

# Filosofía, democracia y liderazgos públicos

Diego Tatián  
Gustavo Pereira



NACIONES UNIDAS

CEPAL

# Gracias por su interés en esta publicación de la CEPAL



Si desea recibir información oportuna sobre nuestros productos editoriales y actividades, le invitamos a registrarse. Podrá definir sus áreas de interés y acceder a nuestros productos en otros formatos.

 [www.cepal.org/es/publications](http://www.cepal.org/es/publications)

 [www.cepal.org/apps](http://www.cepal.org/apps)

SERIE

DESARROLLO TERRITORIAL

21

# Filosofía, democracia y liderazgos públicos

Diego Tatián  
Gustavo Pereira



NACIONES UNIDAS

CEPAL

Este documento fue elaborado por Diego Tatián (capítulo I) y Gustavo Pereira (capítulo II), Consultores del Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES) de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), bajo la coordinación de Luis Riffo y Alicia Williner, Investigadores Superiores del área de planificación, prospectiva y desarrollo territorial del ILPES, quienes también elaboraron la introducción.

Las opiniones expresadas en este documento, que no ha sido sometido a revisión editorial, son de exclusiva responsabilidad de los autores y pueden no coincidir con las de la Organización o las de los países que representa.

Publicación de las Naciones Unidas  
ISSN: 1994-7372 (versión electrónica)  
ISSN: 1994-7364 (versión impresa)  
LC/TS.2022/140  
Distribución: L  
Copyright © Naciones Unidas, 2022  
Todos los derechos reservados  
Impreso en Naciones Unidas, Santiago  
S.22-00690

Esta publicación debe citarse como: D. Tatián y G. Pereira, "Filosofía, democracia y liderazgos públicos", *serie Desarrollo Territorial*, N° 21 (LC/TS.2022/140), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2022.

La autorización para reproducir total o parcialmente esta obra debe solicitarse a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), División de Documentos y Publicaciones, publicaciones.cepal@un.org. Los Estados Miembros de las Naciones Unidas y sus instituciones gubernamentales pueden reproducir esta obra sin autorización previa. Solo se les solicita que mencionen la fuente e informen a la CEPAL de tal reproducción.

## Índice

<b>Resumen</b> .....	5
<b>Introducción</b> .....	7
<b>I. Hacia una comprensión spinozista de la condición democrática latinoamericana actual</b> .....	13
<i>Diego Tatián</i>	
Introducción: el pensamiento de Spinoza como campo de trabajo .....	13
A. Idea de democracia .....	14
B. Filosofía de la politización.....	18
C. La imitación de los afectos .....	22
D. Ambivalencia de la indignación .....	24
E. Excurso maquiaveliano .....	26
F. Conclusión: frente a la dominación post-democrática .....	27
Bibliografía .....	31
<b>II. Liderazgo ético como ciudadanía virtuosa</b> .....	33
<i>Gustavo Pereira</i>	
Introducción .....	33
A. Las bases de las sociedades democráticas .....	34
1. Racionalidad práctica y orientación de la acción .....	34
2. Autonomía de reconocimiento.....	37
3. Eticidad democrática: la cultura de trasfondo de las sociedades democráticas .....	41
B. Liderazgo como comportamiento virtuoso.....	44
1. Disenso .....	46
2. Narraciones.....	47
3. Emociones racionales y compasión .....	49
C. Conclusiones .....	51
Bibliografía.....	52
Serie Desarrollo Territorial: números publicados.....	54



## Resumen

El siguiente documento nace de la necesidad de buscar respuestas a interrogantes sobre la condición humana, sobre cómo vivir en sociedad, sobre la ética, las virtudes, la felicidad y las pasiones, más aún en los tiempos convulsos que vivimos. Así, busca incentivar una reflexión sobre los problemas de la democracia, la política, y otros tópicos atinentes a la problemática de los liderazgos públicos colaborativos, para acercarse hacia una idea de democracia más profunda y compleja, siendo un espacio de construcción social. Finalmente, busca ser un aporte hacia la promoción de una cultura democrática en las sociedades contemporáneas de la región, al entregar algunas ideas y condiciones que permiten el desarrollo de nuevos liderazgos públicos colaborativos que contribuyan a fomentar el desarrollo de territorios más inclusivos y sostenibles.



## Introducción

A inicios de 2013 el ILPES, con el apoyo de la Agencia de Cooperación Española, AECID, comenzó a desarrollar una línea de trabajo sobre liderazgos públicos colaborativos para territorios inclusivos, la cual se ha centrado, hasta ahora, principalmente en programas de capacitación.

La razón del interés por trabajar en este campo se encuentra en los diagnósticos realizados por la CEPAL, y otros organismos internacionales como el PNUD, que dan cuenta de una brecha importante, y en algunos casos crecientes, entre: 1) La compleja situación de múltiples crisis económicas, sociales y ambientales, que han agravado la situación de las desigualdades en general, y territoriales en particular, de América Latina y el Caribe; 2) Un incremento del malestar y la desconfianza ciudadana hacia diversas instituciones y, 3) Las limitaciones o debilidades observadas en materia de capacidades de acción colaborativa, tanto estatales como ciudadanas, para enfrentar el complejo escenario que vive la región.

Otra consideración importante se refiere a la revalorización del papel del Estado como articulador y garante del bien común o colectivo frente a diversas crisis recientes, en particular, la pandemia COVID-19.

Como ha sostenido sistemáticamente la CEPAL, enfrentar la complejidad y seriedad de los problemas de la región requiere necesariamente de esfuerzos colectivos amplios, expresados en pactos, los cuales pueden definirse como sigue. “Concertar un pacto significa alcanzar una convergencia de actores políticos y sociales mediante acuerdos sobre el conjunto de instituciones —normas y organismos que aseguran su cumplimiento— y de políticas públicas necesarios para asegurar que esta nueva trayectoria sea efectiva y deliberada” CEPAL (2014, p.312).

Por otra parte, como lo destacan Morales et al (2021), la práctica señala que siempre en los procesos de construcción de una agenda política, que sustente el diseño de políticas públicas, habrá tensiones, conflictos de intereses, así como perdedores y ganadores. Y es en esa lucha entre posiciones diversas en donde surgen las lógicas de los acuerdos, que son los que finalmente permitirán establecer mayor o menor consenso para diseñar e implementar una política de una u otra forma (Morales et al, 2021)

Estas dos consideraciones conllevan a destacar la importancia de estilos de liderazgos públicos que tengan la capacidad para contribuir a la generación de pactos o acuerdos. Como lo sostiene Lyne De Ver (2008) “El liderazgo regularmente implica forjar coaliciones formales o informales, verticales u horizontales, de líderes y elites, en orden de resolver los permanentes problemas de acción colectiva, que definen en gran medida los retos del crecimiento y el desarrollo”.

Sobre el concepto de liderazgos públicos colaborativos resulta necesario entregar algunas precisiones sobre sus tres componentes, lo que permitan enmarcar su uso en los diversos trabajos del ILPES en los ámbitos de la investigación, la capacitación y la cooperación técnica.

El primer componente del concepto se refiere al **liderazgo**, resulta relevante señalar la existencia de una amplia variedad de enfoques o perspectivas, lo que da cuenta de una creciente diversificación de los ámbitos de aplicación, desde los organizacionales y empresariales, a las relaciones internacionales y el desarrollo comunitario, entre otros (Goethals, Sorenson, Burns, 2004; Lyne de Ver, 2008). Un aspecto destacable se refiere al giro observado desde enfoques que privilegiaban principalmente atributos o características individuales del liderazgo (la teoría del "gran hombre"), tales como el carisma, la energía o el genio, hacia enfoques que han incorporado crecientemente el rol que juegan los seguidores y los contextos en los que emergen los liderazgos. Se ha pasado entonces a concebir al liderazgo como un proceso, donde se imbrican tanto las condiciones personales del líder/lideresa, como los perfiles de los seguidores y los contextos culturales, sociales, institucionales (Lyne de Ver, 2009).

En términos generales, puede concebirse a liderazgo como un proceso, de carácter relacional y emergente, y en el cual están involucrados a lo menos cuatro dimensiones: líderes/lideresas, seguidores, propósitos y contextos. El concepto de liderazgo que proponen Crosby y Bryson (2005), resulta también pertinente a estos efectos, el cual se refiere a "la capacidad de inspirar y movilizar a otros para llevar a cabo acciones colectivas en la búsqueda de bienes comunes".

El segundo componente se refiere a **lo público**, el cual se vincula de manera central con el concepto de "**problemas públicos**", los cuales poseen cuatro características principales (Crosby and Bryson, 2005):

- i) afectan a diversas partes interesadas,
- ii) no se pueden resolver por una sola organización,
- iii) es probable que exija una amplia colaboración, y
- iv) resiste la solución a corto plazo y fragmentaria.

Según esta definición, por tanto, la gran mayoría de los problemas del desarrollo constituyen problemas públicos, los que requieren de un abordaje que considere la gran complejidad de estos en las sociedades democráticas actuales (Innerarity, 2020).

Finalmente, el tercer componente se refiere a **lo colaborativo**, respecto del cual puede señalarse en primer término que, según diversas disciplinas, la colaboración, la cooperación, la ayuda mutua, son actividades esenciales de la vida en sociedad, y que han permitido, entre otras cosas, incrementar la capacidad humana para enfrentar problemas, amenazas o riesgos (Sennett, 2012; Tomasello, 2019; Bowles y Gintis, 2013).

Como lo señala el psicólogo evolutivo Michael Tomasello, la colaboración es una actividad humana profundamente arraigada en nuestros procesos evolutivos (Tomasello, 2019). Los humanos aprendimos a colaborar para enfrentar los riesgos y amenazas que se nos plantearon a lo largo de siglos de evolución, y en este proceso tuvimos que aprender a conformar lo que el denomina metas y atención conjuntas, que a su vez produjeron roles y perspectivas individuales que debieron ser coordinadas (Tomasello, 2019, p.4). Durante este proceso los seres humanos logramos construir una concepción sobre un "nosotros", el cual actúa como una especie de agente plural para crear colaborativamente.

Una definición básica sostiene que colaborar significa trabajar juntos, pero que al ampliar esta definición al mundo de los problemas públicos se refiere al trabajo conjunto del gobierno, empresas y organizaciones comunitarias o ciudadanas para enfrentar problemas públicos complejos (p.895), Una definición más precisa la entregan Bryson, Crosby y Stone (2015), que si bien es propiamente una definición para la colaboración intersectorial, puede ampliarse a otras dimensiones de la colaboración.

“Vincular o compartir información, recursos, actividades y capacidades por organizaciones de dos o más sectores para alcanzar de manera conjunta un resultado que no podría alcanzarse por organizaciones de un solo sector por separado” (traducción propia, Bryson, Crosby, and Stone 2015, p.648).

Asociado al rol clave de la colaboración, otro aspecto que ha adquirido gran relevancia reciente para una comprensión más integral de nuestra condición social se refiere al rol de los afectos, las emociones o los sentimientos en los procesos culturales, sociales, políticos e institucionales (Damasio, 2019, 2011; Tatian, 1995; Bodei;1995; Lordon, 2020). Los afectos están profundamente involucrados en toda actividad humana, sin que sea posible muchas veces diferenciarlos de la acción cognitiva o racional, y son particularmente intensos en momentos de profundas crisis, transiciones o desequilibrios. Asimismo, Damasio destaca que los sentimientos han sido, y son, cruciales como impulsores o motivadores del desarrollo cultural, sustentado en el lenguaje, el conocimiento y la razón. En particular, señala su acompañamiento en los procesos de cooperación con otros para lograr objetivos comunes (p.259).

Habiendo revisado los fundamentos del concepto de liderazgos públicos colaborativos y considerando los antecedentes inicialmente expuestos, puede surgir una duda razonable. ¿Por qué incluir en una serie sobre Desarrollo Territorial una reflexión sobre liderazgos públicos colaborativos de dos filósofos latinoamericanos?

Esta es una pregunta válida frente a una opción que puede parecer anómala, pero la cual encuentra sus razones en los particulares tiempos en que nos ha tocado vivir. En efecto, al momento de escribir esta introducción, el mundo experimenta un escenario de múltiples crisis y de elevada incertidumbre (CEPAL, 2020). En particular, con una pandemia que ya lleva más de dos años, y sobre la cual aún no se avizora con claridad su término; un agravamiento de las desigualdades, en particular las territoriales; un incremento de los riesgos derivados del cambio climático; una creciente desconfianza ciudadana hacia diversas instituciones y una situación de guerra que mantiene al mundo en vilo y que ha generado una serie de secuelas humanitarias, políticas y económicas (CEPAL, 2021; IPCC, 2022; Latinobarómetro 2021).

En estos tiempos convulsos que vivimos, por tanto, parece razonable buscar inspiración en una disciplina que dio sus primeros pasos en la antigua Grecia, interrogándose sobre la condición humana, sobre cómo vivir en sociedad, sobre la ética, las virtudes, la felicidad, las pasiones. En efecto, la filosofía, como campo de planteamiento y exploración de preguntas, y de producción de conceptos, parece ser más necesaria que nunca, y, en particular, como lo sostiene uno de los autores de esta serie, Diego Tatián, por las posibilidades que puedan emerger de un diálogo más fecundo entre la filosofía y las ciencias sociales y, como propone Gustavo Pereira, por su potencial inspirador para nuevos estilos de liderazgos éticos, que pongan al centro de las preocupaciones la búsqueda de nuevas formas de vida en común más plenas y justas.

Los dos filósofos invitados a compartir sus ideas poseen una amplia trayectoria de reflexiones sobre los problemas de la democracia, la política, la ética, entre otros tópicos atinentes a la problemática de los liderazgos públicos colaborativos. Dos de ellos de particular interés son, la idea de democracia, y la construcción de los sujetos, donde adquieren un rol fundamental los afectos, las emociones, las pasiones.

En primer lugar, ambos sostienen una idea de democracia como algo más profundo, y complejo, que las instituciones formales que la sostienen. La democracia debe ser vista como espacio de construcción social, no ausente de conflicto, y de relaciones entre seres humanos profundamente marcadas por una “trama fáctica de pasiones constitutivas de su deseo”, como sostiene Tatián, y por contextos culturales de trasfondo, o formas de “eticidad democrática”, compatibles con la posibilidad de desarrollar autonomía recíproca de los individuos, de acuerdo con Gustavo Pereira.

Profundizar la democracia significa, desde la perspectiva spinozista de Tatián, activar composiciones emancipatorias; disminuir la brecha entre el poder constituyente –la potencia de la multitud– y el poder constituido, junto con liderazgos públicos populares que trabajen en la producción de formación de derechos comunes. Desde la perspectiva aristotélica de Pereira, requiere cultivar comportamientos virtuosos que sostengan a los liderazgos éticos, entre ellos el disenso, el sentido crítico, la solidaridad y la apertura al diálogo, y que estos liderazgos ejerzan una influencia emuladora hacia la ciudadanía en general.

Un segundo punto de interés se refiere a la constitución - o individuación - y la acción de los sujetos. En este punto pueden identificarse algunas diferencias y similitudes importantes. En ambos casos la conformación del sujeto, o la multitud en Tatián, es el resultado de procesos relacionales intersubjetivos. Vale decir, se alejan de explicaciones fundadas en algún tipo de individualismo metodológico. No obstante, en el caso de Tatián, siguiendo la impronta spinozista, el destaca la primacía de lo afectivo mientras que Pereira, más asentado en una impronta kantiana, enfatiza el rol de la racionalidad reflexiva y la conformación de autonomía y reconocimiento recíproco.

En síntesis, este primer número de la serie sobre liderazgos públicos busca motivar una reflexión profunda sobre las motivaciones humanas contemporáneas, a partir de la primera disciplina humana que se interrogó sistemáticamente por ellas, la filosofía. Motivaciones que en última instancia constituyen las determinantes principales del tipo de mundo que hemos construido a lo largo del tiempo, incluyendo sus importantes logros, pero también los enormes riesgos y vulnerabilidades a los que nos enfrentamos en la actualidad, y que serán tarea de los nuevos liderazgos públicos colaborativos que ya están emergiendo.

Pensamos, finalmente, que estas reflexiones resultan de gran relevancia para las discusiones actuales sobre planificación y políticas públicas, entendidas como un esfuerzo colectivo orientado al bien común, y en las cuales el ILPES desarrolla acciones en los campos de la investigación, la capacitación y la cooperación técnica en diversos temas. Entre ellos, la participación ciudadana, el enfoque de género en las políticas públicas, la prospectiva, el desarrollo territorial, la resiliencia institucional, y el gobierno y el Estado abierto.

En el contexto de los 60 años de la creación del ILPES, y considerando el complejo marco actual de problemas mundiales y regionales, resulta propicio y necesario ampliar los campos de reflexión sobre las políticas para un desarrollo más inclusivo y sostenible, y es esta senda la que buscan recorrer los dos trabajos de esta Serie sobre Liderazgos públicos colaborativos.

## Bibliografía

- Bodei, Remo (1995) *Geometría de las Pasiones. Miedo, Esperanza, Felicidad: Filosofía y uso Político*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Bowles, Samuel and Herbert Gintis (2013) *A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its Evolution*, New Jersey, Princeton University Press.
- Bryson, John, Barbara Crosby and Melissa Stone (2015). *Designing and Implementing Cross-Sector Collaborations: Needed and Challenging*, *Public Administration Review*, Vol. 75, Iss. 5, pp. 647–663.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2021) *Panorama Social de América Latina 2020*, Santiago.
- \_\_\_\_\_(2020) *Construir un nuevo futuro: una recuperación transformadora con igualdad y sostenibilidad*, Santiago.
- \_\_\_\_\_(2014) *Pactos para la igualdad. Hacia un futuro sostenible*. Lima, Trigésimo quinto período de sesiones Corporación Latinobarómetro (2021) *Informe 2021*.
- Crosby, Barbara and John Bryson (2005). *Leadership for the Common Good. Tackling Public Problems in a Shared-Power World*, San Francisco, Jossey-Bass.
- Damasio, Antonio (2019). *El Extraño Orden de las Cosas. La Vida los Sentimientos y la Creación de las Culturas*, Ariel.
- De Ver, Lyne (2009). *Conceptions of Leadership, Background Paper, 4, Developmental Leadership Program*.
- \_\_\_\_\_(2008). *Leadership, Politics and Development. A Literature Survey, Background Paper, 3, Developmental Leadership Program*.

- Gorethals, George, Georgia Sorenson and James M. Burns (2004) *Encyclopedia of Leadership*, London, Sage.
- Innerarity, Daniel (2018) *Política para Perplejos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- \_\_\_\_\_ (2020). *Una Teoría de la Democracia Compleja: Gobernar en el Siglo XXI*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- London, Frederic (2018), *La Sociedad de Los Afectos. Por un Estructuralismo de las Pasiones*.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (PCC) (2022) *Climate Change 2022. Mitigation of Climate Change. Summary for Policy Makers, Contribution of Working Group III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*.
- Morales, C., R. Pérez, L. Riffo y A. Williner (2020) *Desarrollo territorial sostenible y nuevas ciudadanía: consideraciones sobre políticas públicas para un mundo en transformación*, Documentos de Proyectos (LC/TS.2020/180), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Sennett, Richard (2012). *Juntos. Rituales, Placeres y Política de Cooperación*, Anagrama.
- Tatian, Diego (1995) *La Cautela del Salvaje. Pasiones y Política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Tomasello, Michael (2019). *Una Historia Natural del Pensamiento Humano*, Bogotá. Ediciones Unidandes.



## I. Hacia una comprensión spinozista de la condición democrática latinoamericana actual

*Diego Tatián (CONICET)<sup>1</sup>*

### Introducción: el pensamiento de Spinoza como campo de trabajo

La presente propuesta de estudio se propone considerar el spinozismo como “línea de reflexión” y como “campo de trabajo” donde obtener una conceptualidad filosófica que contribuya a abrir el mundo social y comprender la condición política de los países latinoamericanos, sus nuevas subjetividades, el estatuto de los movimientos sociales y del Estado.

Así como también la irrupción de formas de dominación desconocidas, las posibilidades emancipatorias contra ellas y la amenaza de la forma de vida democrática por modos de concentración y monopolización del poder que reducen a la irrelevancia instituciones fundamentales. Entre ellas, la libertad de expresión (conquista siempre provisoria de proveniencia liberal) y la igualdad de posibilidades de acceso a las condiciones materiales que permiten la producción de significados e ideas políticas (cuya proveniencia remite más a la tradición democrática), bajo el presupuesto de que la primera es inexistente sin la segunda.

La actualidad de Spinoza estriba en la potencia de su pensamiento político para poner en obra la tarea que procura afrontar la inteligibilidad de nuestra historia. ¿Cuál es la contribución de la teoría spinozista de la democracia para una política posible en sociedades de masas que Spinoza no llegó a conocer? ¿Cuál la relevancia del pensamiento político spinozista para la construcción democrática latinoamericana?

<sup>1</sup> Filósofo, por la Universidad Nacional de Córdoba, Doctor en filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) y Doctor en Ciencias de la Cultura (Scuola di Altitudi di Modena, Italia). Es investigador del CONICET y profesor de filosofía política en la Universidad Nacional de Córdoba. Ha sido profesor invitado por universidades americanas y europeas. Algunas obras de su extensa producción filosófica y literaria son: *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza* (2001), *Spinoza. Una introducción* (2009), *Spinoza. El don de la filosofía* (2012), *Spinoza. Filosofía terrena* (2014). Ha sido director de la Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba y se desempeñó como decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma universidad.

Según se busca proponer aquí, algunos de sus conceptos políticos fundamentales permiten abordar la comprensión de dinámicas sociales actuales de una manera particularmente fecunda, sea para un trabajo de la crítica como para un constructivismo de composiciones sociales basadas en un régimen de afectos alternativo al de la dominación (económica, social, sexual, cultural...) de unos seres humanos por otros.

La filosofía de los afectos desarrollada por Spinoza (mucho antes de producirse el reciente “giro afectivo” en las ciencias sociales) provee, en efecto, de instrumentos teóricos pertinentes para una investigación social que se orienta por la pregunta relativa a la transformación y a la persistencia de las formas imperantes, en particular del capitalismo en su deriva neoliberal.

El presente trabajo se propone hallar allí una contribución filosófica a la reflexión democrática en América Latina, y un relevamiento de conceptos provenientes de la filosofía política —desarrollados particularmente por algunas perspectivas de spinozismo contemporáneo—, fecundos para una comprensión de fenómenos que a la vez radicalizan y amenazan las derivas democráticas de la región.

Para ello, se presupone la necesidad de producir una alianza entre las ciencias sociales y la filosofía, capaz de producir instrumentos teóricos y conceptuales de una potencia heurística de las que ambas disciplinas por separado carecerían.

El desarrollo de este itinerario se vale tanto de algunos trabajos clásicos del spinozismo contemporáneo, como de contribuciones recientes realizadas por investigadoras e investigadores de la filosofía spinozista en América Latina. Sin ninguna pretensión de exhaustividad ni de conclusividad, se considera a esta filosofía y sus interpretaciones como una cantera de ideas y conceptos donde hallar algunas claves para la comprensión de nuestras encrucijadas políticas.

## A. Idea de democracia

La afirmación de la potencia natural y política con la que se hallan dotados los seres humanos para pensar el mundo y transformarlo, no deniega ni soslaya la vulnerabilidad de la existencia, la precariedad del deseo, la servidumbre, la pasividad, la estulticia y la “imbecilidades” que afectan por naturaleza a la vida finita, siempre a merced de una exterioridad por la que será desbordada, apasionada de tristezas, y finalmente destruida<sup>2</sup>.

Más aún, esa condición adversa de las existencias finitas es el hecho por el cual la política se vuelve necesaria. Resulta de allí una idea de democracia que no la concibe como hacer cosas **por** otros y otras, sino en hacer cosas **con** ellos y ellas. Activar composiciones donde antes no las había para revertir estados de adversidad bajo los que se halla la vida de muchas personas reducidas a la pasividad y la impotencia por un sistema de dominación que busca perpetuarse y perseverar a su costa.

En consonancia con lo anterior, la asunción de un sujeto como democrático comienza cuando deja de concebirse como víctima. La filosofía de Spinoza enseña a no considerarse víctima; enseña —como en la filosofía contemporánea ha insistido Alain Badiou— que no hay víctimas sino hombres y mujeres en situación desfavorable o adversa y que, estén donde estén y sean quienes sean, tienen siempre la posibilidad de transformar sus vidas y de emanciparlas, de no aceptar la situación en la que se hallan como si se tratara de un destino.

<sup>2</sup> En su obra más reciente, Judith Butler ha desarrollado el motivo de la “vulnerabilidad”, la “precariedad” y la “desposesión” en el centro del deseo y la vida humana, y en ese programa se interroga por la fecundidad del pensamiento spinozista para una ontología que incorpora la desposesión, la exposición al mundo, la heteronomía y, en fin -si nos fuera permitido invocar el término balibariano-, la transindividualidad que desposee a los sujetos de autonomía: “Mientras que la mayoría de las posturas derivadas de los relatos spinozistas de la persistencia corporal recalcan el deseo productivo del cuerpo —afirma la filósofa norteamericana— ¿hemos encontrado ya nosotros un relato spinozista de la vulnerabilidad corporal o considerado sus implicaciones políticas?” (*Marcos de guerra*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 53). En tanto ontología de lo viviente, la vulnerabilidad no es aquí, sin embargo, equivalente a la pasividad sino el presupuesto de la organización y de la acción. [Ver también “The desire to live. Spinoza’s Ethics under pressure”, en Victoria Khan y Daniela Coli (eds.), *Politics and the passions*, Princeton University Press, 2006, pp.111-130].

Al sistema de poderes establecido le interesa que las personas se perciban a sí mismas como víctimas en lugar de constituirse como sujetos políticos capaces de tener ideas y de hacer muchísimas cosas. Una víctima no es nunca capaz de transformar un estado de cosas ni genera acontecimientos ni abre nuevos espacios ni inventa nada; sólo comporta resignación, lamento improductivo y autocompasión. La acción democrática de los grupos subalternos considera que no hay “víctimas” sino situaciones que revertir, luchas que concretar, conocimientos que adquirir, supersticiones que poner en evidencia, alianzas que establecer y alternativas que inventar.

Bajo una inspiración spinozista, democracia se concibe como reversión de las condiciones que perpetúan la impotencia. Como manifestación, incremento, apertura, composición imprevista de diferencias, y nunca como bloqueo del deseo por la forma —que más bien promueve su extensión y su colectivización—. Régimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre autoinstitución. Esa noción de democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control. La excedencia democrática lo es respecto de la república. O de otro modo: excedencia del poder constituyente respecto del poder constituido; excedencia del derecho en relación a la ley; excedencia de la vida por relación a la forma (donde excedencia no equivale a contradicción).

El fondo del que las instituciones provienen —y por el que son excedidas— es alternativamente instituyente y destituyente (y a veces lo es simultáneamente). Otra manera de designar esta dicotomía o esta inadecuación es con términos más antiguos y más clásicos en la filosofía política: **virtú** y **fortuna**. La fortuna a la vez amenaza y protege; constituye y destituye. Todo ello equivale a decir que la política es más extensa que el Estado: el Estado no puede abarcar la política, ni el poder constituido desactivar el poder constituyente, ni la ley bloquear el deseo o la irrupción de derechos no previstos por ella.

Pensar la **potentia democratica** como “desutopía” es pensarla creativa, no teleológica, sin **arché** y sin **télos** exteriores a la potencia misma; anárquica y constructivista. Las instituciones a las que esa potencia da lugar son las que la dotan de una estabilidad y un sentido, sin nunca suprimirla ni subsumirla por completo en ellas.

Así, las instituciones se hallan amenazadas y protegidas por lo mismo —que esas instituciones no pueden nunca contener totalmente—. Hay, pues, una inadecuación entre las instituciones y el origen del que las instituciones provienen (la potencia instituyente). Debido a ello es necesario pensar los dos términos que pierden entre sí cualquier equivalencia: política y Estado.

El Estado como un trabajo y como una indeterminación irreductible al Principio de Policía (por el que se halla **también** habitado). La cuestión democrática tiene su inscripción en el “entre” de política y Estado; en el “entre” de la institución y la potencia instituyente; del deseo y la ley. Si democrático en sentido pleno, si hospitalario hacia experiencias populares que no controla y a las que confiere expresión, el Estado se vuelve contrapoder instituido. Se vuelve popular.

Para prosperar, la idea democrática así concebida deberá desmarcarse del idealismo que postula por principio del pensamiento una representación de cómo los seres humanos deberían ser si fuesen habitantes de una ciudad ideal, y en cambio tomar en cuenta el poder de las pasiones sobre las existencias concretas. Despojada de este legado maquiaveliano-spinozista, la democracia sería impotente y sería frágil, vulnerable en lo más hondo y destinada a ser una pura impotencia conservadora. Sólo el poder es el límite del poder.

Ello no equivale a decir que los individuos y las sociedades se hallan condenados a las pasiones tal y como irrumpen inmediatamente, ni que el realismo democrático sea convertible con una pura fuerza colectiva. Al contrario, esta perspectiva procura una idea **no sacrificial** de república. En ella,

el consenso no es pensado como anulación de las diferencias, ni la institución como supresión del conflicto, ni la libertad es el diezmo a pagar por la obtención de seguridad. Diferencia y consenso, conflicto e institución, libertad y seguridad permanecen términos inescindibles, abiertos a un trabajo del pensamiento y de las prácticas sociales<sup>3</sup>.

Esta manera de pensar busca por tanto no contraponer las nociones de república (conjunto de instituciones que confieren una forma a la vida social) y democracia (palabra que designa el mundo de los deseos, pasiones y anhelos de los sectores populares), sino que muestra más bien su implicancia mutua. En la actual discusión latinoamericana se suele recurrir a la palabra república, al contrario, como palabra de orden y bloqueo de toda transformación social. Resulta necesario disputar ese término, recordar una proveniencia antigua que no separa la república de los litigios sociales (tal es el caso de eminentes pensadores republicanos como Aristóteles, Maquiavelo, Spinoza, Hegel, Montesquieu...), y rescatarla de la acepción vacía que la reduce al solo imperio de la ley.

Hay en las democracias y en las sociedades algo que no es instituyente ni destituyente, algo que es **impropio**. Impropio es lo común, lo que no es propiedad de nadie (que no equivale a decir que es propiedad de todos) y no podría ser objeto de apropiación. Pero eso común no es algo que esté ya ahí, autoevidente y al alcance de todos. Es lo que resulta de una tarea, de una experiencia; un descubrimiento, o un hallazgo. Lo común no se comprende aquí como una transparencia sino como una opacidad cuya revelación requiere la mediación de un trabajo.

Ese fondo inapropiable es lo que hace posible la comunidad como construcción de la diferencia y como deseo de otros y de otras. Comunidad no se define tanto por lo que es propio de un colectivo humano, que conformaría así una homogeneidad, una anterioridad sustancial, una identidad, sino precisamente por una indeterminación y un no saber. La política se abre hacia declaraciones de igualdades y de libertades nuevas precisamente gracias a esa indeterminación; es ese el presupuesto de la frase “no sabemos lo que puede un pueblo”.

Lo impropio no se piensa aquí como una meta a lograr, ni encierra un carácter propositivo de ningún tipo, más bien pretende considerar una dimensión de la experiencia humana, a tomar en cuenta para -negativamente- evitar las instancias sacrificiales que se producen si no se lo hace. Los desastres del llamado comunismo real tal vez no fueron completamente ajenos a una supresión de ese registro.

La acción colectiva —en el modo de un frente, una militancia, una resistencia organizada o un movimiento socia—, nunca es sólo un conjunto inmediato de intervenciones de fuerza sino que está siempre dotada de ideas, de conceptos, de un léxico de orientación y herramientas intelectuales heteróclitas que conforman un acervo de comprensión crítica. Nunca la contienda política es una pura mecánica de intereses confrontados, despojada de argumentos y avatares de lenguaje.

<sup>3</sup> En un precioso artículo sobre “Perspectivismo y política” Mariana de Gainza explora la alianza del perspectivismo con el realismo spinoziano, y la “alta relevancia práctica” que esa conjunción establece, para constituir una potencia crítica singular a distancia del relativismo tanto como de la inconmensurabilidad. El “perspectivismo crítico” no remite pues al orden de la representación sino a la esencia de cada cuerpo singular, y genera las condiciones para un desvanecimiento de cualquier pretensión que se proponga clausurar la experiencia. La diferencia de perspectivas (la diferencia sin más) es aquí constitutiva de la realidad —al contrario del relativismo, que afirma la existencia de una realidad idéntica a sí misma, aunque diversamente representada—. Esta acuñación de un perspectivismo spinoziano se realiza en diálogo con el “perspectivismo amerindio” del antropólogo brasileño Edgardo Viveiros de Castro, así como con su concepto de “multinaturalismo” —que opone al “multiculturalismo” occidental— (ver Edgardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, Katz, Buenos Aires, 2010). La equidistancia respecto al relativismo y a la inconmensurabilidad que mantiene el perspectivismo pensado por De Gainza, encuentra en la vida política el ámbito de comunicación, convergencia y composición de la pluralidad perspectivista —que no es representacional sino ontológica— para formar singularidades complejas merced a una práctica de traducción de alta relevancia política. “Una política acorde a la perspectiva de la transformación sería entonces... aquella que, partiendo de esa disyunción comunicativa de base, puede no obstante *traducir* ciertas experiencias en otras experiencias, habitando en simultáneo mundos imposibles y asumiendo, gracias a ello, perspectivas incompatibles, que en virtud de esa ductilidad móvil de la perspectiva de la transformación, puede constituirse en política transformadora: la que ayuda a producir, gracias a ese tránsito o pasaje, individualidades complejas más intensas y potentes” (Mariana de Gainza, “Perspectivismo y política”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Octavo coloquio*, Brujas, Córdoba, 2012, p. 83).

Por eso, la tarea clásica de los intelectuales ha sido precisamente proporcionar las herramientas conceptuales y críticas con las que quienes se comprometen en la acción política sean capaces de librar con eficacia una, como ahora suele decirse, “batalla cultural” —o con las que, para emplear otro término revitalizado por la discusión pública de los últimos años, producir **hegemonía**—.

Con la palabra pensamiento se alude no a la confiscación de las ideas por elites instruidas, sino exactamente a lo contrario: cualquiera piensa (*homo cogitat*, enuncia con sencillez el axioma de **Ética IV**). O mejor: todos los seres humanos piensan. Ser humano es ser una cosa que piensa. En tanto se compromete en las controversias del tiempo que le toca transitar, aunque también vacila, conjetura y especula, esta dimensión pensante puede estar obturada o activa pero se halla siempre ahí; es lo que permite la articulación entre conflicto y lenguaje, lo que dota al conflicto de una conversación, sin por ello resolverlo ni reducirlo.

Mantener abierta la cuestión democrática es no sólo dotar de vida a los procedimientos establecidos —es decir subsumir en ellos los conflictos—, sino también la invención de otros nuevos que sean capaces de expresar siempre más intensamente la vida como “pluralidad irrepresentable” (otra forma de definir el concepto spinozista de “multitud”), lo cual no solo permite precaverse de peligrosas clausuras, sino también dotar al trabajo de la decisión política con un rizoma mucho más eficaz.

Esa renuencia a la representación resulta fundamental en los procesos de transformación social, en los raros tiempos en los que una sociedad se asume como fuerza productiva de nuevas libertades en torno a nuevas igualdades. Nunca exenta de paradoja, abierta a una lógica de la composición afortunada, esa fuerza debería evitar cualquier tentación de identidad.

La palabra democracia equivale a la decisión común de mantener abierta la pregunta que interroga por lo que los cuerpos y las inteligencias pueden —ser y hacer—, y de establecer una institucionalidad hospitalaria con la fuerza de actuar, pensar y producir significado que los seres humanos alojan —que los seres humanos **son**—. Una institucionalidad, al mismo tiempo, que no se desentienda de lo impropio, del límite del sujeto que establece su heteronomía relativa y abre paso a su tragicidad. En este sentido, democracia es una forma de sociedad que activa declaraciones de igualdad, y un régimen político que concreta esas declaraciones en instituciones sensibles a la novedad humana.

Para ello es necesario construir las condiciones de irrupción conjunta de un poder popular y un intelecto general no sacrificiales, capaces hacer prosperar conquistas y de apropiarse de ellas; en condiciones reales de sostener una fuerza productiva de instituciones con las que proteger esas conquistas. Pero ello no es suficiente. Deberá dar lugar a temáticas urgentes que exceden —o extienden— la temática de las igualdades y las libertades estrictas, como es el caso del cuidado de la naturaleza, e integrarlas a la cuestión democrática.

También en lo que se refiere a la preservación del medio ambiente el pensamiento de Spinoza ha sido y es una importante fuente de inspiración. Desde comienzos de los años 70, el filósofo y alpinista noruego Arne Naess postuló al pensamiento de Spinoza como una de las vertientes filosóficas del movimiento de ecología profunda (*deep ecology movement*) y el activismo ambientalista. “El objetivo filosófico del movimiento de ecología profunda —escribe—... puede ser formulado en un sentido no diferente al de Spinoza cuando habla de Dios o la Naturaleza y el rol de los seres particulares... Tal como es concebida por muchos ecologistas... la Naturaleza no es pasiva, muerta ni la naturaleza neutra de la ciencia mecanicista, sino semejante a la *tota Natura* activa y ‘perfecta’ de Spinoza... La Naturaleza (con N mayúscula) es intuitivamente concebida como perfecta en un sentido que Spinoza y los ecologistas tienen más o menos en común.

No se trata de una perfección estrictamente moral, utilitarista o estética. La Naturaleza es perfecta en sí misma y no en la medida en que sirve específicamente a las necesidades humanas”<sup>4</sup>. El filósofo nórdico

<sup>4</sup> Arne Naess, *Spinoza and the deep ecology movement*, Eburon, Delft, 1993, p. 10.

inscribe en este marco su interpretación de conceptos spinozistas como los de *amor Dei intellectualis*, inmanencia, *in suo esse perseverare* o el derecho natural (de los animales y del reino vegetal: el derecho común se extiende a todos los seres vivos).

El activismo ambiental contra la destrucción de los seres naturales o la subordinación de su existencia a un régimen de producción extractivo, incorpora a su práctica de conservacionismo y cuidado conceptos provenientes de la filosofía académica tanto como de las religiones, de las que toma nociones a las que somete a una tarea de reinterpretación, o resignificación. El concepto de *conatus* y su tendencia a *perseverare* (así también la importante noción de *utilitas*, concebida como lo que conduce la acción de todos los seres), reciben en el movimiento de ecología profunda una comprensión que las sustrae de cualquier equivalencia meramente “individualista” o “utilitarista”.

La preservación de sí (la perseverancia en el ser) no es únicamente una fuerza (o un esfuerzo) de afirmación contra los seres exteriores (humanos y no humanos), sino una composición con ellos orientada por un interés común. También en lo que concierne a la relación con la Naturaleza, el *conatus* requiere ser pensado como el lugar del otro; como capacidad de afectar y **ser afectado**, donde la voz pasiva del verbo integra de manera fundamental la práctica de una **vida activa** lúcida de la complejidad y la diversidad sin las que no podría serlo: ni mantenerse como vida, ni llegar a ser verdaderamente activa.

Esta línea de interpretación de Spinoza que fecunda las luchas ambientales y conservacionistas es de una gran importancia para la construcción de experiencias democráticas en la región no desentendidas de una reflexión sobre el “buen vivir”. Y abre a la tarea teórica y práctica de integración con otras derivas de spinozismo contemporáneo que tienen su centro de gravedad en la cuestión social o en la política en su sentido más clásico. El presente estado de situación obliga a extender de manera urgente la cuestión democrática hacia temáticas y sujetos antes no considerados por ella. Esa imprescindible confluencia de la cuestión social y la cuestión ambiental encuentra asimismo en el pensamiento de Spinoza un fructuoso campo de trabajo conceptual y filosófico.

## B. Filosofía de la politización

El de Spinoza —“anómalo” también por ello— no es un pensamiento del Orden ni una celebración del conflicto que lo amenaza; no un pensamiento de la pura libertad que el derecho natural concede, ni una filosofía de la seguridad que para ser tal presupondría una cancelación de esa libertad. No un pensamiento que desatiende la dificultad que imponen las pasiones si despolitizadas—o cuando rehúyen su manifestación institucional—, ni una comprensión de las cuestiones sociales reductible a un republicanismo de la pura virtud ciudadana que adjudica a la ley el ilusorio poder de suprimir los afectos...

La de Spinoza es una filosofía del reconocimiento de una diversidad social, tan natural —en la medida en que una sociedad no es un “imperio dentro de otro imperio”— como lo es la diversidad natural en sentido ecológico, y frente a la que tiene tan poco sentido “burlarse, lamentarse o denostar” como poco sentido tendría hacerlo frente a un fenómeno astronómico, climático o marítimo. Menos una filosofía de la política, que una filosofía de la politización (menos una filosofía de la libertad que una filosofía de la liberación; menos una filosofía de la democracia que de la democratización, y así sucesivamente). Una tarea en la singularidad de las coyunturas y no una remisión del acontecimiento a principios que, fuera de ellos, lo dotarían de una presunta inteligibilidad.

En efecto, Spinoza afirma el conflicto en el orden y un orden en los conflictos; la libertad en la seguridad y la seguridad en radicalización política de las libertades; el derecho en la ley; los afectos en la paz (la de Spinoza es una paz como virtud, es decir resultante de la vida humana —de una enmienda de las pasiones y de la imaginación—, no de su supresión)... La democracia revela su plenitud como conjunción entre la potencia natural anómica en la que se nutre y la institución que la politiza; como inmanencia de la vida en la forma; como desalienación, expresión y participación.

No solo como un modo de vida colectivo en el que los ciudadanos y las ciudadanas son parte, sino una forma de gobierno en el que **toman parte**<sup>5</sup> y —sobre todo— una forma de sociedad activa, que rehúye la delegación pasiva del derecho, la sustracción de la disputa por el poder común y la reclusión en la mera custodia y conservación del interés privado.

“Tomar parte” en vez de solo “ser parte” establece un tipo de vínculo con las instituciones políticas que las vuelve más estables al reducir la distancia entre la potencia instituyente y el poder instituido que tiene su origen en ella. Pero también por constituirse de manera no sacrificial; es decir: como una extensión politizada de la naturaleza de los seres, y no como su inhibición o su represión. Este es el sentido principal de la afirmación que se lee en el capítulo XVI del TTP, según la cual la democracia es la forma más natural de gobierno: “Con esto pienso haber mostrado con suficiente claridad los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad de la que él es parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural”<sup>6</sup>.

Sin embargo, Spinoza confiere a la democracia un sentido más elemental. En tanto potencia popular o soberanía popular, la democracia es el fundamento y la esencia del Estado, *cualquiera sea su forma de gobierno*: “El derecho de dicha sociedad se llama democracia. Esta se define, pues, por la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede”<sup>7</sup>. Todo Estado es necesariamente democrático en su fundamento (lo que equivale a decir que la democracia es la esencia de la política), aunque no lo sea en su forma de gobierno.

En la medida en que un conjunto de procedimientos políticos se autonomiza de su origen democrático, o se vuelve contra él, deviene menos “natural”, es decir más violento. *Imperium violentum* es la expresión que Spinoza reserva para designar esa inadecuación de lo instituido con lo instituyente, es decir de las sociedades consigo mismas cuando el poder común se ejerce contra la naturaleza de los seres y de las cosas.

Concebida por Spinoza como esencial a la democracia, la libertad se establece aquí como condición misma de la potencia de un Estado —el poder tiene la exacta medida de la libertad y por consiguiente un interés en ella, en mantenerla, en incrementarla—, y al revés: la relación de poder y libertad es de inmanencia estricta. Exactamente a esto confiere Spinoza el nombre de “democracia”, que por tanto no sería solamente un régimen entre otros sino el contenido último, la condición de posibilidad o la “verdad” de cada uno de ellos: “la exigencia inmanente de todo Estado”<sup>8</sup>.

Cuando no es colectiva, la libertad permanece precaria, frágil, mínima (o directamente nula) y abstracta. Política es autoinstitución de la libertad común que no tanto conserva sino más bien concreta al derecho natural y le confiere realidad, por lo que la libertad puramente individual es una postulación abstracta, en cuanto tal ínfima —si no inexistente—, apenas un ente de razón.

En Spinoza, la libertad (también la que llamamos “individual”) es un efecto de lo común, requerido por ella como su condición de posibilidad. No hay, por tanto, verdadera libertad **solitaria** (podría invertirse aquí la clásica formulación liberal y reescribirla con una pequeña enmienda: “la libertad de cada uno **empieza** donde empieza la libertad de otro”); más bien, lo que Spinoza llama “estado de soledad” (ni de guerra ni de paz) es aquel en el que la libertad y el derecho son reducidos a su mínima expresión —por tanto un estado **contranatural**, ni propiamente natural ni plenamente político—.

<sup>5</sup> Ver Marilena Chauí, “Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa)”, en Leandro Konder; Gisálio Cerqueira Filho; Eurico de Lima Figueiredo (Org.), *Por qué Marx?*, Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda., 1983, p. 271.

<sup>6</sup> Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 341.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>8</sup> Ver Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Presses universitaires de France, Paris, 1985 [existe versión castellana, *Spinoza y la política*, traducción de César Marchesino, Prometeo, Buenos Aires, 2012].

Spinoza parece distinguir, en efecto, entre la soledad que es condición propia del estado natural<sup>9</sup> y una soledad social producida por el terror, según un pasaje que describe anacrónicamente de manera bastante aproximada lo que hoy llamaríamos “terrorismo de Estado”: “De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror (*metu territi*), no cabe decir que está en paz, sino más bien que no está en guerra... Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que el de sociedad (*rectius solitudo, quam Civitas dici potest*)” (TP, V, 4).

En tanto apertura de lo político y no una forma de gobierno entre otras, la cuestión democrática es la cuestión de la “multitud libre” —motivo fundamental del *Tratado político* que sustrae al spinozismo de cualquier reducción liberal de su pensamiento—. El concepto spinozista de “multitud libre” designa el “momento originario” de la política, una instancia intermedia aún no organizada propiamente en un régimen institucional pero ya fuera del estado de naturaleza: libre sería pues la multitud en el “momento indeterminado” del estado civil<sup>10</sup>.

Pero además de condición de la política, la multitud libre —que no debe ser confundida con la “fábula” de una multitud racional (TP, I, 5)— sería también su efecto. En cuanto presupuesto de la condición social en general, toda forma de gobierno es originariamente democrática, pues su establecimiento requiere el momento originario de la multitud libre. Pero una multitud no lo es (es “esclava”) cuando se halla sometida a otro por derecho de guerra, o bien cuando es dominada por el miedo y reducida a la soledad.

El “cultivo de la vida” y la “esperanza” en vez del miedo a la muerte es lo que anima a una multitud cuando es **libre** (TP, V, 6), y para que ello suceda, “la multitud debe guardarse de confiar su salvación a uno solo” (TP, V, 7).

La inagotable vitalidad de la multitud produce instituciones que la expresan sin reducirse nunca completamente a ellas. En cuanto *potentia democratica*, la multitud libre es abismo; porta una excedencia (la misma excedencia en virtud de la cual la vida desquicia y vulnera las formas que por un momento la contuvieron) y una inadecuación, que abre la tarea política. Esa tarea consiste en una democratización continua e immanente a la potencia democrática que tiene origen en la *libera multitudo*.

Sobre la idea de “democratización” en las democracias de América Latina trabaja Cecilia Abdo Ferez en un importante artículo<sup>11</sup>, que busca pensar con Spinoza un giro producido en el interior del lenguaje político y la teoría democrática de la región. Ese giro o esa transición es la que lleva de la urgencia de garantizar libertades a la tarea de ampliar derechos. La irrupción en la política de nuevas mayorías en algunos países de la región establece una nueva relación con los derechos, y una producción de derechos hasta entonces inexistentes.

La preservación de los derechos individuales contra el abuso del poder común (que establecía el núcleo de los derechos humanos de primera generación) se complementan ahora con derechos colectivos **que solo pueden ser garantizados por el poder común**. Abdo Ferez pensará con Spinoza y con la teoría spinozista del derecho esta importante transición política, cuya vitalidad produjo a su vez un impacto en la teoría.

Con la idea de “derechos comunes” (*communia jura*), Spinoza se desvía de una comprensión meramente liberal del derecho y forja una categoría una vez más “anómala”, conforme un constructivismo democrático que no parte de los individuos sino de la potencia colectiva immanente del *demos* —nombrada en el *Tratado político* como “potencia *democrática* de la multitud”—.

<sup>9</sup> “...el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida” (TP, VI, 1).

<sup>10</sup> François Zourabichvili, “L’énigme de la multitude libre”, en Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 69.

<sup>11</sup> Cecilia Abdo Ferez, “Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, n° 66 (julio-septiembre de 2014), pp. 185-192.

Este concepto introduce en el campo político, como plenos sujetos de derecho, a sectores sociales que hasta entonces no habían contado para la filosofía ni para la teoría política (a excepción de Maquiavelo, cuyo pensamiento Spinoza radicaliza en el TP), en quienes el derecho del Estado encuentra de ahora en más su base.

Comprendidos con Spinoza, los derechos alojan así una tensión que produce un conflicto con las situaciones y las instituciones de hecho, orientado a una “descolonización del Estado”: “democratización de la democracia” es el proceso ininterrumpido que confiere a los derechos instituciones hasta ese momento inexistentes: “Si esta lectura de Spinoza fuera plausible, hay una relación entre el modo en que se habla el lenguaje de los derechos en la América Latina contemporánea y el modo en que Spinoza habló el lenguaje de los derechos comunes, en la modernidad temprana: en ambos casos, más que describir, se trata de un performativo que impone una lógica del desarreglo y de la tensión respecto del uso acostumbrado de la palabra y de sus modos de circulación y producción de efectos.

Ese desarreglo y esta tensión es lo que hace del discurso de los derechos algo que permite leer de nuevo el presupuesto filosófico spinozista de la igualdad de potencia y derecho, porque esa igualdad, más que tomarse por dada es un presupuesto a confirmar al inscribir esa contradicción performativa en un campo de efectos prácticos y con pluralidad de actores en disputa”<sup>12</sup>.

Así reseñada en sus conceptos principales, la idea democrática de proveniencia spinozista establece que la forma política más estable es aquella en la cual la brecha entre la potencia constituyente y el poder constituido tiende a su reducción hasta llegar a ser mínima. En un lenguaje más próximo a la teoría social contemporánea, la “verdadera democracia” sería aquella en la cual una ciudadanía (concepto más contiguo a la *multitudo* spinozista que al *people* hobbesiano) es **sujeto** de las políticas públicas que las instituciones ejecutan y no simplemente objeto de ellas; o bien: democracia designaría la forma de vida en la cual la relación entre las fuerzas sociales y el orden institucional es de inmanencia.

La trascendencia entre ambos, por el contrario, genera ya sea una “despolitización” de la sociedad (una a-patía, es decir una desafección), ya sea un conjunto de pasiones que anhelan la destrucción de las instituciones y promueven una guerra contra ellas. En cualquiera de los dos casos, la vida democrática se torna frágil y deja de ser precisamente una **vida** para ser apenas un procedimiento y una pura forma, o un antagonismo violento de los ciudadanos contra la ley.

En tanto creciente inmanencia de potencia y poder, politización de la sociedad significa su devenir activo, el abandono de la pasividad, de la autopercepción como una “víctima” o de la reacción impotente e inmediata frente a un estado de cosas adverso u opresivo. La pregunta por las condiciones bajo las que una sociedad se vuelve activa, remite a la cuestión de su organización y de las mediaciones o los liderazgos públicos, que podrán ser pensados como colectivos y constituidos tanto por referentes populares que provengan de una experiencia social específica y sean reconocidos por su comunidad de origen, como por referentes cuyo trayecto sea el de una formación científica o el de un trabajo con las ideas, puestas ahora a disposición de una activación práctica para la constitución de nuevos sujetos políticos (o “sujetos de derecho”, en sentido spinozista de este último término). Es decir, de una creciente politización de sectores sociales cuya condición hasta ese momento era la de estar reducidos a una pasividad y ser objetos de una dominación establecida.

Ese tránsito de una pasividad dada a una actividad que se constituye y se desencadena colectivamente; de una condición de objeto (sea de dominación, sea de “beneficios”) a la de sujeto, se produce como resultado de una extensión de derechos por medio de una autoafirmación y una autoestima de las propias capacidades de producir transformaciones.

La formación de liderazgos públicos, populares y colectivos, deja atrás la noción de “demanda” —demasiado inscripta en una pasividad— y sustituye los conceptos de “beneficio” o de “asistencia”

<sup>12</sup> Ibid., pp. 189-190.

por el de “derecho”. Así concebidos, esos nuevos liderazgos más bien trabajan en producir condiciones para la formación de derechos comunes, capaces de proveer de una base real —y no solo formal— a la generación de políticas públicas —que, con una pequeña alteración del adjetivo, podrán llamarse así, más apropiadamente, **políticas comunes**—.

### C. La imitación de los afectos

Los afectos (tanto los institucionales como los anti-institucionales) son comunes debido a una formación “mimética”. El concepto de imitación encuentra en la filosofía de Spinoza una singular remisión para pensar la vida en sociedad, según un conjunto de textos cuya importancia para la filosofía política moderna —en tensión con las teorías del pacto—, ha sido puesta de relieve por la crítica desde hace no mucho tiempo. Se trata, en efecto, del motivo de la “imitación de los afectos” que se explicita y desarrolla entre las proposiciones 27 y 32 de la tercera parte de la *Ética*.

En tanto avatar de la imaginación que funda el espacio común a partir de una clave de explicación realista y afectiva, dislocada de la comprensión contractualista de la institución social, la “imitación de los afectos” (*affectuum imitatio*) presupone un individuo ya siempre afectado, en medio de otros que lo transforman, inscripto en cada caso en una trama fáctica de pasiones constitutivas de su deseo, en vez de un individuo transparente en sus intereses inmediatos y definido por su voluntad.

Se trata de una forma primaria de reconocimiento entre los seres humanos, y de una ley natural que permite la constitución —imaginaria— de la humanidad y el sentimiento de pertenencia a ella. Para Spinoza, la sociedad no adviene a resultas de una interrupción de la violencia por la mediación de un pacto, sino como efecto del carácter mimético del deseo que comporta no solamente ordenes de composición, sino también el conflicto y la violencia.

El vínculo primario entre los seres humanos estalla pues en la imaginación. Si imaginamos que alguien (Spinoza escribe con una restricción: “una cosa semejante a nosotros por la que no hemos sentido afecto alguno”) se halla afectado por algo, seremos afectados por ese mismo afecto según una traslación que involucra exclusivamente a los sujetos en el plano de la imaginación. Pero si no es una neutralidad afectiva lo que se halla presupuesto, si la vinculación imaginaria encierra por ejemplo un odio anterior, en ese caso el afecto que nos produce su afecto es igual en intensidad pero exactamente contrario (si se alegra nos entristeceremos, y al revés).

Las dos posibilidades elementales que Spinoza registra en la imitación afectiva son la compasión (*commiseratio*) —sentir tristeza por la tristeza de alguien, lo que establece el origen de la benevolencia—, y la emulación (*aemulatio*): el deseo de algo que irrumpe por mediación del deseo de otro, que no nace directamente del objeto deseado, sino **porque** otro desea ese objeto. Asimismo, una tercera variante de la imitación afectiva —que no es compasión ni emulación— es indicada en la “Definición de los afectos” con la que concluye *Ética* III.

Se trata de un mecanismo de importante relevancia política, cuyo paradigma es el miedo: el impulso de hacer lo que otros hacen, no por empatía de su tristeza ni por una mimesis de propiedad, sino por el desencadenamiento de un contagio afectivo que vuelve colectivo un temor o un odio y produce la estampida o el linchamiento. Imitación como efecto especular: temer **porque** otro teme, odiar **porque** otro odia, huir **porque** otro huye (E, III, def. af. 33).

La imitación de los afectos y la adecuación a los afectos trazan las coordenadas primarias de los vínculos humanos y proporcionan la clave conativa que explica la existencia social. No es una presunta autonomía del *conatus*, sino una heteronomía afectiva determinada por la fortuna de las causas externas lo que provee la materia originaria de la vida en sociedad. Estrictamente, la sociedad es una ininterrumpida “institución imaginaria”, siempre heterónoma, que surge de una afectividad necesaria en su naturaleza y aleatoria en su experiencia.

El amor y el odio se constituyen intersubjetivamente. Nadie ama u odia con independencia de lo que otros aman y odian. Y puesto que los afectos son siempre efectos de una dinámica imaginaria nunca completamente comprensible, es que la ambigüedad, la fluctuación, la inhibición, el exceso y derivas imprevisibles se alojan en las alegrías, las tristezas, los amores y los odios pasionales.

La palabra que Spinoza usa para designar esa excedencia del poder de los afectos respecto de nuestro *conatus* activo es *obnoxius*. La existencia se halla inmediatamente *obnoxius affectibus*, arrastrada por fuerzas incomprensibles, arrollada por los afectos y a merced del poder de la fortuna que desquicia el deseo de las criaturas finitas.

En el corolario y el escolio de la proposición 32 Spinoza introduce un giro polémico en la temática de la imitación de los afectos y la adecuación a ellos: introduce una **imposición de los afectos**. Con ello se detecta el deseo de que “cada uno ame lo que él ama y odie lo que él odia” —y cada uno se ama ante todo a sí mismo—, y que “todo el mundo apruebe lo que uno mismo ama u odia”, es decir que “los demás vivan según su propio ingenio”.

Esta poderosa inclinación de la naturaleza que arrastra a imponer a otros los afectos propios es un avatar de la *ambitio* e introduce el conflicto en la imitación y la adecuación afectivas —que en sí mismas carecen de él—. La universalidad del deseo de imponer afectos se halla motivada por el hecho de que “todos quieren ser alabados o amados”, lo que redundando en odio recíproco y desencadena un espiral de apasionada disputa por el reconocimiento.

El conflicto que nace por el deseo de imponer a los demás y las demás el reconocimiento de la propia afectividad pareciera anterior y más elemental que la disputa por las cosas, pues el deseo de algo está subordinado —en su intensidad— a la imaginación del goce y del deseo de otro por esas mismas cosas. En un sentido primario, el combate por la propiedad tiene su raíz en la imaginación: “Si imaginamos que alguien goza de una cosa que solo uno puede poseer, nos esforzaremos en lograr que no la posea” (E, III, 32). Aunque se trate de un bien escaso o que no todos pueden poseer, no es la escasez misma lo que motiva la disputa, sino el deseo de evitar su goce por otro revelado a la imaginación propia.

Imitación, adecuación, imposición, son los conceptos que tensan la dinámica afectiva donde tienen lugar las formas primarias de la vinculación humana; una “insociable sociabilidad” —según la conocida expresión kantiana— inscribe la tarea política y filosófica en un realismo de los afectos que no desaparece nunca de la vida social. La imitación de los afectos en tanto apertura primaria de los seres humanos hacia sus semejantes, no puede ser reducida al egoísmo, ni a una simple necesidad de otros como objetos sobre quienes imponer pasiones de superioridad —cosas que ocurren también, pero en una trama de afectos más compleja—. Spinoza no es Hobbes.

A diferencia del autor inglés —para quien el deseo es siempre deseo de apropiación o deseo de gloria y superioridad sobre otros—, en Spinoza el deseo tiene la posibilidad de no quedar fijado en sus modos inmediatos de existir, y realizarse a través de nociones comunes. Se da cuenta de una ambivalencia del deseo en virtud de la cual “la misma propiedad de la naturaleza humana” produce la composición y la confrontación, la cooperación y la ambición, lo común y la destrucción de lo común.

El deseo, sin embargo, es inmediatamente mimético y conflictivo. Fuerza mimética elemental del entramado social, en efecto, la imaginación del deseo de otro (que puede corresponder o no con el deseo de otro) es la fuente más poderosa de la rivalidad humana —en la que concursa asimismo la envidia (E, III, def. af. 33)—, pero también de la composición de potencias comunes bajo una forma de imaginación que Spinoza llama democrática. Para ello, la pura reforma del entendimiento se vuelve *emendatio* del deseo que se inscribe en la experiencia política. *Emmendatio* no es reforma ni es revolución sino intervención inmanente en una materialidad dada para su transformación. Originalmente, designaba el trabajo de artesanos imprenteros sobre las erratas de los copistas; práctica materialista sobre la página que aloja el error, para suprimirlo delicadamente y escribir de nuevo —sobreescribir—.

La enmienda de la imaginación y del deseo —más urgente que la del entendimiento, y quizá su condición misma (no es imposible que la inconclusión del *Tratado de la enmienda del entendimiento*, primer escrito de Spinoza, se deba también a ello)— toma siempre en cuenta a los seres humanos como son y nunca a los seres humanos como deberían ser (es decir, los toma en cuenta como seres apasionados no como seres racionales, justos, desinteresados y virtuosos); por ello es que su labor no redundaba en una sociedad sin conflictos sino con otros conflictos, en la que los antagonismos han sido convertidos en agonismos.

La *emendatio* filosófico-política del deseo es interrupción de la lógica excluyente del goce, programa que es explícito desde el escrito más provisorio y temprano de Spinoza: "...el sumo bien es alcanzar [la naturaleza humana más perfecta] de suerte que el hombre goce, **con otros individuos**, si es posible, de esa naturaleza [...] Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza **y procurar que muchos la adquieran conmigo**; es decir que **a mi felicidad pertenece contribuir a que otros entiendan lo mismo que yo** [...] Para que eso sea efectivamente así, es necesario [...], además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de **que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad**"<sup>23</sup>.

Es posible pensar en clave spinozista una imitación del deseo de pensar, una imitación del deseo de conocer, una imitación del deseo de libertad. Seguramente estas derivas posibles de la mimesis revisten importancia para una filosofía de la educación y para una filosofía política que se propongan vías inmanentes y afectivas de *emendatio* respecto del conflicto que encierra la imitación de los afectos. La sociología spinozista releva la importancia de las instituciones civiles, la educación o la ciudadanía activa como formas de suspensión o reducción del conflicto que aloja la imitación de los afectos constitutiva del *conatus*.

Aunque establece una dimensión elemental de la vida humana, la mimesis afectiva nunca es inmediata sino siempre mediada por las instituciones y los hechos sociales. No hay un "origen" del Estado y la sociedad (que sería más bien una génesis por composición mimética de afectos individuales en un afecto común). Los individuos que imitan sus afectos se hallan siempre preexistidos por instituciones, a las que sienten pertenecer o contra las que se rebelan<sup>24</sup>. Ambas cosas suceden por imitación.

## D. Ambivalencia de la indignación

Las pasiones son formas del tiempo. Hay pasiones del pasado como la venganza, la nostalgia, el arrepentimiento; pasiones de futuro como la esperanza y el miedo, y pasiones de presente como el orgullo, la temeridad o la ira. En la literatura filosófica clásica, la ira es el emblema de la pasión que arrebatada, turba y motiva comportamientos que provocan la ruina de quienes son capturados por ella. Es un instante de absoluta pérdida.

Esta sería la descripción de la ira ardiente, que es la ira propiamente dicha. Pérdida de cualquier posibilidad de cálculo y previsión de consecuencias: solo existe el impulso presente. Algunos autores clásicos (Maquiavelo por ejemplo) han hablado también de una "ira fría", capaz de retenerse, contenerse, esperar su momento y abatirse sobre su objeto guiada por el *kairós*, según el dictado de la oportunidad. Pero esta ira se confunde con el odio.

En rigor, la ira no es capaz de estrategias; el odio sí. La ira es un fulgor que irrumpe y se disuelve en un instante; el odio es acumulativo, puede incluso heredarse y transmitirse de generación en generación. Guardarse de la ira más que de ninguna otra cosa es la gran enseñanza de los moralistas antiguos.

<sup>23</sup> Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, pp. 79-80 —los subrayados son nuestros.

<sup>24</sup> Frédéric Lordon, *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, versión de Antonio Oviedo, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2018, pp. 228-232.

El terrorismo y el racismo no son casos de ira sino de odio; a veces de un odio extraño, un odio a personas desconocidas, a seres o poblaciones por los que nunca se ha padecido ningún perjuicio. Aquí el odio se confunde con el miedo.

La *indignatio* —a la que Spinoza presta tanta atención— es una pasión contigua de la ira. Se trata del afecto que alguien experimenta, no ante un daño del que él mismo es objeto sino ante una injusticia sufrida por otro u otra. Una pasión de simpatía “desinteresada”, si pudiera decirse así. Pensada en clave spinozista, la indignación es la pasión de la revuelta, de la multitud cohesionada por ella para producir un efecto singular, y por ello una pasión investida con una intensa politicidad. Los “indignados” actuales evocan esta pasión antigua, ambigua como lo es la multitud misma (multitudes emancipatorias, multitudes fascistas, multitudes linchadoras emergen diferenciadamente bajo ciertas condiciones).

Los indignados españoles reaccionaron contra los desahucios o contra el saqueo del capital financiero, en tanto que los llamados “indignados” argentinos tuvieron su motivo en algo bien distinto: la irrupción de igualdades, el derrumbe de las jerarquías simbólicas o —sobre todo— la pérdida parcial de un régimen de distinciones; advenimiento de la indistinción, sustracción de la exclusividad —que activa lo que Lacan llamaba “el fantasma neurótico del otro”—.

En efecto, las pasiones de exclusividad —que Spinoza denuncia y desmonta en el capítulo III del *Tratado teológico-político* consagrado a la noción de “pueblo elegido”— están en el origen de la discriminación en cualquiera de sus variedades y revelan una cierta sintonía con el motivo lacaniano del goce del Otro como fantasma neurótico (sobre el cual ha insistido el artista argentino Daniel Santoro), cuya formulación puede ser resumida del siguiente modo: si otro goza, por el solo hecho de que lo hace, yo ya no puedo hacerlo. En este caso, la condición de posibilidad de que algo sea experimentado como un bien o un placer sería que otros se hallen privados de esa experiencia —pues se trata de un bien y de un placer sólo si lo es sin otros, a costa de otros, contra otros—.

La reacción que muchas veces provoca en las minorías económicas y sectores de privilegio un conjunto de políticas de inclusión de clases subalternas es una especie de “indignación” que no obedece principalmente a causas económicas estrictas o a una disputa real de la renta —pues sucede en países donde por lo general el régimen de acumulación se mantiene más o menos intacto, y quienes ganaban mucho siguen ganando mucho y tal vez más—, sino a una pérdida de la exclusividad en el consumo de ciertos bienes materiales y también en el acceso a los bienes simbólicos.

La indignación no es una pasión de signo político preciso; es ambigua. No es posible un conocimiento a priori de lo que será intolerable para seres humanos inhibidos bajo un sistema de captura ideológica, ni una deducción anticipada de los intersticios que todo régimen de dominación social produce, desde los que se manifiestan los afectos comunes de la revuelta cuando efectivamente lo hacen.

El deseo nunca es autónomo —“...los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran”<sup>15</sup>— sino siempre heterodeterminado por poderes que inducen opiniones, preferencias y pasiones. El materialismo afectivo spinozista se atiene al orden y la conexión de los hechos sociales —que en efecto son siempre inmediatamente afectivos—, para derivar de allí las condiciones de otra ética y otra política posibles.

La “capacidad de afectar y ser afectado” por la que se definen los seres se abre al trabajo del pensamiento, que se detiene en la voz pasiva de la expresión: ¿cómo “ser afectado” podría ser una capacidad —y no simplemente una pasividad, una pasión—? Quizá en ese interrogante se encripta una importante clave para la comprensión del enigma social. La *capacidad de ser afectado* no es una simple pasividad sino una acción que se inscribe en el mundo impuro de las pasiones humanas, para desde esa precisa inmanencia —que maquiavelianamente toma por punto de partida lo que los seres

<sup>15</sup> Spinoza, *Ética*, versión de Vidal Peña, Madrid, Tecnos, 2007, p. 113.

humanos efectivamente son, no lo que deberían ser— hacer prosperar una nueva pasión lúcida que lleve de la negación de conflictos a su manifestación político-institucional y del “discurso competente” a una experiencia plenamente democrática.

## E. Excurso maquiaveliano

Considerado el mayor elogio del despotismo de todos los tiempos y seguramente el escrito más denostado de la historia del pensamiento, a lo largo de 500 años *El Príncipe* (1513) no ha dejado sin embargo de conmover a las generaciones que, una tras otra, han afrontado su enigma y la tremenda experiencia que impone su lectura. A contramano de la recepción hegemónica que lo concibe como un *ars tyrannica*, una antigua y heterogénea tradición de lectura considera *El Príncipe* como un texto que se inscribe en la causa del pueblo y el partido de la libertad. Esa tradición ha sido quizá abierta por Spinoza.

En la actualidad tiene lugar un complejo “momento maquiaveliano” en América Latina, en el que se conjugan muchos de los elementos antes reseñados. Un conjunto de antiguas luchas sociales organizan sus militancias y sus tareas en una conquista institucional, en una disputa por la ley (que emerge así maquiavelianamente del rechazo de los oprimidos hacia la opresión) y por el sentido compartido (que suele hoy llamarse “hegemonía”), bajo una tácita “exhortación a la unidad de Latinoamérica” por un Príncipe colectivo que adopta un posicionamiento popular, cuya frágil realidad no procede de ninguna necesidad histórica sino de un encuentro aleatorio de movimientos sociales y políticas de Estado en la región, que pudo no haber tenido lugar y que puede, de un momento a otro, dejar de ser (como lo muestran las alternancias electorales y políticas contra cualquier ilusión de irreversibilidad).

La pertinencia del pensamiento maquiaveliano en relación con la cuestión democrática latinoamericana del presente, no solo recupera el vínculo de poder y libertad —contra un cierto sentido común “liberal” que nos tenía acostumbrados a la incompatibilidad de estos términos—, sino también mantiene alerta contra cualquier tentación totalitaria de desvanecer los conflictos de los que nacen la institución y la ley. A su vez, afirma la radical contingencia de cualquier experiencia política y abjura de toda garantía histórica, en favor de la acción humana y la lógica del “encuentro”.

No cabe invocar necesidad alguna que perpetúe una determinada dirección en la marcha de las cosas, sino solo una *virtù* popular y dirigencial capaz de lidiar con la fortuna y con el tiempo —además de hacerlo con los intereses afectados que precipitan inestabilidades en continuación—. La política como arte de apropiarse del tiempo presupone que nada dura por sí mismo, por sus propias fuerzas o por su movimiento natural, sino por la acción que inventa y así produce duración.

Es por ello que la política no es tanto asunto de “sabiduría” como de una audacia —es el sentido del célebre pasaje en el que Maquiavelo afirma que la fortuna prefiere a los jóvenes porque son “atrevidos..., menos respetuosos, más feroces y más audaces”—, pero acompañada de una prudencia; pues si la prudencia sin audacia es incapaz de subyugar a la fortuna y producir duración, la audacia sin prudencia está destinada a sucumbir a las ilusiones del deseo y los engaños del tiempo.

El actual momento latinoamericano no cuenta con modelos sino con inspiraciones intelectuales e históricas subordinadas a la creación política. En él, la generación de derechos desde la dimensión anómica del deseo y su inscripción en la ley merced a la lucha política, se acompaña de una producción institucional que a la vez los expresa y los protege.

Pero la cuestión de los derechos y la crítica de la dominación —que establecen la dimensión propiamente “política” que suele vincularse a Maquiavelo, tanto como a Spinoza—, no excluye una crítica de la explotación económica y una desmitificación del relato que presenta una acumulación originaria (económica, pero también mediática y simbólica) en América Latina como si se tratara de productores y emprendedores al servicio de la totalidad social, y no de una historia de rapiñas, saqueos, genocidios y despojos colectivos (según enseña Marx en el cap. XXIV de *El capital*).

Una perspectiva tributaria de la tradición maquiaveliana asumirá una infranqueable distancia de cualquier moralismo y de “contratos morales” que niegan de manera cínica la materia íntima de la política —el poder—, frente a ello importa invocar la herencia de Maquiavelo, que toma muy en serio y en todo su dramatismo las complejas relaciones entre ética y política, a la vez que denuncia el moralismo como instrumento objetivo de los poderosos y como una manera de entender la acción de gobierno que la reduce a ser una pura perpetuación de las desigualdades que existen.

Esta interrogación sobre la moral y sus tensiones con la política pone en marcha una reflexión siempre dramática y nueva acerca de los medios y los fines, ineludible para quienes piensan la política a igual distancia del moralismo y el cinismo —una vía de acción y reflexión que encuentra su manifiesto en las primeras páginas del *Tratado político*, donde se establece el contrapunto entre filósofos y políticos—, y con ella han debido enfrentarse todos los que alguna vez asumieron la responsabilidad de transformar situaciones de privilegio.

No exenta de angustia, esa interrogación es la de cómo producir efectos de igualdad orientados por ideas, habida cuenta de la resistencia de lo real y las pasiones naturales a la vida humana.

Para ello, el *conatus* colectivo manifestado como *virtú* popular redundará en producir una institucionalidad inmanente a los conflictos. Si quieren prosperar en su cometido, esas instituciones no deberán alejarse de la vida común —o dicho en otros términos: la distancia entre el poder instituyente y el poder instituido debe ser lo más corta posible—. Y sobre todo, no deberán encomendar los asuntos públicos a presuntas virtudes privadas, sino impulsar nuevas formas de organización del poder común capaz de registrar sin negacionismo los conflictos sociales.

El centro de la cuestión es si una democracia puede ser emancipatoria y capaz de subordinar la riqueza y la propiedad a la acción colectiva. Democracia, en efecto, es una palabra que atesora múltiples y tal vez inagotables capas de sentido, y no puede prescindir de su aspecto formal. La forma es esencial a ella pero no la agota, en la medida en que también permite la irrupción de lo que no se hallaba previsto en la ley: la producción, extensión y protección de nuevos derechos y nuevas igualdades. Si está viva, una democracia es irreductible a la forma que la establece.

Esta dimensión “salvaje” de la aventura democrática, a su vez, prospera en la implementación de ciertas medidas de reparación referidas a sectores sociales que jamás contaron y estuvieron excluidos del debate político y la visibilidad pública; también tracciona derechos que conciernen a la diversidad sexual, a la ancianidad, a la inclusión más plena de inmigrantes latinoamericanos o asiáticos, etc.

Por lo pronto, en América Latina estamos en presencia de movimientos sociales y políticos que transitan una vía democrática bajo la convicción de que hay cambios cualitativos y sustantivos que pueden ser logrados por esa senda.

Aunque no siempre prosperen inmediatamente en su propósito, las experiencias sociales se acumulan y establecen el tesoro público fundamental para la constitución de una cultura política posible, libertaria, emancipatoria (también conjetural y prudente), que preserve viva la cuestión democrática y la reflexión sobre la ética en la política.

Que ponga en obra un “realismo con rostro humano” —cuya máxima podría adoptar la consigna spinozista: “no ridiculizar, no lamentar y no denostar las acciones humanas, sino más bien entenderlas”— y sienta las bases de la transformación en las fuerzas sociales que efectivamente existen y en cómo los seres humanos son —en vez de fundarla en lo que no existe y en cómo los seres humanos deberían ser.

## F. Conclusión: frente a la dominación post-democrática

El poder de la memoria es el poder del pasado en el presente. Las sociedades humanas nunca están únicamente en el presente sino siempre acechadas por una espectralidad e inscriptas en una trama de tiempos diversos, en una temporalidad plural donde conviven pasado, presente y futuro. Y donde

conviven la temporalidad del mito y la temporalidad de la historia, la repetición y lo irrepitable. También el lenguaje está investido por la historia, y la memoria de las palabras preserva los restos de antiguos combates sociales con los que abrir el porvenir. Tal es el caso de la tríada revolucionaria: libertad, igualdad, fraternidad.

Asentida por todo el arco ideológico —en efecto, es un término del que nadie abjura—, la palabra libertad no se halla exenta sin embargo una disputa por su significado. Distinto es lo que sucede con la palabra igualdad: la lengua neoliberal apenas es capaz de decir —casi siempre con cinismo— “reducción de las desigualdades”. Nunca de pronunciar la palabra igualdad sin más. Como si no existiera en su nomenclatura más que la “responsabilidad social empresarial” ante un mundo donde hay pobres con cuya pobreza se pretende no tener nada que ver, y con los que en todo caso es necesario hacer algo por la amenaza que portan.

Sin embargo, esos pobres son efecto necesario de un régimen de ganancia. A poco que se la piense, la cuestión de la igualdad revela que habrá pobres mientras haya ricos, y que resulta imposible combatir la pobreza sin al mismo tiempo combatir la riqueza no distribuida, pues la riqueza de los ricos es la causa de la pobreza de los pobres. La ideología de la “responsabilidad social” oculta lo que es: devolución infinitesimal de lo que se ha extraído en gran escala.

La obra democrática, que para ser tal deberá orientarse por la igualdad y los derechos económicos (junto a los políticos, sociales, culturales, sexuales...), no podrá por ello escindir el combate contra la pobreza del combate contra la riqueza concentrada en unos pocos, a costa del trabajo y la falta de trabajo de los sectores populares.

La igualdad, en efecto, es obra de la política, nunca de la economía —o más bien presupone siempre la subordinación de la economía a la política—. Si la política se retira (es decir si los seres humanos abjuran de la movilización y la organización social para obtener nuevos derechos, o defender los que ya tienen; si el Estado abandona su tarea de inclusión), la dominación y la jerarquía —que nunca dejan de estar ahí, en espera de su restauración o su reproducción y su incremento— restablecen el “orden de las cosas”, no pocas veces a través de la venganza, la crueldad y el más brutal racismo social.

Como sucede con los de comunidad, individuo, libertad o democracia, el concepto de igualdad entre los seres humanos no es algo que pueda deducirse de la naturaleza (“no está dado en la condición humana”), ni demostrarse lógicamente, ni probarse por la ciencia: es un invento de la imaginación radical que pudo no haber tenido lugar. Un principio, o más bien, según sostienen algunos filósofos actuales<sup>16</sup>, una “declaración” —como lo fue en su momento la *Declaración de los derechos humanos*— más que un objetivo a ser alcanzado por medio de un programa.

Declarar la incondicional igualdad de las personas no significa, por consiguiente, corroborar algo dado diferente a la declaración misma, ni proponerse llegar a ella en un futuro que condenaría finalmente a las desigualdades a ser cosa del pasado, sino por el contrario significa afirmar un principio sin fundamento más allá de sí mismo, nunca conquistado para siempre y por ello ininterrumpido en su manifestación, capaz de producir efectos en los vínculos, las instituciones, la educación, la economía o el derecho.

El tiempo de la igualdad es el presente, no el porvenir. Su manifestación es ubicua, plural y rizomática, no una jerarquía de prioridades. En tanto declaración, la igualdad de las personas no subordina su valencia a ningún meritocratism, pues concierne a lo que los seres humanos son (a que los seres humanos **son**) y no a lo que hacen o dejan de hacer.

Cualquiera es capaz de pensar, de emanciparse, de sentir el exceso no funcional de la lengua, de practicar la escritura literaria, de recuperar la libertad sexual de toda confiscación o condena de silencio. Igualdad significa asimismo que cualquiera es sujeto capaz de imaginar —entre otras muchas cosas—

<sup>16</sup> Cfr. Por ejemplo el clásico libro de Jacques Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, traducción de Claudia Fagaburu, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2007.

particiones de la riqueza diferentes a las inmediatamente dadas, y actuar para su puesta en obra; en este sentido, lo otro de la representación del individuo como mero objeto mercedor de una redistribución más conveniente decidida en otra parte y sin su intervención.

Igualdad no es solo una más justa distribución de bienes sino un reconocimiento más intenso y más extenso de las personas como fuerzas productivas de pensamiento (palabra que incluye las acciones políticas y otras) acerca de lo justo. Inagotable y siempre colmada de novedades, igualdad es una palabra que resiste al sentimentalismo de la buena conciencia, y se desmarca de la función despolitizadora que cumplen en el actual capitalismo tecno-mediático las campañas de ayuda a los desgraciados del sistema —a las “víctimas”.

La institución de la igualdad comienza por una declaración que desmantela los órdenes jerárquicos autolegitimados como naturaleza de las cosas; en ese sentido, estrictamente toda igualdad es anárquica y deja vacío el lugar del poder —a partir de entonces apenas un lugar de tránsito, ocupado siempre de manera alternada y provisional—. Igualdad es así ante todo irrupción de un régimen de signos que sustrae la vida a la jerarquía, la dominación, el desdén, el desconocimiento, la indiferencia o el destino, en tanto consolidación de la desigualdad como inscrita en la naturaleza de las cosas.

Iguales no quiere decir lo mismo. La igualdad permite que haya otros. La igualdad es el reino de los raros. Como idea filosófico-política, igualdad se opone al privilegio, no a la excepcionalidad; a la desigualdad, no a la diferencia; a la explotación, no a la disidencia; a la indiferencia, no a la inconmensurabilidad; a la pura identidad cuantitativa que torna equivalentes e intercambiables a los seres, no a las singularidades irrepresentables —en el doble sentido del término—.

Es el alma de la democracia en tanto juego libre de singularidades irreductibles, abiertas a componerse en insólitas comunidades de diferentes (a producir la “comunidad de los sin comunidad”), conforme una lógica de la potencia inmanente a esa pluralidad en expansión alternativa a la trascendencia del Poder.

En tanto principio constitutivo de una potencia común, la igualdad no requiere de la impotencia de otros para su incremento sino, por el contrario, más se extiende cuanto más común. Activado por el principio de igualdad, un modo de vida democrático es aquel donde **cualquiera** habla, **cualquiera** hace uso de la palabra, **cualquiera** piensa, **cualquiera** actúa. Forma de vida colectiva en la cual los cuerpos encuentran condiciones materiales y sociales para el incremento de su poder de actuar, y las inteligencias para el desarrollo de su poder de pensar —es decir condiciones para la irrupción de subjetividades políticas—.

Contra el “discurso competente” que reserva la política a la clase dominante, democracia es la forma de sociedad en la que cualquiera (la insistencia en este pronombre indefinido tan enfatizado por Jacques Rancière no es descuido) puede hacer política, y en la que los referentes sociales surgen desde una raíz popular, emergentes de luchas sociales y de resistencias a la injusticia. Existe política en vez de únicamente dominación cuando cualquiera es sujeto activo de la vida en común y no solo las personas que tienen dinero, instrucción o linaje.

El odio a la igualdad es el obstáculo mayor de la democracia; su habilitación en el lenguaje y los signos del desprecio, la antesala de una sociedad hundida en la violencia.

Cuando los tiempos son inciertos, como lo es el nuestro en América Latina, una de las tareas políticas mayores es la de construir una **fraternidad** —tercera palabra del acervo revolucionario cuya evocación democrática revela una importante anacronía crítica— entre los movimientos sociales y las organizaciones del campo popular (que puede ser provisoriamente definido en base a lo dicho antes). Fraternidad es una forma de vínculo y de composición afectiva que no produce uniformidad, ni destituye diferencias, ni exige una renuncia de las identidades y las tradiciones en las que esas identidades se reconocen. Fraternidad es siempre “fraternidad entre”, unidad de los diferentes que no dejan de serlo por componer una convergencia política.

Si libertad e igualdad son ideas que trazan el horizonte de la acción política emancipatoria, fraternidad es lo que dota a esa acción de una imprescindible inscripción afectiva común, sin la cual sería

frágil, impotente e ineficaz. La expresión “fraternidad latinoamericana”, de fecunda deriva teórica desde el siglo XIX y por un momento vuelta realidad en el siglo XXI, es el reverso del racismo —en el sentido más extenso del término (como desprecio del otro)—, también él una forma de vínculo que hoy se propaga en América Latina en detrimento de las frágiles inclusiones obtenidas, y de las que faltan.

Concebida como sentimiento de apertura, fraternidad no procura reducir las intensidades de la política ni se propone disolverlas ingenuamente en una impostación de buenos modales, sino algo bien distinto: alojar los conflictos de intereses y los debates de ideas que atraviesan el campo popular en una trama de composición capaz de generar una potencia democrática compleja; orientada a transformar la dispersión autodestructiva —y destructiva de organizaciones compañeras o que podrían serlo— en un poder colectivo de disputar sentidos y proteger derechos de su destrucción.

No solo resistencia sino también disputa y emergencia de una sabiduría colectiva de la adversidad, arte de transitar el tiempo oscuro y acuñación de una lengua capaz de expresarlo en su sentido más oculto.

Libertad, igualdad y fraternidad —al igual que memoria, verdad y justicia— son palabras que se protegen entre sí y adquieren su significado pleno cada una por relación a las otras. La construcción de una fraternidad popular entre las distintas organizaciones acaso contribuya a revitalizar los combates por la igualdad y las libertades que el neoliberalismo denuesta, y acaso logre dotar a las luchas sociales con una afectividad —y por tanto con una efectividad— de la que los puros conceptos carecen.

El inagotable trabajo crítico de los conceptos realizado por las ciencias sociales y la filosofía se orienta a obtener una reducción de la violencia institucional que, aunque no vaya nunca a alcanzar su desaparición, permita concebir sociedades cada vez más democráticas. El terrorismo de Estado puede ser pensado como una forma extrema de violencia institucional; la violencia institucional como un terrorismo de Estado de baja intensidad. Existe entre ambos un *continuum*, por lo que el límite entre uno y otro no siempre es preciso, como tampoco lo son las transiciones entre ambos.

Todo Estado es violento —detenta el “monopolio de la violencia”—, pero no todo Estado es terrorista. Aunque ciertas tradiciones anarquistas vuelven irrelevante esta distinción, es muy importante preservarla. “Democratización” es la palabra que designa ese proceso sin término donde el trabajo intelectual se compone con las militancias y los movimientos sociales existentes para generar formas menos despiadadas y excluyentes —es decir más justas— de estar juntos y juntas.

El cuidado empírico de las ciencias sociales, su concentración en la comprensión de aspectos precisos de la existencia común, su interés por la vida de los otros en lo que esa vida tiene de más desatendido y dañado, se compone —o puede hacerlo— de una manera fecunda con la tarea más específicamente filosófica de inventar conceptos que permitan abrir el mundo —en este caso el mundo social—, y con esa composición procurar comprensiones más generales de los procesos en los que nos hallamos incurso, a la vez que el desarrollo de una capacidad de juzgar públicamente la singularidad de los acontecimientos y momentos históricos de los que somos contemporáneos.

Así concebida, la alianza entre los estudios empíricos y la invención de conceptos —que se conjuntan a su vez con el trabajo inmediatamente político en los territorios—, obtienen una potencia de comprensión que no se desentiende de la pregunta por el sentido. Lo que en este preciso momento entrega el pensamiento social así concebido es un aviso de incendio y una alerta democrática.

La pregunta que orienta la tarea política y teórica por venir puede ser formulada del siguiente modo: ¿cómo generar condiciones de producción de afectos comunes capaces de resistir la movilización de afectividades tristes y de odio? ¿Cuáles afectos acompañan las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, que el inconcluso anhelo ilustrado reserva todavía para una reactivación situada y renovada de sus contenidos?

Si bien el pensamiento de Spinoza es anterior a la filosofía política de la ilustración, acaso por ese destiempo mismo, la fecunda con su “anomalía” democrática cargada de novedades con las que pensar nuevas contiendas por el sentido de la vida en común, que la actual coyuntura de América Latina reserva al trabajo del pensamiento y de las prácticas sociales.

## Bibliografía

- Butler, Judith, (2010), *Marcos de guerra*, Paidós, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. "The desire to live. Spinoza's Ethics under pressure", en Victoria Khan y Daniela Coli (eds.), *Politics and the passions*, Princeton University Press, 2006, pp.111-130].
- Mariana de Gainza, "Perspectivismo y política", en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Octavo coloquio*, Brujas, Córdoba, 2012, p. 83).
- Edgardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, Katz, Buenos Aires, 2010).
- Arne Naess, *Spinoza and the deep ecology movement*, Eburon, Delft, 1993, p. 10.
- Marilena Chaui, "Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa)", en Leandro Konder; Gisálio Cerqueira Filho; Eurico de Lima Figueiredo (Org.), *Por qué Marx?*, Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda., 1983, p. 271.
- Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 341. Ibid., p. 338.
- Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Presses universitaires de France, Paris, 1985 [existe versión castellana, *Spinoza y la política*, traducción de César Marchesino, Prometeo, Buenos Aires, 2012].
- François Zourabichvili, "L'énigme de la multitude libre", en Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 69.
- Cecilia Abdo Ferez, "Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina", en *Utopía y praxis latinoamericana*, n° 66 (julio-septiembre de 2014), pp. 185-192.
- Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, pp. 79-80.
- Frédéric Lordon, *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, versión de Antonio Oviedo, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2018, pp. 228-232.
- Spinoza, *Ética*, versión de Vidal Peña, Madrid, Tecnos, 2007, p. 113.
- Jacques Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, traducción de Claudia Fagaburu, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2007.



## II. Liderazgo ético como ciudadanía virtuosa

*Gustavo Pereira<sup>1</sup>*

### Introducción

Las sociedades democráticas se reproducen a través de una serie de mecanismos simbólicos que permiten renovar, cuestionar o ajustar los compromisos que los ciudadanos asumen unos con otros, su relación con las instituciones y las expectativas que tienen con respecto al desempeño de los gobernantes. Estos mecanismos son vivificados por las evaluaciones normativas que se procesan y que nos permiten responder a preguntas tales como ¿cuál es la sociedad justa que queremos?, ¿qué rol deben cumplir quienes ocupan cargos públicos?, ¿cuál es la desigualdad inaceptable?, o ¿cuál es la versión de ciudadano que mejor nutre a la democracia?

Todas estas preguntas conducen a la necesidad de contar con un trasfondo de cultura democrática que oriente nuestros comportamientos y para estimular y promover ese trasfondo hay algunos medios que se desarrollarán en este trabajo, tales como narraciones o emociones, pero muy especialmente se hará énfasis en el comportamiento virtuoso. El comportamiento virtuoso será presentado como coincidente con lo que puede entenderse como un liderazgo ético en la vida pública, que tiene la característica de dinamizar la discusión pública a través de la introducción de disenso, y que constituyen comportamientos que llaman a emular.

El trabajo se divide en dos partes, en la primera de ellas se presentarán algunos elementos constitutivos de las sociedades democráticas, tales como los tipos de racionalidad que se ejercen en

<sup>1</sup> Filósofo por la Universidad de la República, Uruguay, y Doctor en Ética y Democracia por la Universitat de Valencia, España. Es profesor titular y Director del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Uruguay). Ha fundado y es co-responsable del grupo interdisciplinario de investigación "Ética, justicia y economía" en la Universidad de la República. Es autor de los libros *Medios, capacidades y justicia distributiva* (IIF-UNAM, 2004), *¿Condenados a la desigualdad extrema?* (Centro Lombardo Toledano, 2007), *Las voces de la igualdad* (Proteus, 2010), *Elements of a Critical Theory of Justice* (Palgrave-Macmillan, 2013), *El asedio a la imaginación* (Comares, 2018), *Imposed rationality and besieged imagination* (Springer, 2019) y editor junto con Adela Cortina de *Pobreza y libertad* (Tecnos, 2009).

nuestra vida práctica, los rasgos del supuesto de sujeto que se asume y pretende promover, esto es, la autonomía de reconocimiento recíproco, y el concepto de eticidad democrática como cultura de trasfondo de las democracias. En una segunda parte se tratarán los elementos que se proponen como dinamizadores de la eticidad democrática: narraciones, emociones y comportamiento virtuoso. Estos elementos constituyen un trasfondo propicio para el liderazgo ético, en tanto articulador de vida democrática de las sociedades contemporáneas.

## A. Las bases de las sociedades democráticas

Las sociedades democráticas se organizan a partir de un conjunto de elementos básicos que son determinantes para su buen funcionamiento. Dentro de esos elementos a continuación se presentarán tres que son considerados fundamentales, y el primero de ellos es la forma en que se suele orientar la acción. Probablemente este elemento es el más básico de todos ya que refiere a la acción humana en contextos mediados por la libertad. En estos contextos orientamos nuestra acción de diferente forma dependiendo de cuál es el objeto de la misma.

A su vez, la orientación de la acción se hace a través de relaciones que entablamos con otros, por lo que la autonomía que surge de los procesos de constitución de la identidad será una autonomía relacional, en particular una autonomía de reconocimiento recíproco, ya que las relaciones en las que se basa la adquisición de nuestra identidad son de reconocimiento. Este es el segundo elemento a desarrollar. Por último, el ejercicio de la autonomía de reconocimiento recíproco requiere de un trasfondo adecuado que será presentado como una cultura democrática que conjuga la costumbre con la posibilidad de crítica; este trasfondo que se denominará eticidad democrática y es el tercer elemento a presentar.

### 1. Racionalidad práctica y orientación de la acción

La racionalidad práctica puede presentarse, en forma general y primaria, como las regularidades que suelen seguirse en el ejercicio de nuestras capacidades a la hora de orientar nuestra acción en un contexto práctico específico. El contexto es determinante de la forma en que la acción es llevada adelante, porque dependiendo de lo que sea necesario para intervenir en él es que se actuará de una forma u otra. Para poner un ejemplo muy básico, nuestra acción se orienta en forma distinta si tenemos que reparar un grifo de la casa, a si tenemos que decidir qué estudios universitarios queremos seguir o si tenemos que actuar en conformidad con una norma moral.

En estos tipos de acción entran en juego diferentes capacidades cognitivas, al igual que la relación que entablamos con otros, y en la vida de las sociedades democráticas la forma en que sea concebida la acción racional influirá en cómo se diseñan las instituciones, qué incentivos deben proveerse o cuáles comportamientos deben desestimularse o penalizarse. En esto reside la importancia que tiene la racionalidad práctica para la vida social, especialmente en cómo entendemos que debemos actuar en relación con otros, y en consecuencia cómo deberían las instituciones estimular o inhibir ciertos comportamientos a través de sus intervenciones por medio de las políticas públicas.

Una primera forma que tenemos de orientar el comportamiento puede articularse a partir de la idea de egoísmo racional, que ha tenido una significativa influencia y puede remitirse a Hobbes y la búsqueda del consenso político. Para lograr esto último se les asegura a todos los ciudadanos iguales libertades independientemente de sus convicciones religiosas, raza, o concepción del bien, y esto se realiza suponiendo un sujeto autointeresado, maximizador de su bienestar personal, por lo que la guía de su conducta será la optimización de medios a fines dados. Bajo esta perspectiva la razón práctica es reducida a razón estratégica.

El caso del contrato social como procedimiento ejemplifica la forma en que los sujetos autointeresados alcanzan un consenso básico que responde a sus deseos y preferencias, este acuerdo es el resultado de la optimización de la persecución de sus fines en términos de ventaja personal. El problema tradicional que

esta justificación de la vida en sociedad acarrea es el de la obligatoriedad de las normas, que es puesto de manifiesto a través del caso del *free-rider*, que consiste en que un agente se beneficia del hecho de que los demás cumplan con las reglas, mientras él no.

Esto se sustenta en que si lo único que motiva a los individuos es la maximización de la propia ventaja, entonces lo más racional será violar las reglas mientras los otros las cumplen; por ejemplo, si todos pagan impuestos para que funcionen los servicios sociales y con eso alguien tiene asegurado su sistema de salud, entonces podría llegar a pensar que lo más racional para aumentar su ventaja sería seguir beneficiándose de los servicios sociales que otros pagan y evadir pagar sus impuestos.

Esto incrementaría su beneficio, pero el problema que acarrea es que la generalización de esta pauta de razonamiento es destructiva de las instituciones, ya que si todos actúan de la misma forma no habrá financiamiento para ellas. En definitiva, esta forma de entender la acción racional basada en la ventaja individual no es la más ventajosa, ya que a la larga termina perdiendo el individuo, las instituciones y toda la sociedad.

Cuando esto se traslada a la vida ciudadana, esta idea de que nuestro comportamiento se orienta exclusivamente por la búsqueda de nuestro propio interés y ventaja genera una escisión entre la esfera pública y la privada, que opera como condición de posibilidad, reproducción y estímulo de una ciudadanía pasiva, de instituciones anémicas y de sociedades democráticas débiles<sup>2</sup>.

Lo que ante esta perspectiva se ha señalado es que si bien este supuesto de racionalidad puede explicar algunos aspectos de la vida de las personas, es extremadamente limitado para dar cuenta de cómo los individuos orientan su acción y se comportan en la vida social. Tal como ha indicado John Rawls, un supuesto como éste culminaría con la disolución de la persona como alguien que lleva una vida que es expresión de una cierta concepción del bien, para reducirla a la noción de *persona vacía*, es decir, alguien que solamente es concebido en función de sus capacidades para la satisfacción<sup>3</sup>.

En franca oposición a esta forma de entender la racionalidad y el comportamiento humano en sociedad se encuentran las teorías que coinciden en que el sujeto no puede ser entendido exclusivamente como un optimizador del bienestar personal. Quienes defienden esta perspectiva sostienen que el sujeto se encuentra dotado no solamente de una razón calculadora, sino también de una razón legisladora que opera tanto en el ámbito de la libertad interna, que es el espacio de lo moral, como en el ámbito de la libertad externa, que es el espacio de lo jurídico-político<sup>4</sup>.

Esta forma de entender a la racionalidad práctica que le otorga un rol central a la autonomía del sujeto articula una serie de concepciones que toman distancia de los parámetros egoístas racionales, asumiendo una visión más comprehensiva que tiene como rasgo distintivo la consideración de una dimensión moral que es irreductible a la lógica del bienestar personal y la propia ventaja.

Previo a considerar el rol que juega la autonomía en la explicación de la vida de las sociedades democráticas es preciso indicar que el comportamiento racional además de ser guiado por la búsqueda de la propia ventaja, también lo es por la satisfacción o el dolor que nos genera el que experimentan otros. De acuerdo con esta lógica de comportamiento racional, la acción va a estar orientada por la consideración del otro, pero teniendo como última motivación el incremento del bienestar personal que acciones de este tipo producen, por lo que en última instancia es un comportamiento egoísta.

En Kant, este tipo de acción se encuentra orientado por la búsqueda de la felicidad, que está dirigida a la realización del propio provecho duradero. En este caso si bien se sigue operando bajo la

<sup>2</sup> Cfr. Benjamin Barber, *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, New York, Norton, 2007.

<sup>3</sup> Sen, Rawls y Dworkin coinciden en este supuesto del sujeto y es de ahí que derivan sus críticas más significativas. Cfr. Ronald Dworkin, "Comment on Narveson", *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, n° 1, 1983, pp. 24-40, p. 29; John Rawls, "Unidad social y bienes primarios", en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 187-211, pp. 205-208; Amartya Sen, "El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias John Dewey de 1984", en *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 39-108, pp. 64-66.

<sup>4</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Königsberg, 1797. Traducción castellana, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.

misma lógica de buscar los mejores medios para nuestra propia ventaja, la búsqueda del provecho a largo plazo que constituye la felicidad conduce a realizar una consideración del otro que no se da bajo la primera perspectiva<sup>5</sup>.

Entonces, esto que según Kant es lo distintivo de los comportamientos prudentiales, es una forma de racionalidad práctica que puede contribuir al desarrollo de las instituciones y de la vida democrática; esto es así porque al buscar el beneficio a largo plazo los individuos serían capaces de identificarse con aquello que hace mejores a las democracias y actuarían en conformidad con lo que contribuye a ello, como por ejemplo, los comportamientos ciudadanos virtuosos basados en la solidaridad y la participación activa. Esto requiere que los ciudadanos puedan ver las ventajas de esos comportamientos, pero ese es otro tema que no tiene que ver con la racionalidad práctica, sino con cómo es procesada la información en la sociedad.

Una forma de la acción racional diferente a los **comportamientos egoístas** y a las **acciones prudentiales** es aquella que a diferencia de estas rompe la relación entre la elección personal y el bienestar<sup>6</sup>. Este tipo de acciones son aquellas en las que **alguien actúa por deber**, por lo tanto lo distintivo de este tipo de comportamiento es que la acción no es elegida para evitar el propio dolor provocado porque otro fuese afectado por nuestra acción, sino que lo es por el deber mismo<sup>7</sup>. Bajo esta perspectiva el otro siempre es considerado como un fin y nunca solamente como un medio; un fin que no tiene valor relativo o precio, sino que es un fin en sí mismo, que tiene valor interno, es decir, dignidad<sup>8</sup>. La forma que tenemos de entender los derechos humanos deriva de esta idea de que existen formas de tratamiento que emergen de nuestra condición de fines en sí mismos que justifica la exigibilidad de protecciones y garantías para llevar adelante nuestro plan vital.

Estas tres perspectivas que orientan la acción humana y articulan la racionalidad práctica permiten constatar que el sujeto en su comportamiento no solamente se encuentra limitado al cálculo individual, sino que, en tanto racional, comprende que quienes comparten cargas también deben compartir beneficios, introduciendo, junto a la racionalidad del egoísmo, la razonabilidad de la cooperación<sup>9</sup>.

La racionalidad práctica está presente en la forma en que los objetivos e intereses se adoptan y se les da prioridad, y también en la forma en que se eligen los medios para alcanzar tales objetivos. Sin embargo, esto no supone ignorar que dentro del alcance de lo racional los agentes puedan perseguir fines que no vayan directamente en su beneficio, admitiendo la posibilidad de albergar intereses que tengan que ver con otras personas, así como compromisos con la comunidad. A la vez, es posible que los individuos independientemente de su propio beneficio asuman compromisos con la cooperación equitativa, realizada en términos que otros, en tanto iguales, puedan aceptar<sup>10</sup>.

Esta forma de entender la racionalidad práctica en tres dimensiones también incorpora a las relaciones que entablamos con otros, que son quienes pautan cómo es que se ajustará nuestra conducta en busca de la felicidad o el bienestar a mediano y largo plazo, y también muy especialmente con quienes se definirán los términos de la cooperación social. La racionalidad práctica es por tanto multidimensional y relacional, y ambos rasgos se manifiestan en nuestras prácticas sociales donde se da la presencia de los diferentes tipos de racionalidad en las relaciones que entablamos. Estas relaciones definen cuáles expectativas tenemos, la forma que tenemos de autocomprendernos, de relacionarnos con otros, y también la forma en que evaluamos las instituciones e intervenimos en su diseño.

En las prácticas sociales si bien conviven los tres tipos de racionalidad mencionados hay uno que dependiendo de lo que se esté procesando es el dominante. Por ejemplo, a la hora de discutir cuestiones

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 66-68.

<sup>6</sup> Cfr. Amartya Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, n° 4, 1977, pp. 317-344.

<sup>7</sup> Cfr. A. Sen, "Rational fools", p. 90 y ss, *Rationality and Freedom*, pp. 214-215.

<sup>8</sup> Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 84, 92-93.

<sup>9</sup> Cfr. J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1988, pp. 79-85.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibid.*, 81-82.

de justicia social la faceta del compromiso tiene un rol articulador, mientras que si simplemente estamos haciendo la compra en el supermercado la faceta articulada en la propia ventaja es la dominante.

Sin embargo, también es perfectamente posible que a la hora de realizar la compra pensemos en las formas de explotación que subyacen a la producción de algunos productos y que decidamos a partir de ello, en ese caso la faceta dominante sería la moral. O que a la hora de discutir cuestiones de justicia social pese también nuestro bienestar a la hora de tomar algunas decisiones.

En definitiva, la complejidad social nos va a ir indicando en cada escenario cuál es el tipo de racionalidad dominante, pero lo que en todos los casos va a suceder es que tendremos diferentes formas de ejercer nuestra racionalidad práctica dependiendo del contexto en el que nos desempeñemos.

Este ejercicio de la racionalidad práctica es lo que nos distingue como sujetos autónomos, es decir, sujetos capaces de orientar libre y reflexivamente su propia vida, y que también pueden actuar en conformidad con los imperativos morales. Esta idea de autonomía la veremos a continuación especialmente en una forma de entenderla a partir de las relaciones que entablamos con otros y que denomino autonomía de reconocimiento recíproco.

## 2. Autonomía de reconocimiento recíproco

### a) Autodeterminación e intersubjetividad

La autonomía, entendida como la **capacidad para determinar nuestro comportamiento en forma libre y deliberada**, se ha convertido a tal extremo en parte de nuestra forma de entendernos como agentes, que puede afirmarse que opera como criterio normativo irrefragable a la hora de juzgar la acción humana en los distintos espacios sociales en los que se ejerce. Esto significa que, independientemente de la particularidad de la práctica en la que alguien se desempeña y relaciona con otros, tenemos expectativas de que las acciones que llevan adelante los sujetos sean en conformidad con reglas compartidas y adoptadas en forma libre y deliberada.

Sin embargo, esta formulación básica de la autonomía puede ser interpretada de diferentes formas, y en virtud de ello tiene diferentes posibles conceptualizaciones. Uno de los rasgos que afecta la forma en que es entendida es cuán relevante son las relaciones que entablamos con otros, ya que, si bien nadie puede negar la relacionalidad que media nuestra vida social, la importancia que se le otorga a ello hace variar el alcance que tiene la autonomía.

La versión kantiana, que es la fundacional del concepto, está centrada en el sujeto porque el proceso de adoptar y rechazar principios es realizado por el agente sin que otros tengan participación en ello. Esta formulación, ha sido criticada porque en ese proceso no todos los posibles afectados toman parte del proceso que valida normas y los termina afectando.

Esto ha sido transformado a partir de la discusión contemporánea, y como resultado **se ha trasladado el centro de la validación de las pretensiones normativas de los agentes desde un sujeto a una práctica intersubjetiva**. Esto ha hecho que el procedimiento se descentre, estableciéndose como la garantía última a los propios afectados que serán quienes validen o no una máxima. Para **esto lo central será el intercambio de argumentos** que se realiza para justificar que una norma es la correcta<sup>21</sup>.

De esta forma se introduce con una fuerza significativa la intersubjetividad como elemento determinante del comportamiento autónomo de los sujetos, de tal manera que se da la confluencia de subjetividad e intersubjetividad. A partir de esto la autodeterminación, entendida como la capacidad para actuar libremente en concordancia con leyes que los agentes se autoimponen, se alcanza a través de las relaciones que entablamos con otros.

<sup>21</sup> Sin duda la ética del discurso ha sido la ética relacional de mayor influencia en el siglo pasado y en lo que va de este. Cfr. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, pp. 85-86; Karl-Otto Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en *Estudios éticos*, Barcelona Alfa, 1986, pp. 105-173, pp. 159-161.

Dentro de estas relaciones, las de reconocimiento recíproco son especialmente relevantes, ya que a través de ellas es que las razones que alguien presenta para respaldar sus posiciones están mediadas por las razones de los otros que reconocen al agente, y son a su vez reconocidos por éste. En este proceso la perspectiva de un agente es enriquecida por el acceso a las creencias y valores de los otros, que operan como una fuente de nuevos y diferentes puntos de vista que cumplen con la función de ampliar la perspectiva del agente y también operan como una exigencia para presentar mejores razones.

En estos casos, el intercambio de argumentos siempre dispara procesos reflexivos que transforman nuestras creencias en razones, cambian o refuerzan nuestras creencias y modifican o refuerzan nuestra autocomprensión<sup>12</sup>. Cabe aclarar que la reflexión de los agentes no necesariamente lleva a la transformación de sus posiciones, sino a un examen deliberado de las mismas que puede modificarlas, reforzarlas o reconfigurarlas. Debido a este fuerte componente reflexivo, la autonomía no puede ser formulada como la capacidad de actuar a partir de preferencias, en la cual la acción es expresada como mera independencia, sino como la capacidad de actuar en forma libre, reflexiva y racional<sup>13</sup>.

El rasgo interpersonal que distingue a esta forma de entender la autonomía la hace converger con la influencia que tienen los procesos de socialización sobre los individuos, de tal manera que un agente adquiere sus competencias a través de relaciones que entabla con otros. Dentro de estas relaciones, como ya se señaló, las de reconocimiento recíproco tienen una importancia casi excluyente para el logro de la autonomía.

Por reconocimiento, o más precisamente por reconocimiento recíproco, debe entenderse la relación interpersonal en la que las expectativas normativas de un individuo son consideradas por otro, que a la vez es relevante y reconocido por el primer agente como capaz de otorgar reconocimiento<sup>14</sup>.

La interacción social entendida en términos de reconocimiento se manifiesta especialmente a través de los procesos en que se ofrecen y aceptan razones, que median a través de la justificación interpersonal las distintas instancias que dan cuenta de las demandas de los sujetos. En su formulación mínima esta relación es lograda entre dos personas, pero en la vida social quienes otorgan y reciben reconocimiento pueden ser actores sociales, tales como las instituciones del Estado o diferentes tipos de asociaciones que reconocen a sus miembros.

En estos casos puede afirmarse que se da una relación de reconocimiento entre individuos y actores colectivos, que queda de manifiesto, por ejemplo, cuando una persona es reconocida por el Estado al otorgársele su ciudadanía o cuando algún tipo de desventaja que sufre es compensada por una política social; en contrapartida, esta persona reconoce al Estado a través de acciones que legitiman una sociedad democrática.

Esto implica que las relaciones de reconocimiento adquieren una complejidad tal que se va sedimentando históricamente y las lleva a encarnarse en diferentes instituciones sociales, que son la forma que tenemos de asegurarnos mutuamente tanto la durabilidad en el tiempo, como la protección de las relaciones que nos permiten lograr los requisitos mínimos para contar con una identidad no dañada, al igual que alcanzar las competencias que nos permiten desempeñarnos como sujetos autónomos.

## b) Autorrelaciones prácticas

En particular, la importancia que tiene el reconocimiento para la autonomía es que los participantes en tales relaciones adquieren progresivamente suficiente confianza en sí mismos como para ser agentes efectivos en la vida de la sociedad. Esto último constituye lo que dentro de la tradición hegeliana es denominado como autorrelaciones prácticas, y las mismas ofician como precondiciones para que alguien pueda participar exitosamente en la vida de la sociedad como un agente<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> En estos rasgos y los que continúan presentándose más adelante encuentro una coincidencia programática con la posición de Andrea Westlund, quien desde un debate convergente llega a similares posiciones. Cfr. Andrea C. Westlund, "Rethinking Relational Autonomy", *Hypatia*, vol. 24, n° 4, 2009, pp. 26-49, pp. 34-36.

<sup>13</sup> Cfr. Onora O'Neill *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 29-49.

<sup>14</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp.115-120; Charles Taylor, "La política del reconocimiento", en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 283-334, 302-304; Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica Grijalbo Mondadori, 1997, pp. 45-48.

<sup>15</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, pp. 157-159.

Una autorrelación práctica es la capacidad de asegurar reflexivamente las competencias de un sujeto; **estas competencias** son formas de autopercepción que se adquieren en las relaciones de reconocimiento recíproco que se establecen. No son “puras creencias sobre nosotros ni estados emocionales, sino que son propiedades emergentes de un proceso dinámico en el que los individuos llegan a experimentarse a sí mismos como teniendo cierto status, siendo un objeto de preocupación, un agente responsable, un contribuyente valorado a proyectos compartidos (...)”<sup>16</sup>.

Tales competencias son formas de autopercepción o de autoconciencia que surgen de las relaciones de reconocimiento recíproco que se entablan en la vida social, de tal manera que en dichas relaciones la confianza que obtenemos de nuestros compañeros de interacción determina nuestra confianza en nosotros mismos, al igual que el respeto que otros nos brindan es crucial para asegurar nuestro autorrespeto, y la estima que nos es otorgada por otros lo es para nuestra autoestima<sup>17</sup>.

Para el modelo de reconocimiento de Honneth, que es en quien me baso, el **autorrespeto** se adquiere en las relaciones en las que la dignidad personal es universalmente respetada y que se encuentran institucionalizadas en el corpus legal de una sociedad. Puede ser concebida como la autopercepción de un individuo en tanto un participante libre e igual en los procesos de toma de decisiones, deliberación y manifestación de reclamos.

La **autoconfianza** consiste en la forma de confianza más básica que un sujeto puede tener y es adquirida en relaciones íntimas tales como las que se dan entre madre e hijo, parejas o amigos. Éstas son relaciones mediadas por el amor y el afecto, y le permiten adquirir a los individuos confianza en su propio cuerpo en tanto sujetos necesitados a quienes debe proveérsele las garantías de la integridad física.

La autorrelación práctica de la **autoestima** es el resultado del valor que los otros atribuyen a nuestras contribuciones a la sociedad, y depende de la red simbólica de valores compartidos, en virtud de la cual cada miembro de la comunidad es reconocido como valioso. Sin el sentimiento de que lo que hacemos es significativo se vuelve muy difícil llevar adelante nuestra propia vida; sería simplemente un sinsentido perseguir fines que no son considerados como significativos en las relaciones que establecemos con otros<sup>18</sup>.

La condición de autonomía de un sujeto requiere de un desarrollo mínimo de estas autorrelaciones prácticas, ya que si esto no se logra, difícilmente alguien pueda albergar un plan vital con autenticidad y examinarlo reflexivamente. Las autorrelaciones prácticas, en la medida en que tengan un desarrollo mínimo, le otorgan suficiente confianza al individuo como para que se conciba a sí mismo como capaz de llevar adelante diferentes posibles cursos de acción, y esto amplía su conjunto de oportunidades viables.

### c) Aprendizaje, estímulo y protección

La autonomía de reconocimiento recíproco, como ya se indicó, es constituida y ejercida a través de una práctica intersubjetiva en la que los sujetos interactúan y, a su vez, esa interacción bajo ciertas condiciones es la que genera un desarrollo mínimo de las autorrelaciones prácticas que otorgan la necesaria seguridad para relacionarse con otros exitosamente. Por lo tanto, es necesario que esas condiciones propicias sean aseguradas o protegidas a través de las instituciones, que ofician como instancias de estímulo y protección al ejercicio de la autonomía<sup>19</sup>.

Las prácticas institucionalizadas son los contextos en donde el agente aprende a ser autónomo, adquiriendo progresivamente las reglas que pautan cómo y cuándo realizar un reclamo, en qué términos realizar demandas, en qué circunstancias exigir justificaciones a posiciones con las que disiente, y también en qué circunstancias es necesario justificar sus comportamientos. La institucionalización de la práctica

<sup>16</sup> Joel Anderson y Axel Honneth, “Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice”, en John Christman and Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 127-149, p. 131.

<sup>17</sup> Cfr. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, capt. 5.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>19</sup> Esta idea está presente en lo que Agustín Reyes, siguiendo el trabajo de Andy Clark y Joel Anderson, denomina como “autonomía andamiada”. Cfr. Agustín Reyes, “El análisis ético de las políticas públicas y la autonomía relacional andamiada” en Correa, M. y Montoya, J. (eds.), *Ética aplicada. Perspectivas desde Latinoamérica*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2018, (en prensa).

de la autonomía permite la adquisición de esta especie de protocolización de su ejercicio, que hace que los compañeros de interacción de un individuo lo reconozcan en ejercicio de la autonomía y en virtud de ello continúen con la interacción característica de la práctica de la que se trate.

Esta idea de adquisición de las competencias para la autonomía puede ilustrarse a través del proceso de aprendizaje a que son sometidos los niños, quienes al realizar reclamos a través de una rabieta son progresivamente corregidos a lo largo de su vida y por su paso por diferentes instituciones, hasta que adquieren la capacidad de hacer un reclamo fundado en razones, aceptable para los otros y sujeto a justificación.

Este es el proceso de adquisición de competencias para el ejercicio de la autonomía que es asegurable a través de las instituciones, pero además de articular este proceso de aprendizaje, las instituciones ofician o pueden oficiar de estímulo para el desempeño autónomo. Esto puede verse en regulaciones que colocan al individuo ante situaciones en las que delibera, justifica, intercambia razones y decide sobre su destino y sobre el de los otros con quienes comparte su vida práctica.

El diseño de procesos de toma de decisiones o de participación en la vida en común que “fuerzan” a los individuos a ejercer su autonomía, ejemplifican esa función de las instituciones. Diseños institucionales como los presupuestos participativos, o el cogobierno en organismos públicos y privados, pueden llegar a tener estos efectos. Siguiendo a la tradición republicana en su defensa de la función creadora de libertad que tiene la ley, podría afirmarse que la ley y las instituciones también crean la autonomía<sup>20</sup>.

Por último, además de operar como instancias de adquisición y estímulo del ejercicio de la autonomía, las instituciones cumplen con la función de protección ante posibles circunstancias que pueden llegar a socavarla. Tanto la protección contra injerencias externas, como la protección social constituyen instancias que pretenden asegurar condiciones mínimas suficientes para el ejercicio de la autonomía, y que son objetivables, por ejemplo, en protección policial, jurídica y también en medios materiales que permitan superar circunstancias de pobreza o exclusión social de los individuos.

En resumen, la institucionalización de las prácticas mediadas por relaciones de reconocimiento recíproco en las que se ejerce la autonomía tiene por lo menos tres aspectos que se orientan al objetivo de asegurar su ejercicio en los mejores términos; ellos son el **aprendizaje** de las competencias y desarrollo de capacidades para que el individuo actúe en forma autónoma, el **estímulo** a través de los diseños institucionales para que los individuos en su vida práctica se desempeñen autónomamente, y la **protección** para el ejercicio de la autonomía frente a circunstancias que puedan socavar, bloquear o disminuir el potencial ejercicio de la autonomía.

#### d) Progresividad y vulnerabilidad

Esta forma de entender la autonomía en términos de práctica institucionalizada e institucionalizable introduce dos elementos que operan como supuestos para su conceptualización, y ellos son la progresiva adquisición de la autonomía por parte de los sujetos y su siempre presente vulnerabilidad. Ambos elementos, progresividad en la adquisición y vulnerabilidad, se manifiestan en el ejercicio de la autonomía, ya que en la práctica que compartimos con otros individuos, no solamente actuamos autónomamente, sino que también la atribuimos a otros, y en ese proceso de atribución es posible reconocer que algunos comportamientos de nuestros compañeros de interacción difícilmente pueden calificar como propios de un sujeto autónomo.

La adquisición progresiva de la autonomía es consecuencia de la relacionalidad que la posibilita, ya que a medida que un individuo a lo largo de su vida participa en diferentes contextos relacionales, adquiere competencias que hacen posible que en algún momento de su desarrollo individual se comporte como un agente autónomo. Si tales contextos relacionales le son adversos, entonces las capacidades y competencias que alguien debería adquirir son puestas en entredicho y es posible que no logre desempeñarse como un sujeto autónomo.

<sup>20</sup> Cfr. Chaim Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

Las autorrelaciones prácticas que un individuo progresivamente adquiere y que lo dotan de suficiente confianza, respeto y estima le permiten autoperibirse como alguien amado, digno de respeto y de estima social, y esto deja a su disposición la anticipación de un conjunto lo suficientemente amplio de posibles cursos de acción para la realización de sus planes vitales.

Esta anticipación es severamente afectada si los contextos relaciones en los que se desarrolla un individuo le retacean, por ejemplo, la seguridad que adquiere como un ser necesitado a través de las relaciones íntimas, siendo probablemente la violencia intrafamiliar y la tortura los ejemplos que mejor ilustran este caso. También las situaciones de exclusión social provocan una adquisición deficitaria del respeto de sí mismo como alguien con igual dignidad, al igual que las situaciones en las que es menospreciada la capacidad de contribuir a la vida de la sociedad especificada en los talentos y habilidades adquiridas y desarrolladas por los individuos<sup>21</sup>.

En un contexto de violencia intrafamiliar, en situaciones de exclusión social o en entornos en los que son menospreciadas las capacidades y habilidades de un individuo, es altamente problemático construir una imagen de sí mismo y de la relación con el entorno que vaya más allá del cerco que establecen las circunstancias.

Como estas circunstancias no tienen un poder absoluto sobre el destino de las personas, es que es posible que sean superadas, reconstruyendo la seguridad que alguien tiene de sí mismo y de lo que quiere ser. Además de esto, esa imagen positiva que se puede llegar a tener de sí mismo incide y refuerza la adquisición y mantenimiento de las autorrelaciones prácticas de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

Esto último es especialmente notorio en muchos contextos sociales signados por la pobreza, la explotación y la dominación, en los que los individuos con el objetivo de asegurar algunos bienes básicos incrementan la coordinación y las relaciones interpersonales, de tal manera que se genera un entorno que propicia el desarrollo de las autorrelaciones prácticas.

Además de los diferentes casos de la historia de los movimientos sociales que ejemplifican este aspecto, Frances Stewart presenta el caso particular de un grupo de trabajadoras sexuales en Calcuta, quienes como consecuencia de las relaciones interpersonales que generaron con el objetivo de mejorar sus condiciones de bienestar, incrementaron notoriamente su autorrespeto<sup>22</sup>. Por supuesto que si bien el desarrollo de las autorrelaciones prácticas puede darse bajo este tipo de circunstancias, son las condiciones de justicia el mejor trasfondo para ello, y por tal razón dicho desarrollo de las autorrelaciones prácticas ofician como un fuerte indicador de la justicia de la sociedad, debiéndose garantizarlas en forma mínima para que los individuos puedan ser agentes competentes<sup>23</sup>.

Esta forma de entender a la autonomía y su mejor forma de realizarla y protegerla requiere de un trasfondo de creencias y valores que, al conformar una cultura democrática o más precisamente una eticidad democrática, estimule los comportamientos que contribuyen al logro de la autonomía.

### **3. Eticidad democrática: la cultura de trasfondo de las sociedades democráticas**

Esta versión de la autonomía no es compatible con todas las formas de entender la democracia, sino que oficia como un criterio normativo que demarca entre aquellas concepciones de la democracia que la suponen y las que no. Por lo tanto, el asumir la autonomía de reconocimiento recíproco implica el excluir las formas de entender la democracia que están basadas en el egoísmo racional que asocia la vida política a la de agentes de un mercado, donde la ciudadanía es equiparada al consumidor y los partidos políticos a empresas que compiten por su voto.

<sup>21</sup> Cfr. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, pp. 162-164.

<sup>22</sup> Frances Stewart, "Groups and Capabilities", *Journal of Human Development*, vol. 6, n° 2, 2005, pp. 185-204, pp. 187-188.

<sup>23</sup> Cfr. Gustavo Pereira, *Elements of a Critical Theory of Justice*, Basingstoke, Palgrave-Macmillan, 2013, pp. 115-120.

Para estas concepciones de la democracia los ciudadanos expresan sus preferencias, que son aporéticas, a través del proceso político, y los partidos se beneficiarán de un caudal de votos acorde con cuán acertada sea su interpretación de tales preferencias. Desde esas perspectivas, la construcción colectiva del juicio político es irrelevante, por lo que la deliberación no ocupa un rol central<sup>24</sup>.

Algo muy diferente es lo que sucede con la forma de entender la democracia que emerge de la autonomía de reconocimiento recíproco, ya que los ciudadanos son entendidos como seres reflexivos que tienen la intención y la capacidad de construir públicamente el juicio político. Esto se logra a través del intercambio de razones, y este proceso tiene un valor epistémico ya que las posiciones de los otros hacen que nuestras perspectivas se coloquen en una mejor posición, iluminan y nos “fuerzan” a formular de la mejor forma posible nuestras posiciones, contribuyendo de esta forma a la construcción de una perspectiva que refleja el interés general<sup>25</sup>.

Las concepciones de democracia convergentes con la autonomía de reconocimiento recíproco requieren de una cultura democrática para su reproducción, es decir, una forma de entendernos a nosotros mismos, a las relaciones que entablamos con otros y que nos permiten identificarnos con cierto tipo de creencias y valores acotada al espacio de la política y la ciudadanía<sup>26</sup>. Los ciudadanos construyen una narración que genera sentimientos de pertenencia y les permite identificarse con la historia de su comunidad política y de su proyección al futuro<sup>27</sup>.

A su vez, esta cultura democrática oficia de trasfondo a la forma en que zanjamos nuestras disputas y conflictos en la toma de decisiones colectivas sobre cómo debería ser realizado el interés común que compartimos como ciudadanos, y muy especialmente cómo deberían regularse las instituciones sociales a través de las que nos otorgamos derechos y deberes, y cargas y beneficios resultantes de la cooperación social<sup>28</sup>.

A esta forma de autocomprensión ciudadana y al trasfondo de creencias y valores que hacen posible el ejercicio de la condición de ciudadanía la denomino, siguiendo a Albrecht Wellmer, eticidad democrática<sup>29</sup>. En especial la eticidad democrática refiere al trasfondo que permite la efectiva realización de los derechos fundamentales a través de la participación pública, sin esto los “los sujetos jurídicos privados no podrán ni siquiera gozar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana no logran ver con claridad los intereses y los criterios justificados y si no llegan a ponerse de acuerdo sobre los aspectos relevantes bajo los cuales lo igual ha de tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual”<sup>30</sup>.

Esta instancia de constitución de la opinión pública requiere de un trasfondo compartido de valores y creencias, a través del cual las sociedades democráticas articulan sus dinámicas de reproducción y transformación. La eticidad democrática es parte de la sociedad civil, en particular es la dimensión cultural que subyace a las instituciones que la constituyen. Por lo tanto la sociedad civil estaría integrada por una dimensión institucional y una cultural<sup>31</sup>, siendo la eticidad democrática equiparable a esa dimensión cultural.

<sup>24</sup> Cfr. Jon Elster, “The Market and the Forum”, en James Bohman y William Rehg (Eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, pp. 3-33; Philip Pettit, “Liberalismo y republicanism”, en José Luis Martí, Roberto Gargarella y Félix Ovejero, *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 115-136.

<sup>25</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998; James Bohman, “Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources and Opportunities”, en James Bohman y William Rehg (Eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, pp. 321-348.

<sup>26</sup> Cfr. Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 328-332.; Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 42-46.

<sup>27</sup> Cfr. Iris M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 100.

<sup>28</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979, p. 18.

<sup>29</sup> Cfr. Albrecht Wellmer, “Condiciones de una cultura democrática”, en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 1993, pp. 77-101.

<sup>30</sup> Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 194.

<sup>31</sup> Cfr. Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, 2000, pp. 481-482.

Esta cultura que constituye la eticidad democrática está sujeta a posibles modificaciones, ajustes y reconfiguraciones históricas que ofician como indicadores de cómo los miembros de una sociedad se entienden a sí mismos, a los otros y a las relaciones que entablan con ellos. A su vez, también constituye el espacio de reflexión para el procesamiento de fines colectivos y del ajuste del horizonte emancipatorio que tienen las sociedades democráticas.

A partir de este marco es que interpretamos y ajustamos la idea de igualdad, la de libertad y la de respeto y consideración, por lo que dependiendo de cómo esté estructurada y desarrollada la eticidad democrática de una sociedad es que tendremos diferentes formas de interpretar y aplicar los valores constitutivos de las democracias.

Una eticidad democrática en tanto que manifiesta las estructuras pluralistas de las sociedades democráticas debe cumplir con las condiciones de reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y libertad de salida. La reciprocidad igualitaria significa que los miembros de las minorías no vean restringidos sus derechos civiles, políticos, económicos y sociales.

La autoadscripción voluntaria implica que las personas tengan las formas más amplias de autoadscripción y autoidentificación, y por último a través de la libertad de salida una persona puede salir del grupo al que se encuentre adscripta<sup>32</sup>. A partir de estas restricciones es posible, entonces, que las autocomprensiones que aseguran la pertenencia de individuos a grupos sociales y que conforman la eticidad democrática, tengan un rol crítico-emancipatorio a través de su incidencia en la transformación de normas sociales opresivas y reproductivas de roles sociales que vulneren lo requerido por el reconocimiento debido.

La ética, a través de la convicción, tiene un rol central a cumplir en ello, especialmente a partir del concepto de **recursos morales**. Este concepto, presentado entre otros por Dasgupta, Offe y Preuss, Cohen y Arato y Hirschman, es sintetizado por García-Marzá<sup>33</sup> como “todas aquellas disposiciones y capacidades que nos conducen al entendimiento mutuo, al diálogo y al acuerdo como mecanismos básicos para la satisfacción de intereses y para la resolución consensual de los conflictos de acción”<sup>34</sup>. Como puede verse en esta definición, los recursos morales consisten en valores y capacidades a transmitir, pero que nada tienen que ver con una idea sustantiva de cómo debe vivirse una vida, y tampoco provienen de la coerción del derecho.

Son **disposiciones** del espíritu, que se logran a través del aprendizaje y no de la imposición, y por eso se denominan **morales**. La confianza es un ejemplo que utilizan tanto Dasgupta como Marzá para desarrollar el concepto de recursos morales, y al respecto nos dicen que la confianza pública es un tipo de recurso de las sociedades democráticas que tiene la particularidad de no agotarse con su uso, sino más bien de multiplicarse. Este tipo de recursos, a su vez, son posibilitadores de los mecanismos de coordinación de la acción, por lo que es imprescindible contar con ellos en la vida democrática y muy especialmente a la hora de pensar en la promoción de una eticidad democrática y en su reproducción.

Los recursos morales son elementos constitutivos de la eticidad democrática, el rol que juegan es el de posibilitar la modificación de las autocomprensiones y de esa forma contribuir a la realización del potencial emancipatorio inherente a la sociedad civil y la eticidad democrática. Este tipo de proceso por el que se logran nuevos consensos como consecuencia de la modificación de las autocomprensiones no se realiza en forma “pacífica”, sino que registra diferentes grados de conflicto, que pueden ir desde

<sup>32</sup> Cfr. S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, pp. 151-152. Es sumamente relevante para dar cuenta de estas condiciones la distinción de Kymlicka entre restricciones internas y protecciones externas; lo primero garantiza la libertad y el disenso interno a los grupos, mientras que lo segundo protege al grupo ante las decisiones externas. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 58-59.

<sup>33</sup> En esta definición de recursos morales García-Marzá sintetiza las contribuciones de varios pensadores. Cfr. Partha Dasgupta, “Trust as a commodity”, en Gambetta D., *Trust*, Blackwell, 1988, Albert Hirschman, “Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse”, en *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, pp. 142-160, J. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, p. 508, Claus Offe y Ulrich Preuss, “Instituciones democráticas y recursos morales”, *Isegoría*, n° 2, 1990, pp. 45-74.

<sup>34</sup> Domingo García-Marzá, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid, Trotta, 2004, p. 47.

un simple ajuste a nuevas condiciones sociales o instancias de lucha por el reconocimiento. A su vez, permiten, a través de la organización de instituciones democráticas, la generación y fortalecimiento de nuevos tipos de relaciones interpersonales.

La realización de la eticidad democrática requiere identificar posibles medios, y a partir de ellos sería posible dirigir una intervención desde las instituciones para estimular este trasfondo requerido para la vida democrática. A continuación se presentarán algunos de esos posibles medios: las narraciones, las emociones y muy especialmente las virtudes que conducen al liderazgo ético como dinamizador de la vida de las sociedades democráticas. ¿Cómo promover la eticidad democrática?

## B. Liderazgo como comportamiento virtuoso

En la vida democrática es posible pensar en las virtudes que son propias del desempeño ciudadano como formas de liderazgo, o más precisamente es posible plantear que el liderazgo en los distintos espacios de la sociedad es una especificación de los comportamientos virtuosos.

Para explicar esto es preciso desarrollar el concepto de virtud, y en tal sentido es imposible no referir a **Aristóteles**, quien sostiene que **la virtud ética es una disposición, un modo de ser, que es producto de la costumbre y que adquirimos como resultado de actividades anteriores**<sup>35</sup>. La virtud pone de manifiesto el modo de ser por el cual el hombre se realiza como tal, y es posible distinguir dos tipos: la **dianoética** y la **ética**, siendo esta última la relevante para las intenciones de este trabajo<sup>36</sup>.

"Costumbre", "hábito" es lo que significa el vocablo griego *ethos*, que en otros contextos también significa "carácter", y éstas serían las raíces de la palabra *ethikós*. De esta manera, toda forma de actuar, que se manifiesta en el carácter, no proviene sino del desarrollo de un hábito que termina formando parte de nuestra naturaleza. Pero es importante señalar que sólo en la práctica puede obtenerse ese hábito o costumbre: "por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes o cobardes"<sup>37</sup>.

De ahí que Aristóteles resalte la importancia de la educación del carácter, explicando que todos los modos de ser surgen de operaciones de ese tipo, por lo que "adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total"<sup>38</sup>.

Cuando se trasladan estas reflexiones al ámbito de la virtud cívica o ciudadana, su efectiva realización tiene que ver con la condición de ciudadanía, para lo que es necesario identificar cuáles serían las disposiciones que permitirían a alguien ser un buen ciudadano. Para especificar la condición de ciudadanía, un camino posible es el de presentar en primera instancia un conjunto de capacidades necesarias pero no suficientes para ello; el concepto de capacidades remite a aquello que nos permite o posibilita alcanzar ciertos fines, y en el caso de la ciudadanía los fines tendrían que ver con la participación en la deliberación pública y la toma de decisiones sobre el bien común.

En particular las capacidades necesarias para la ciudadanía son las que los ciudadanos necesitan para participar efectivamente como iguales en un diálogo público, y debido a ello alguien debe ser capaz de tener acceso a la esfera pública, al igual que iniciar o tomar parte en un diálogo público sobre un tema, en el cual sus razones sean consideradas y contribuyan a conducir la deliberación en una dirección favorable<sup>39</sup>. Sin embargo, es preciso aclarar que si bien las virtudes requieren este suelo de un desarrollo mínimo de capacidades, no son reductibles a ellas.

<sup>35</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1993, 1103a30.

<sup>36</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1103a15-20.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 1103b13-17.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 1103b23-25.

<sup>39</sup> Cfr. J. Bohman, *Public deliberation*, p. 110.

El concepto de virtud, entonces, supone una serie de disposiciones que, teniendo como base a las capacidades recién señaladas, caracterizarían a un buen ciudadano. Como en este trabajo la idea de ciudadanía se articula a partir de la condición de sujeto de reconocimiento recíproco que se caracteriza principalmente por su condición de sujeto argumentante, entonces las virtudes cívicas deberán ser presentadas a partir de tal condición.

De esta forma un ciudadano que sea protagonista de una eticidad democrática, en tanto que sujeto argumentante, deberá ser capaz, en primer lugar, de someter a crítica a sus convicciones, preferencias y fines, al igual que a la tradición de la que es parte, lo que daría lugar a **la virtud del sentido crítico**. Esto significa que no se aceptará ninguna creencia porque simplemente pertenezca a una tradición, sino que la misma debe superar la demanda de razones y justificación racional. Esto es esencial para una democracia, puesto que el pluralismo y el respeto requieren del ejercicio de este tipo de capacidad como forma de solucionar conflictos dialógicamente.

Una segunda virtud cívica es la **solidaridad**, entendida como determinante del proceso de identificación y reconocimiento con todos los seres humanos. Esta disposición pone de manifiesto nuestra condición de sujetos de reconocimiento recíproco y conduce a una autopercepción como parte del mundo y no solamente de una comunidad, extendiendo, por lo tanto, las obligaciones y responsabilidades de la ciudadanía al resto de la humanidad. Como consecuencia del ejercicio de esta virtud se encuentra la apertura a la diferencia, que nos permite identificar como iguales en dignidad a todos los seres humanos, pero con realizaciones diferencialmente especificadas que dependen de las circunstancias locales.

La tercera virtud cívica será denominada **apertura al diálogo**, y consiste en entender el mundo desde la perspectiva del otro, sin abandonar la propia carga que trae el intérprete. Esto no solamente supone acceder al punto de vista del otro, sino también la posibilidad de evaluar, criticar y transformar prácticas negadoras de la humanidad. Para ello es necesario un punto de vista desde el cual poder realizar esta evaluación, y el mismo está constituido por la idea de igual dignidad inherente a todos los seres humanos.

A estas tres virtudes cívicas, que no son para nada exhaustivas, es imprescindible agregar un componente que es rastreable a través de la teoría de la virtud de Kant en la *Metafísica de las Costumbres*, y es la idea de **autocoacción**. Ésta refiere a la capacidad de la razón práctica para determinar la voluntad, lo que supone que los sujetos, en tanto racionales, somos capaces de imponernos a nosotros mismos acciones en conformidad con principios morales. Tal autoimposición es una expresión de la libertad, ya que solamente porque somos libres es que podemos orientar nuestra acción en conformidad con ciertos fines, que son a su vez, deberes. Estos fines no son de cualquier tipo, sino que hacen a la realización de la igual dignidad, y por ello es que son también deberes para con la humanidad, tanto en los otros como en nosotros.

La autocoacción es la forma que tiene el hombre de superar sus inclinaciones a actuar en forma divergente con la moralidad, y es por esto que la virtud, en especial a través de la autocoacción, puede ser vista como un tipo de fortaleza moral<sup>40</sup>.

Esta fortaleza moral podemos llevarla al campo de la acción ciudadana en la que tendría la particularidad de operar en forma transversal a las otras tres virtudes, siendo por tanto común a ellas y también la más básica del ciudadano. Esto es así porque la autocoacción le otorga la disposición, es decir, la fortaleza el carácter para realizar efectivamente las otras virtudes. Si un sujeto contara exclusivamente con las tres virtudes que se han presentado, estaría en condiciones de ser un excelente ciudadano, pero podría no tener la suficiente fuerza como para realizar una intervención en el momento requerido; es decir, podría tener una voluntad renuente a la participación ciudadana.

Esto configura la virtud de la **participación activa**, y es lo que caracteriza al ciudadano que se compromete, que toma parte en diferentes asociaciones cívicas, y que pone de manifiesto sus mejores cualidades en la vida social, todo esto desde la libertad ejercida radicalmente. Esta virtud tiene el poderoso

<sup>40</sup> Cfr. Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 230-231.

efecto de generar admiración y reconocimiento por parte de los otros, lo que lleva al liderazgo ético de quienes la ejercen; esta virtud es propia del ciudadano que enfrenta a todo aquello que socava la dignidad humana a través del ejercicio de las virtudes cívicas que le posibilitan intervenir en el espacio público, y opera como un ejemplo de ciudadano, como una realización de un ideal de democracia, y en consecuencia como un elemento de educación cívica<sup>41</sup>. Por lo tanto, una eticidad democrática no solamente requiere de esta virtud, sino que no puede ser concebida sin este componente que oficia como uno de los motores del desarrollo cívico.

## 1. Disenso

Ese comportamiento virtuoso propio del liderazgo ético en una sociedad democrática se ve expresado en algunas manifestaciones de disenso que funcionan como dinamizadores de la discusión pública y la vida democrática. Desarrollaré esto a continuación.

Un hecho que atraviesa todas nuestras vidas es que las visiones que otros tienen y sus acciones suelen influenciarnos. El comportamiento conformista es una de las consecuencias más importantes que esto tiene, ya que nos plegamos a lo que está establecido por esa influencia que tienen los otros sobre nosotros. A su vez, hay mayores posibilidades que surja este comportamiento cuando además de la influencia de los otros se da la ausencia de información para tomar una decisión.

Si no estamos seguros de qué hacer, se puede utilizar el criterio de hacer lo que otros hacen. A partir de esto pueden explicarse cosas tales y tan disímiles como el deporte que se practica, la dieta que se sigue o el barrio al que pretendemos mudarnos. A su vez, cuando este tipo de comportamiento se extiende, tiende a reducir las posibilidades que tienen las personas de contar con la información que necesitan para su toma de decisiones.

De acuerdo con esto, el comportamiento conformista opera como una especie de círculo vicioso porque el actuar siguiendo lo que otros pautan es algo que surge ante la no disponibilidad de suficiente información, pero luego la persistencia de esta conducta inhibe la búsqueda de información para actuar.

Cuando estos hechos se proyectan a las democracias vemos la importancia que tiene el disenso para la razón pública, ya que permite que surja la información y las posiciones que el comportamiento conformista oculta, contribuyendo de esta forma a que la deliberación y la discusión pública se fortalezcan. El garantizar una mayor exposición a un amplio abanico de posiciones parece ser uno de los mejores caminos para evitar estos bloqueos a la deliberación pública, y en ello el disenso tiene una función central a cumplir. El disenso puede ser un disparador de procesos reflexivos que rompan el círculo vicioso de la conformidad, por lo que será un elemento a considerar para la promoción de una cultura deliberativa y, por lo tanto, de una eticidad democrática.

Sin embargo, si bien el disenso es capaz de contribuir a la deliberación al revelar información y posiciones no contempladas, no todo disenso tiene estas características. Es decir, el disenso en sí mismo no tiene estas virtudes que se han señalado, sino que debemos apuntar a cierto tipo de disenso o a la introducción del disenso bajo ciertas condiciones.

Los ciudadanos que ejercen sus virtudes cívicas y ejercen un liderazgo ético tienen la posibilidad de introducir disenso de tal manera de generar resultados que potencian y dinamizan el ejercicio deliberativo propio de una eticidad democrática.

Estos argumentos pueden también ser entendidos como una vuelta al pensamiento de Mill, quien en *Sobre la libertad*, en el capítulo dedicado a la libertad de pensamiento, sostenía posiciones similares. Recordemos que Mill considera que el bloqueo a las opiniones es literalmente "un robo a la especie humana" porque cancela toda posibilidad de que las personas puedan salir de su estado de ignorancia y acceder a la verdad, o por el

<sup>41</sup> Jesús Conill reconstruye el ideal aristocrático en términos de participación ciudadana. Cfr. Jesús Conill, "La tradición del republicanismo democrático", en Jesús Conill y David A. Crocker (editores), *Republicanism y educación cívica, ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003.

contrario de reforzar su posición al ser contrastada con otras. La razón para esto es la imposibilidad de tener una certeza absoluta de nuestra posición, es el asumir un fuerte falibilismo que requiere que nuestras posiciones sean siempre contrastadas con otros como camino para alcanzar la verdad.

El disenso también puede ser explicado como una forma de disonancia cognitiva que genera una incomodidad con la situación criticada. En estos casos siempre se da una lógica que tiende a reestablecer la coherencia en el conjunto de creencias compartido que lleva a modificar el conjunto de creencias cuestionadas, o a reforzar con nuevos y mejores argumentos la posición criticada<sup>42</sup>.

Como ejemplo paradigmático del disenso tenemos el caso de Rosa Parks, una ciudadana norteamericana de raza negra que en 1955 se negó a ceder su asiento en un autobús público en Alabama. Rosa Parks operó como un disparador para la lucha por los derechos civiles, al permitir ver a los otros miembros de su raza que era posible rechazar las convicciones que los condenaban a un estatus inferior.

El disenso, en tanto que introduce disonancia cognitiva en los grupos, es un elemento que desata la lucha por el reconocimiento<sup>43</sup>. Este tipo de conductas que provocan un disenso capaz de motivar el inicio de una lucha por el reconocimiento cumple una función crítico-emancipatoria que la distingue de otras manifestaciones de desacuerdo.

El disenso, como ya se indicó, tiene esa función solamente en aquellos casos en que es el fruto de una acción cívicamente virtuosa, es decir, que es resultado del sentido crítico, la solidaridad, la apertura al diálogo o de la participación activa. El liderazgo ético que ejercen algunos miembros de nuestras sociedades cumple con estas condiciones de introducir disenso como forma de un comportamiento cívico virtuoso.

## 2. Narraciones

La cultura democrática de una sociedad y el comportamiento de los ciudadanos que orienta depende de la forma en que éstos confirman, transforman o reconfiguran las creencias de fondo que comparten. Para ello son especialmente relevantes las narraciones que en todas sus manifestaciones posibilitan tanto la autocomprensión de una sociedad como el surgimiento de una perspectiva crítica sobre ella. Esto es así debido principalmente a la empatía que provocan en el oyente, el espectador o el lector, que permite percibir a los personajes de algunas narraciones como líderes éticos cuyos comportamientos son dignos de emular, y por ello las narraciones tienen un rol educativo y un fuerte poder dinamizador de la vida democrática.

Por narraciones, siguiendo a Barthes, me refiero a los relatos que son expresados a través de diferentes medios materiales y soportes, que, a su vez, contemplan diferentes géneros y se han manifestado históricamente en diferentes espacios.

A partir de esto tenemos que i) las narraciones son objetivables a través del "lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o móvil, por el gesto y por la combinación ordenada de todas estas sustancias"; ii) han estado presentes en "el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela, la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado (...), el vitral, el cine, las tiras cómicas, las noticias policiales, la conversación"; y iii) tienen una presencia universal al estar presentes "en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades"<sup>44</sup>.

Una de las mejores formas en que se puede ver cómo las narraciones operan renovando, confirmando y ajustando la forma que tienen las sociedades de autocomprenderse es a través de la literatura y sus distintos géneros, al igual que en los diferentes formatos de audiovisuales de ficción. Lo que tienen de particular todos estos tipos de narraciones es que a través de la empatía que se genera entre el lector o el espectador y el mundo del personaje, los primeros pueden colocarse en la posición del otro y de esa forma acceden a las experiencias del personaje.

<sup>42</sup> Cfr. León Festinger, *Teoría de la disonancia cognitiva*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975.

<sup>43</sup> Cfr. Gustavo Pereira, "Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de políticas sociales", en Adela Cortina y Gustavo Pereira, *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 57-76, pp. 72-76.

<sup>44</sup> Roland Barthes, *Introducción al análisis estructural de los relatos*, Buenos Aires, América Latina, 1966, p. 2.

De esta forma las obras interpelan al lector o al espectador, y en virtud de ello cumplen la función de ser eslabones entre éstos y los personajes. En este proceso se activan las emociones y muy especialmente la imaginación, ya que la empatía requiere de un ejercicio de esta última<sup>45</sup>, y eso lleva a que el lector o el espectador se coloque en el lugar del otro, incorpore su situación como propia, y de esa forma acceda a muchos aspectos de la condición humana que fuera de este espacio le serían ajenos.

A su vez, esta relación que se genera entre el lector o el espectador y el mundo de los personajes posibilita que los primeros vean a través de los personajes circunstancias sociales que afectan su propia vida, y que en la medida en que disparan su reflexión sobre ellas es que pueden evaluarlas. La incorporación a través del ejercicio de la imaginación de estas circunstancias dentro del horizonte de posibilidades del agente lo vuelve consciente de las mismas, y por ello le permite identificar obstáculos para realizar su libertad y autonomía que hasta ese momento no había considerado, y muy especialmente le permite generar razones que justifiquen su rechazo a tales circunstancias y por lo tanto su motivación para transformarlas.

A su vez, a través de las narraciones pueden identificarse modelos a emular que permiten que el espectador o el lector se identifique con quienes son capaces de realizar un liderazgo ético, se represente las circunstancias en que podría llegar a comportarse de esa forma, y a partir de ello anticipe posibles escenarios donde podría intervenir. Esta especie de ensayo o preparación que realizamos a través de la imaginación es una excelente forma de estimular conductas virtuosas que contribuyen a reproducir y consolidar el liderazgo que llevan adelante los ciudadanos.

De esta forma es que la literatura con su radical estímulo al ejercicio de la imaginación puede volver autoconsciente a un agente de cuán relevante puede ser para la vida democrática su manifestación del disenso, su comportamiento solidario o el enfrentamiento a las injusticias. Un ejemplo que puede ilustrar esto puede verse en la obra de Ibsen "Un enemigo del pueblo", que se desarrolla en un pueblo cuya principal fuente de ingresos son sus aguas termales.

En este contexto el doctor Stockmann denuncia la contaminación del agua del balneario, que al afectar la principal fuente de ingresos de todos genera su enfrentamiento con los periodistas de la ciudad, con los más poderosos y con el alcalde, que es su hermano. El doctor Stockmann, al enfrentarse a estos sectores manifiesta un profundo disenso que los espectadores percibimos como un comportamiento íntegro que encarna virtudes ciudadanas y que por ello manifiesta un liderazgo ético.

Este proceso que afecta al lector y al espectador puede ser ilustrado a partir de la teoría de la recepción de Jauss y su concepto de horizonte de expectativa. Este concepto incorpora la idea de experiencia negativa que consiste en la frustración de la expectativa que tiene el receptor con respecto a los personajes y circunstancias que se desarrollan en la obra.

Tal frustración opera como disonancia cognitiva que lleva a que el receptor vuelva reflexivamente sobre su experiencia particular y la reconsidere, sometiéndola a una nueva evaluación interpretativa en la que se integran nuevos hechos, en una unidad rectificadora a través de una fusión de horizontes. En consecuencia, la experiencia negativa tiene la consecuencia de estimular el ejercicio de imaginación para que el receptor amplíe su horizonte aceptando e incorporando circunstancias que hasta el momento le eran ajenas, invisibles o que ocupaban un lugar marginal en su comprensión del mundo. Por ejemplo, el lector o el espectador puede incorporar como propios las creencias y los valores de una persona virtuosa como el doctor Stockmann, y de esa forma internalizar patrones de comportamiento propios de un liderazgo ético.

Si bien esta disonancia cognitiva no necesariamente afecta al lector o al espectador, cuando efectivamente lo hace contribuye a una reconfiguración de las creencias y valores del sujeto que lo llevan a una toma de conciencia de sí mismo y de las circunstancias sociales en las que se desempeña. En este proceso, lo que sucede es que se problematizan las razones y motivos que han conducido la experiencia

<sup>45</sup> Cfr. Adrian Piper, "Impartiality, Compassion and Modal Imagination", *Ethics*, vol. 101, n° 4, 1991, pp. 726-757, pp. 729-732.

en forma aporosa hasta ese momento, y en consecuencia son sometidos a escrutinio evaluativo, lo que le brindará al agente un conjunto rectificado de creencias y valores que oficiarán como nuevas razones para orientar su acción.

Puede decirse que en este proceso se genera un ejercicio de autorreflexión que amplía el mundo del agente a través de la toma de conciencia de nuevas circunstancias que lo afectan, y que a partir de ello pueden conducirlo a reconfigurar sus creencias y convicciones. Dicha ampliación del mundo le permite al receptor acceder a nuevas experiencias de la realidad, ampliando posibilidades aún no realizadas debido a que tiene la oportunidad de sumergirse en posibles situaciones que bien podría nunca encontrar en la vida real. Por esto es que Jauss afirma que el poder creador de la literatura preorienta nuestra experiencia.

Otros posibles casos de narraciones que cumplen la función de estimular y desarrollar la eticidad democrática y el liderazgo ético que se ha indicado, se encuentra el relato de noticias o la publicidad, que nos brindan formas de interpretar el mundo y autocomprendernos, y que si son puestas al servicio de una eticidad democrática son excelentes herramientas para, entre otros potenciales resultados, desmontar prejuicios, modelar conductas regresivas, promover relaciones interpersonales basadas en el reconocimiento de la igual dignidad y potenciar el ejercicio de los comportamientos ejemplares que alimentan el comportamiento virtuoso y el liderazgo ético.

De esta forma es que las narraciones, al estimular el ejercicio de la imaginación del agente, contribuyen a la ampliación de su mundo, incorporando, reconfigurando o reforzando su universo de creencias y convicciones, al igual que le permite volverse consciente de circunstancias que lo afectan y que hasta ese momento no eran percibidas. Dentro de estas circunstancias que pueden ser vistas bajo una nueva luz se encuentran las relaciones que establecemos con otros y la posibilidad de incorporar comportamientos ejemplares al igual que proyectarlos en los otros.

En virtud de lo anterior es que las narraciones dotan de vida a la eticidad democrática, dinamizándola a través del estímulo a la imaginación, la autonomía y reflexión de los individuos. A su vez, las narraciones nos permiten acceder a diferentes liderazgos éticos que desempeñan los personajes, y que offician de conductas ejemplares para nuestra vida ciudadana como el caso del doctor Stockmann.

### 3. Emociones racionales y compasión

Las emociones tienen un papel primordial en la motivación de la acción y este aspecto se encuentra especialmente considerado por algunas investigaciones que correlacionan la racionalidad práctica con las emociones. Estas perspectivas suponen una forma de entender las emociones en términos cognitivos, es decir, no como lo opuesto a la razón, sino como parte del ejercicio de la misma, por ello en la discusión contemporánea sobre la racionalidad práctica no puede ser concebida en forma adecuada sin este supuesto<sup>46</sup>.

En particular Damasio y Frank sostienen que un déficit de emociones incide en la capacidad de percibir cómo alguien puede ser afectado por hechos ausentes que, por ejemplo, al tener lugar en el futuro le permitirían anticipar acciones y reaccionar apropiadamente cuando ellas se susciten. De acuerdo con esto un déficit en el desarrollo de las emociones afectaría la capacidad de imaginar en tanto compromete la anticipación de posibles escenarios en los que desempeñarse. De ahí que un desarrollo no apropiado de las emociones tenga por consecuencia una toma de decisiones defectuosa que impacta en el comportamiento social de la persona que lo padece<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Cfr. Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, Stephen Halliwell, "Pleasure, Understanding and Emotion in Aristotle's Poetics", en A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, 1992, pp. 241-260, Nancy Sherman, "Hamartia and Virtue", en A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, pp. 177-196, Jon Elster, *Alquimias de la mente*, Barcelona, El Roure/Paidós, 2002, Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, A. Honneth, "Love and Morality: On the Moral Content of Emotional Ties", en *Disrespect*, pp. 163-180, A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, Ronald De Souza, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987.

<sup>47</sup> Cfr. Antonio Damasio, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2006, Robert Frank, *Passions Within Reason*, Nueva York, Norton, 1988.

Esta capacidad de poder ser motivado por hechos ausentes es la que permite, a través del estímulo a la imaginación, ejercitar el intercambio de roles con otros, y generar empatía, por lo que el equipamiento emocional de las personas es de crucial importancia para el ejercicio de la racionalidad práctica. Voy a sostener que la emoción que contribuye de mejor forma al objetivo de vivificar la eticidad democrática es la compasión. Para ver esto con mayor detalle desarrollaré en qué consiste esta emoción, y el mejor camino para ello es comenzar con Aristóteles.

Aristóteles en la *Retórica* sostiene que la compasión es “un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados”<sup>48</sup>. De acuerdo con esto, la compasión es una emoción dolorosa dirigida hacia otra persona por el sufrimiento o la desventura que ésta padece, y para que esta emoción surja en alguien deben presentarse tres creencias en las que se basan juicios valorativos acerca de la condición de quien genera compasión.

La primera evaluación que se hace es que el sufrimiento del otro es importante, es decir, se reconoce que la situación en cuestión es suficientemente importante para la vida de la persona que nos genera compasión. Esto supone que en quien compadece existe una idea presupuesta acerca de qué es necesario para poder tener una buena vida, y será en función de esta idea que se determinará si la causa del sufrimiento es realmente significativa.

La segunda evaluación que se hace de la situación conduce a que el sufrimiento no es causado por las acciones de la propia persona, ya que la compasión surge ante un sufrimiento no merecido<sup>49</sup>. Esto supone, como ya se ha indicado, que la persona que experimenta compasión considera que existen cosas valiosas que no son siempre controlables por el sujeto y que pueden ser afectadas por diferentes circunstancias.

Este supuesto descansa sobre la última evaluación a la que se llega en la definición de Aristóteles, y es que quien sufre y quien compadece comparten similares posibilidades de que les suceda el infortunio por el que se sufre, es decir, son vulnerables y debido a ello es que pueden ser compasivos<sup>50</sup>.

La compasión involucra, entonces, una identificación empática que se alcanza al estimar la relevancia del sufrimiento de quien será objeto de compasión, y a la vez un distanciamiento que es lo que permite reconocer al otro como un objeto de compasión, puesto que se admite que comparten similares posibilidades y una similar vulnerabilidad y que, si bien no lo afecta la situación en cuestión, podría llegar a hacerlo.<sup>51</sup> Esta es la razón por la que la compasión tiene una estrecha conexión con el miedo. Sin embargo, creo que es posible tematizar un rasgo diferente al estricto temor que se encuentra presente en la formulación de Aristóteles: el vínculo con el otro.

Este vínculo con el otro nos permite tematizar un sentido de comunidad compartido entre quien sufre y quien siente compasión, sin el cual lo único que tendríamos sería indiferencia. La incertidumbre que tenemos en nuestras vidas es lo que nos permite pensar que la sociedad, dentro del alcance de las instituciones, debería garantizar lo necesario para resguardar a alguien de todo aquello que pueda provocar sufrimiento.

Este sentido de comunidad, al contemplar el temor a que nos sucedan similares infortunios que a otros, sienta las bases para expandir el sustento principal para el surgimiento de la compasión. La idea de comunidad y de reconocimiento habilitan a trasladar el énfasis a lo que Mead denominaba como asunción de rol (*ideal role taking*)<sup>52</sup>, que significa que las personas son capaces de considerar los conflictos morales también desde la perspectiva de las otras personas. Esto, según Mead, es consecuencia del proceso de socialización de un sujeto en el que a través de una descentración de la perspectiva individual se culmina internalizando las expectativas normativas de la sociedad.

<sup>48</sup> Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1999, 1385b 13-17.

<sup>49</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1385b14, 1385b34-1386a1.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid.*, *Retórica*, 1385b14-15.

<sup>51</sup> Cfr. M. Nussbaum, “Compassion: the Basic Social Emotion”, *Social Philosophy and Policy*, vol. 13, n° 1, Winter 1996, pp. 27-58, p. 29.

<sup>52</sup> Cfr. George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934, pp. 185-193.

Tales expectativas son denominadas “otro generalizado” y, además de manifestar la actitud de toda la comunidad hacia el sujeto, es un tipo de relación de reconocimiento recíproco. Honneth lo expone de la siguiente forma: “en la medida en que el adulto reconoce a sus compañeros de interacción por el rodeo de una interiorización de sus posiciones normativas, puede saberse reconocido como miembro de su social conexión cooperadora”<sup>53</sup>.

Entonces, esta posibilidad de poder asumir la perspectiva del otro a partir de la internalización de las expectativas normativas de nuestros compañeros de interacción configuraría, conjuntamente con las condiciones ya presentadas por Aristóteles, los requisitos para el surgimiento de la compasión. Sin la asunción de rol que vincula la compasión a nuestra condición de sujetos de reconocimiento recíproco, la compasión parecería quedar limitada al autointerés, porque al descansar en el propio temor a que las circunstancias que producen el sufrimiento en otro nos terminen afectando, no habría una lógica subyacente sustancialmente diferente a la del egoísmo racional<sup>54</sup>.

Por otra parte, es posible afirmar que si bien la compasión surge cuando hay un sufrimiento no merecido, hay circunstancias que pueden ser contrarrestadas institucionalmente y otras que no; las primeras generan un sentimiento adicional al de la compasión que es el de la indignación, mientras que aquellas circunstancias que no pueden ser contrarrestadas institucionalmente no.

El que alguien sufra porque no tiene acceso a suficientes medios para alimentar a su familia y educar apropiadamente a sus hijos, además de generar compasión al situarnos hipotéticamente en su lugar, dispara un fuerte sentimiento de indignación porque suponemos que alguien diferente al propio agente es responsable de su situación, como por ejemplo, el Estado o la sociedad que tiene un deber de garantizar mínimamente lo que le permita a alguien llevar adelante su plan de vida. Sin embargo, la indignación no acompaña a la compasión en el caso de que no haya a quien responsabilizar por la situación que compadecemos, por ejemplo en el caso del incendio accidental de la casa de alguien.

A partir de esto es posible sostener que la compasión tiene un importante lugar a jugar en la vida de las democracias como un medio para expandir los horizontes evaluativos de los sujetos, y motivar el comportamiento ciudadano, a la vez que ser parte de lo que se convierte en digno de emular y articular el liderazgo en las sociedades democráticas.

## C. Conclusiones

En este trabajo se han presentado algunas de las condiciones que permiten promover la cultura democrática en las sociedades contemporáneas. Esta cultura ha sido denominada eticidad democrática, que consiste en creencias y valores que poco a poco se constituyen en costumbre, en una segunda naturaleza de los ciudadanos, y en tal sentido es que asumen un carácter prerreflexivo que orienta nuestro comportamiento. La pregunta a responder ha sido cómo es que se promueve, desarrolla y consolida esa eticidad democrática, ya que es bastante claro que en las sociedades reales o bien no está presente, o lo está parcialmente, y la tarea es consolidarla o desarrollarla.

Las respuestas provistas tienen al comportamiento virtuoso como uno de los elementos centrales, en la medida en que esos comportamientos son parte de un liderazgo ético que a través de conductas ejemplares puede generar disenso de tal manera de disparar procesos reflexivos que permitan criticar, evaluar y transformar situaciones de opresión y dominación.

El liderazgo ético como comportamiento virtuoso tiene, a su vez, la posibilidad de ser estimulado a través de las narraciones que tienen un rol crucial para la democracia debido a su presencia penetrante y extendida en la vida ciudadana. De esta forma no solamente los ciudadanos ejemplares de nuestras sociedades serán capaces de promover la eticidad democrática, sino también los protagonistas de las

<sup>53</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 99.

<sup>54</sup> Es preciso destacar enfáticamente que esta posibilidad es rechazada por Nussbaum, “Compassion: the Basic Social Emotion”, p. 48.

narraciones que compartimos. Así, tanto el Dr Stockmann de *Un enemigo del pueblo* como los ciudadanos reales que actúan en forma ejemplar serán líderes éticos capaces de inspirar comportamientos virtuosos en los ciudadanos. Estos personajes se enfrentan a la injusticia, introducen disenso, disparan procesos reflexivos y están guiados por la compasión.

Por lo tanto, podríamos llegar a presentar una tríada de virtud, narraciones y emociones, como elementos que articulan el liderazgo ético que tendrá la posibilidad de vivificar la eticidad democrática. Estos liderazgos éticos nos brindan, a su vez, un aprendizaje histórico y normativo que es articulador de los posibles caminos para el desarrollo económico y social de las sociedades democráticas, y en particular de las latinoamericanas.

## Bibliografía

- Anderson Joel y Axel Honneth, "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice", en John Christman and Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 127-149, p. 131.
- Apel, Karl-Otto, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en *Estudios éticos*, Barcelona Alfa, 1986, pp. 105-173, pp. 159-161.
- Aristóteles, (1993) *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos.
- Barthes, Roland, (1966) *Introducción al análisis estructural de los relatos*, Buenos Aires, América Latina.
- Barber, Benjamin (2007) *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, New York, Norton.
- Bohman, James (1997) "Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources and Opportunities", en James Bohman y William Rehg (Eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, pp. 321-348.
- Cohen Jean L. y Andrew Arato, (2000) *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE.
- Cortina Adela y Gustavo Pereira, (2009) *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid, Tecnos.
- Dworkin Ronald, (1983) "Comment on Narveson", *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, n° 1, pp. 24-40, p. 29.
- Hegel, G. W. F. (1986) *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant Immanuel, (1989) *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Habermas Jürgen, (1998) *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_ (1993) *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- Hirschman Albert, "Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse", en *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, pp. 142-160.
- O'Neill Onora (2000) *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor Charles, (1997), *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- Honneth Axel, (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica Grijalbo Mondadori.
- Elster Jon, "The Market and the Forum", en James Bohman y William Rehg (Eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, pp. 3-33.
- Pettit Philip, "Liberalismo y republicanismo", en José Luis Martí, Roberto Gargarella y Félix Ovejero, *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 115-136.
- Conill Jesús, "La tradición del republicanismo democrático", en Jesús Conill y David A. Crocker (editores), *Republicanism y educación cívica, ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003.
- Festinger León, (1975) *Teoría de la disonancia cognitiva*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Piper Adrian, "Impartiality, Compassion and Modal Imagination", *Ethics*, vol. 101, n° 4, 1991, pp. 726-757, pp. 729-732.

- Nussbaum Martha, (2005) *Upheavals of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stephen Halliwell, "Pleasure, Understanding and Emotion in Aristotle's Poetics", en A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, 1992, pp. 241-260.
- Agustín Reyes, "El análisis ético de las políticas públicas y la autonomía relacional andamiada" en Correa, M. y Montoya, J. (eds.), *Ética aplicada. Perspectivas desde Latinoamérica*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2018, (en prensa).
- Frances Stewart, "Groups and Capabilities", *Journal of Human Development*, vol. 6, n° 2, 2005, pp. 185-204.
- Pereira Gustavo, (2013) *Elements of a Critical Theory of Justice*, Basingstoke, Palgrave-Macmillan.
- Rawls John (1988), *El liberalismo político*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_(1986) *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_(1978) *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- Sen, Amartya (1997) *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós.
- Sen, Amartya "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, n° 4, 1977, pp. 317-344.
- Wellmer Albrecht, (1993) *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra-Universitat de València.
- Westlund, Andrea C. "Rethinking Relational Autonomy", *Hypatia*, vol. 24, n° 4, 2009, pp. 26-49, pp. 34-36.
- Wirszubski Chaim, (1950) *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press.
- S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, pp. 151-152.
- Kymlicka Will, (1996) *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- Dasgupta Partha, "Trust as a commodity", en Gambetta D., *Trust*, Blackwell, 1988.
- Offe Claus y Ulrich Preuss, "Instituciones democráticas y recursos morales", *Isegoría*, n° 2, 1990, pp. 45-74.
- Domingo García-Marzá, (2004) *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid, Trotta.
- Jesús Conill, "La tradición del republicanismo democrático", en Jesús Conill y David A. Crocker (editores), *Republicanism y educación cívica, ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003.
- León Festinger, (1975) *Teoría de la disonancia cognitiva*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Iris M. Young, (2000) *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_(1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.



NACIONES UNIDAS

Serie

C E P A L

Desarrollo Territorial

## Números publicados

Un listado completo así como los archivos pdf están disponibles en  
[www.cepal.org/publicaciones](http://www.cepal.org/publicaciones)

21. Filosofía, democracia y liderazgos públicos, Diego Tatián, Gustavo Pereira, (LC/TS.2022/140), 2022.
20. Pactos territoriales en la construcción de regiones transfronterizas: por una mayor integración a múltiples niveles, Nahuel Oddone, Martín Quiroga Barrera Oro, Henrique Sartori de Almeida Prado, Alicia Williner (LC/L.4222; LC/IP/L.345), 2016.
19. Estrategias y políticas nacionales para la cohesión territorial. Estudios de caso latinoamericanos. Rudolf M. Buitelaar, Rafael Echeverri Perico, Iván Silva Lira, Luis Riffo Pérez (LC/L.3979; LC/IP/L.339), 2015.
18. La comparabilidad de las estadísticas territoriales en América Latina. Rudolf M. Buitelaar, Andrés Espejo, Sergio González Catalán, Patricio León (LC/L.3972; LC/IP/L.338), 2015.
17. Métodos y aplicaciones de la planificación regional y local en América Latina, Carlos Sandoval (LC/L.3799; LC/IP/L.331), 2014.
16. Disparidades territoriales y desempeño exportador al MERCOSUR: evidencia a nivel de las provincias argentinas, Camilo Beltrán Toro, Sergio González Catalán (LC/L.3727; LC/IP/L.330), 2013.
15. 50 años del ILPES: evolución de los marcos conceptuales sobre el desarrollo regional y local en el ILPES, Luis Riffo P. (LC/L.3593; LC/IP/L.325), 2013.
14. La generación de capacidades y su papel en el desarrollo de territorios en América Latina y el Caribe, 1962-2012, Alicia Williner Martina (LC/L. 3566; LC/IP/L.324), 2012.
13. Programa de cooperação em capacitação para o desenvolvimento regional e local: um estudo de caso da experiência brasileira, Denise Maria Rizzotto Zanella, Lenira Maria Fonseca Albuquerque, Suzana Dias Rabelo de Oliveira, Alicia Williner (LC/L.3562; LC/IP/L.323), 2012.
12. Ética territorial. Ética y política económica. Discusión de sus relaciones fundamentales a la luz de las políticas de desarrollo territorial, Luis Mauricio Cuervo G. (LC/L.3513; LC/IP/L.320), 2012.

## DESARROLLO TERRITORIAL

### Números publicados:

- 21 Filosofía, democracia y liderazgos públicos  
*Diego Tatián y Gustavo Pereira*
- 20 Pactos territoriales en la construcción de regiones transfronterizas  
Por una mayor integración a múltiples niveles  
*Nahuel Oddone, Martín Quiroga Barrera Oro, Henrique Sartori de Almeida Prado y Alicia Williner*
- 19 Estrategias y políticas nacionales para la cohesión territorial  
Estudios de caso latinoamericanos  
*Rudolf M. Buitelaar, Rafael Echeverri Perico, Iván Silva Lira y Luis Riffo Pérez*
- 18 La comparabilidad de las estadísticas territoriales en América Latina  
*Rudolf M. Buitelaar, Andrés Espejo, Sergio González Catalán y Patricio León*

