutuo reconocimiento, primero de los individuos en la sociedad civil, y luego de las clases sociales en el Estado, permite un tipo de *eticidad* en las relaciones sociales, de forma tal que “la autoconciencia de los individuos se realiza en sus roles sociales y se desarrolla por ser objeto de la consideración de los otros, es decir, al verse ‘reflejada’ en los demás” (MacIntyre, 1998: 196).

Anudando con lo anterior, Wolfgang Schluchter (2011) explica que:

Hegel había tratado no sólo la relación entre la sociedad y el Estado, sino también la relación entre la comunidad y la sociedad: en relación con la eticidad (*Sittlichkeit*) inmediata, natural, de la familia, como la primera raíz ética del Estado, por un lado, y la eticidad (*Sittlichkeit*) reflexiva, artificial, de las corporaciones de la sociedad burguesa, como la segunda raíz ética del Estado, por otro lado.

En este sentido, lo ético en Hegel se presenta como producto de la *unidad integral* de individuo en un grupo social y no solo de la agrupación de sus intereses, porque a través de sus relaciones tanto inmediatas como artificiales, los individuos logran un vínculo a partir del reconocimiento mutuo como parte de la raíz ética del Estado. Así, el criterio de la moral en Hegel se encuentra en esa *eticidad* que permite universalizar la particularidad del individuo y la colectividad de las relaciones sociales.

Con frecuencia la filosofía hegeliana ha sido calificada como contrailustrada por su crítica tanto al liberalismo continental (de corte político, derechos políticos) como al liberalismo anglosajón (de corte económico, derechos civiles), debido a que en una y otra tendencia el individuo aparece en oposición al Estado. No es el individuo como unidad política y económica lo problemático para Hegel, sino el individualismo defendido por ambas corrientes, amenaza para la cohesión social y la permanencia del Estado. Dice Hegel: “Todos los individuos son degradados al nivel de personas privadas, iguales entre sí, poseyendo derechos formales y el único nexo que los mantiene unidos es la abstracta e insaciable voluntad propia” (Cfr. Hassner, 2010: 694).

Según MacIntyre, Hegel critica la falsa conciencia que generan los esquemas conceptuales de una sociedad individualista, ya que estos “son genuinamente iluminadores en cuanto

11 A renglón seguido: “El espíritu se capta a sí mismo constituido esencialmente por su libertad, y su libertad se realiza al cobrar así conciencia”.

12 El individuo en Hegel es presentado como un ser necesitado: además de sus necesidades básicas naturales, el hombre necesita del reconocimiento para hacerse consciente de sí mismo y de su propia libertad. La necesidad de reconocimiento, el escenario de conflicto que permite el surgimiento del Estado. Según Hassner (2010), para Hegel esta necesidad se satisface en el Estado moderno en dos momentos: Primero, el individuo buscar ser reconocido libre por otra conciencia libre para después reconocerse a sí mismo como miembro de un organismo a partir de la función que desempeña en él.

revelan auténticos rasgos de esa sociedad y de sus formas típicas de actividad teórica, pero engañan en cuanto ocultan las limitaciones del individualismo, en parte al representar como rasgos universales y necesarios de la vida moral elementos que son sólo propios del individualismo” (MacIntyre, 1998: 201).

Para el filósofo alemán, el “valor infinito del individuo” que rescata el protestantismo –y que se proyecta en estas dos variantes del liberalismo, con la voluntad individual y valor del trabajo respectivamente–¹³ es importante en el desarrollo del Estado moderno pero del siguiente modo: El Estado moderno es la síntesis de la tradición clásica, de la cual hereda el concepto de libertad objetiva, referido al sentimiento cívico;¹⁴ y de la tradición cristiana protestante, de la que hereda el concepto de libertad subjetiva.

En ese sentido, la libertad concreta que tiene lugar con el Estado moderno es aquella en la que la libertad individual (subjetiva) coincide con la general (objetiva), y es efectiva solo en el Estado moderno precisamente por los elementos que lo constituyen: “la ley racional, el gobierno, y el sentimiento cívico” (Hassner, 2010: 699). El primero consagra esa libertad en el derecho, el segundo aplica el derecho, y el tercero lo mantiene y lo defiende en su diferencia con los otros Estados o pueblos.

Fiel a la concepción organicista germana, el filósofo propone la sociedad como el intermediario entre la familia y el Estado, es decir, es el momento en el que se da la transición consciente, racional, a la universalidad del Estado por medio de la particularidad predominante en la sociedad civil. Dice Hegel: “El Estado es un todo orgánico y todas estas articulaciones son necesarias en él como en el organismo; así él es un todo orgánico de índole ética” (Cfr. Bobbio, 2010: 152).

Así, para el filósofo, la familia, la sociedad civil y el Estado¹⁵ son momentos del espíritu moral concreto (*Sittlichkeit*), a los que les corresponde la educación moral. Las nociones de comunidad y sociedad en Hegel, como ya lo explicaba Schluchter, no se oponen más

13 “Sólo en la religión protestante se realiza la libertad cristiana y efectúa su reconciliación con el mundo y con el Estado. [...] Matrimonio, trabajo, laboriosidad y oficio adquieren un valor moral. Ante todo queda eliminada la obediencia ciega. En el protestantismo no hay una clase clerical, sino un sacerdocio universal; la conciencia individual tiene derecho a juzgar” (Hassner, 2010: 696).

14 Esto es el patriotismo o sentimiento político. Hegel lo define como “la disposición a sacrificarse y a emprender acciones extraordinarias, pero es esencialmente la disposición de conciencia que en situaciones y circunstancias ordinarias nos lleva a considerar la vida colectiva como base y objetivo” (Cfr. Hassner, 2010: 702). Así, “el conflicto entre la moral y la política queda resuelto por la existencia completa del Estado y no por las demandas abstractas de una justicia universal” (Ibid: 710). Tiene que ver con la crítica que, se mencionaba al principio, hace Hegel a las pretensiones universalistas ilustradas.

15 Siguiendo a Norberto Bobbio y a Michelangelo Bovero, cada uno de los momentos hegelianos corresponde a una dimensión de la vida de los hombres, tal y como lo plantea Arendt para la Modernidad. En el Estado hegeliano la familia representa la vida privada, el Estado la vida colectiva y pública, y la sociedad civil es un híbrido: “[E]s la vida colectiva *privada*, que funciona con base en los intereses particulares de los individuos y se constituye en un `sistema' autónomo mediante su objetiva y recíproca dependencia”. Además, como lo plantea Arendt, es la “sede de la actividad económica, de la reproducción social y su regulación jurídico administrativa” (Cfr. Bobbio, 2010: 162). Aunque entienden la esfera privada relativa a momentos históricos diferentes, en ambos casos refiere a la familia. El Estado hegeliano vendría siendo una suerte de esfera pública, ya que allí se superan todas las subjetividades y tiene lugar el mundo común que “une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt, 2005: 73; Cfr. Hassner, 2010: 705-706).

que para complementarse, ambas son necesarias para que el individuo reconozca racionalmente y moralmente el modo en el que se ha de integrar en la colectividad.

Cuando el individuo se incorpora a la dinámica de las relaciones sociales de interdependencia que tienen lugar en la sociedad civil, en la que “la necesidad de orientarse a sí mismo de acuerdo con los demás, eleva la individualidad de los miembros de la sociedad civil a la universalidad formal de la cultura” (Hassner, 2010: 701), interactúa con otros racionalmente, de la manera instrumental a la que hacíamos referencia con Weber y Tönnies, en las que lo universal se manifiesta para dar forma al Estado. Esto, dice Pierre Hassner, por medio del reconocimiento de la dependencia recíproca, del derecho y de la necesidad de la administración (2010: 699).

El Estado moderno es, entonces, una síntesis de sociedad y comunidad, haciendo que la primera siempre parta *de* y esté *dirigida a* la segunda:

[L]a relación del Estado con el individuo es esencialmente recíproca [...] Sólo por medio del Estado el individuo ocupa su lugar en el mundo; sólo como ciudadano aprende lo que es razonable en sus deseos. Tal es la etapa del espíritu objetivo. Pero [...] la realización de lo absoluto o lo racional no queda ni constituida ni agotada por el Estado. El Estado sólo introduce y hace posible el espíritu absoluto. Es la fuente del arte, la religión y la filosofía, que en cierto modo trascienden el Estado (Hassner, 2010: 696).

Las palabras de Schluchter (2011) sobre Tönnies son aplicables al planteamiento hegeliano: “[E]n la sociedad es el Estado el que vela por lo comunitario”, por aquello *común* que claramente excede a las relaciones por interés, relativas, casi todas ellas, al mundo de la necesidad,¹⁶ a la economía.

Conclusión

Es evidente el valor que le dan Hegel y MacIntyre a la noción de comunidad como facilitador de una *cohesión ética*,¹⁷ contrario a lo que podía esperarse de una colectividad en la que la sociedad civil prevaleciera; sociedad civil cuyo surgimiento Hegel¹⁸ relaciona con el auge mercantil que trajo consigo una ideología propiamente burguesa: El liberalismo.

En la sociedad, los lazos que tradicionalmente habían condicionado las relaciones de los grupos humanos, a saber, de carácter afectivo (tribal, cultural, religioso), dan lugar a los lazos establecidos por el interés individual. Esto es, se racionalizan e instrumentalizan las interacciones con los otros: La colectividad pasa a ser un medio para la satisfacción de intereses. Dado que este cambio obedece además a una transformación en el modelo económico, estos intereses y los lazos sociales que se construyen a partir de ellos, son sobre todo de carácter económico, lo que relega cualquier consideración moral a un segundo plano.

16 Al modo como lo plantea Arendt (2005).

17 El término es de Victoria Camps.

18 Y los que le seguirán como Tönnies o Arendt.

Así pues, las reivindicaciones de los lazos comunitarios implican una conciencia de *lo común* que, decíamos, excede la inmediatez del interés y permiten pensar en un sistema moral consistente, es decir, uno efectivamente compartido por un grupo humano, determinante de su representación del mundo y de las acciones que llevan a cabo en él.

Es a esto a lo que apunta MacIntyre con su propuesta sobre el estudio de la moral en su dimensión práctica y en clave histórica. En este sentido, se corresponde con la forma en que Hegel se acerca a una comprensión histórica –y dialéctica– de la *eticidad*. MacIntyre aboga por el rescate de la *vida común*, en la que es posible pensar una moral efectiva en la práctica; práctica en la que, sin embargo, ha predominado el modelo asociativo liberal. MacIntyre señala que “la noción de comunidad política como un proyecto común es extraña al mundo individualista liberal moderno. En la perspectiva aristotélica, la sociedad liberal moderna sería una agrupación de ciudadanos de ninguna parte que se han juntado para asegurar la protección común” (Cfr. Camps, 2011: 59).

Bibliografía

- Álvaro, D. (2010) “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies”. En: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76512779009>. Consultado el 3 de junio de 2013.
- Arendt, H. (2005) “La esfera pública y la privada”. En: *La condición humana*. Barcelona: Paidós, pp. 51-105.
- Benbenaste, N., J. Biglieri, M. Estévez y O. Fernández (2007) “El sujeto de la comunidad y de la sociedad: un tratamiento desde la psicología política”. En: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862007000100011. Consultado el 1 de junio de 2013.
- Bobbio, N. (2010) “Intermedio sobre el despotismo; Hegel”. En: *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, pp. 138-167.
- Camps, V. (2011) *Filosofía política: Conceptos y textos*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Duquette, D. (2005) “Hegel’s Social and Political Thought”. En: <http://www.iep.utm.edu/hegel-soc/>. Consultado el 3 de febrero del 2013.
- Ferrater Mora, J. (2009) *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Gismondi, M. (2008) “From Covenants to Interests: the Evolution of Liberalism”. En: *Ethics, Liberalism and Realism in International Relations*. Londres: Routledge, pp. 17-46.
- Hassner, P. (2010) “Georg W. F. Hegel”. En: Strauss, L. y J. Cropsey, (Comps.) (2010) *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 689-715.
- MacIntyre, A. (1998) *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Oakeshott, M. (2000) “Las masas en la democracia representativa”. En: *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sabine, G. (1970) “Thomas Hobbes”. En: *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 337-352.
- Schluchter, W. (2011) “Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad”. En: *Signos filosóficos*, Vol. 13. No. 26, pp. 43-62. En: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242011000200003&lng=es&tlng=es. Consultado el 1 de junio de 2013.
- Serrano, E. (2005) “Modernidad y libertad”. En: *Estudios Políticos*, No. 26, Medellín, pp. 9-24.

