



**Pensar, decir, transformar el
presente. La filosofía como
praxis política**

Nº 8, noviembre 2023

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios de Ética Aplicada
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa

REVISTA ETHIKA+

Director: Iñigo Álvarez

Editores: Antonio Letelier Soto

Nicolás Rojas Cortés

Correctora de estilo: Elena Águila

Comité científico: Agustina Andrada (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Ricardo Andrade (Universidad Nacional de Río Negro, CITECDE-CONICET, Argentina), Txetxu Ausín D. (Vice-Director del Instituto de Filosofía, CSIC, España), Fernando Longas (Universidad de Valladolid, España), Mario Madroñero (Universidad de las Artes, Guayaquil, Ecuador), Luis Bernardo Guzmán (Northumbria University, Inglaterra), Alejandro Recio (Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Ecuador), Jaime Rodríguez (Universidad Siglo 21, Argentina y Universidad Internacional de La Rioja, España), Stefan L. Sorgner (John Cabot University, Italia), Rosana Triviño (Universidad de Salamanca, España), Benjamín Ugalde (Universidad de Chile, Chile), Jairo Villalba (Universidad Militar de Nueva Granada, Colombia), Raúl Villarroel (Universidad de Chile, Chile), Lieta Vivaldi (Universidad de Chile y Universidad Alberto Hurtado, Chile).

ISSN (edición en línea): 2452-6037

www. revistaethika.uchile.cl

Diagramación: J&P Editoras

DECLARACIÓN DE ACCESO ABIERTO

ETHIKA+ es una iniciativa de acceso abierto. Está permitido el uso y la distribución no comercial de todos los artículos publicados por nosotros siempre que el o la autor/a del artículo y la revista estén debidamente acreditados. Además, en caso de realizar cambios en los artículos esto debe ser indicado. Compartimos nuestro trabajo bajo la Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).



ETHIKA+

ETHIKA+ es una publicación académica orientada a la divulgación de la reflexión y la investigación en éticas aplicadas. Publica artículos originales e inéditos en español e inglés de investigadores(as) académicos(as) y estudiantes de disciplinas afines a las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Su periodicidad es semestral y su temática está abierta fundamentalmente a la reflexión e investigación en torno a los aspectos sociales, psicológicos y (Bio)políticos de las éticas aplicadas, centrándose fundamentalmente en las relaciones entre el sujeto y las gubernamentalidades que administran la vida en la actualidad.

La publicación es realizada mediante la convocatoria a académicos(as) e investigadores(as) que determinan la pertinencia, la atingencia y el valor social de los manuscritos, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Índice

Editorial

Agustina Andrada.....9

Artículos

CRISTINA LÓPEZ. De los aportes de la grilla de la guerra en la genealogía de las prácticas jurídicas de Foucault.....17

FELIPE ALEJANDRO ÁLVAREZ OSORIO. ¿Una base ética implicada en el procedimentalismo epistémico de Estlund?.....37

JACOBO E. VILLALOBOS. ¿Es posible la vida ética en el pensamiento de Foucault? Tensiones derivadas de las técnicas de sí.....53

DIEGO TICCHIONE Y LAURA SALCEDO. La psicagogía como actividad educativa en Michel Foucault.....77

FELIPE CORREA MAUTZ. Contigüidad de la democracia y la *stásis* en la *Política* de Aristóteles.....99

NAHUEL GRINBERG. ¿Cómo entender el estado de excepción? ¿Paradigma de gobierno o síntoma de la crisis de nuestras formas políticas?.....125

CLAUDIA ALEJANDRA RODRÍGUEZ CENTENO. La práctica docente como ejercicio moderno en nuestro presente.....147

IVÁN ANDRÉS PALMA VARGAS Y NICOLÁS ANDRÉS ALBORNOZ MORA. Pragmática del conflicto social: una aproximación desde la teoría ontológica de Searle y los actos de habla.....155

Reseñas

SOFÍA CONSTANZA FERNÁNDEZ SAN MIGUEL. *Punto de inflexión: crisis climática y ecológica* de Pamela Poo.....187

CLAUDIO ARQUEROS VILLA. *El último romántico. El pensamiento de Mario Góngora* de Hugo E. Herrera.....191

VICENTE HUICI URMENETA. *La trama invisible de lo útil. Reflexiones sobre conocimiento, poder y educación* de Ricardo L. Falla Carrillo.....197

Editorial

Agustina Andrada
andradaagustina@hotmail.com

En su primera clase del curso *Seguridad, Territorio, Población*, Michel Foucault, define la filosofía como una política de la verdad, es decir, como una actividad capaz de mostrar “cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como las tácticas de poder que son esos elementos de esa lucha” (Foucault, 2006, p. 17). Siguiendo esta definición podemos pensar que hacer filosofía implica la adopción de una determinada metodología de análisis centrada en la captación de los mecanismos de saber y de poder, que establecen la veracidad de los discursos y de las prácticas en un momento histórico determinado. Las problemáticas que atañen a la actividad filosófica según Foucault giran en torno a las preguntas: “¿Cuáles son las reglas de derecho que las relaciones de poder ponen en acción para producir discursos de verdad? O bien: ¿cuál es el tipo de poder susceptible de producir discursos de verdad que, en una sociedad como la nuestra, están dotados de efectos tan poderosos?” (Foucault, 2014, p. 34).

Para iniciar este número, tomamos esta concepción de la filosofía que la define como “política de la verdad” porque, desde el enfoque que proponemos en la revista, hacer filosofía implica dar cuenta de

los mecanismos y de las tecnologías de poder inherentes a nuestro presente. Proponemos una filosofía que no permanezca indiferente a los acontecimientos en los que se halla inmersa sino que tome una distancia prudencial que le permita señalar las tramas del saber y del poder que funcionan como fundamento de las verdades de nuestra época. Se trata de una filosofía que no se deja encandilar por las luces de lo contemporáneo sino que puede captar también sus sombras, decir lo que el presente es, sus causalidades, sus potencialidades, sus efectos. Tal como afirma Foucault en *¿Qué es la Ilustración?*: “El discurso [filosófico] tiene que volver a tomar en cuenta su actualidad, por una parte para recuperar allí su propio lugar, por otra parte para decir su sentido, por último para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esa actualidad” (Foucault, 1996, p. 71).

Asumiendo entonces la relación intrínseca entre la filosofía y el presente cabe preguntarse por las posibilidades que tiene el saber filosófico de incidir en una realidad como la actual. Y si esa incidencia es posible, ¿cuál es la metodología de acción que este debería emplear para generar efectos en las realidades sociales en las que se inscribe? ¿Qué tipo de discursos podrían constituirse como un límite a los embates del poder sin quedar impregnados por las lógicas de gobierno del momento histórico en el que se asientan? Es con estas preguntas a la vista que la revista ETHIKA+ indaga en los problemas ético-políticos inherentes a nuestra realidad y, específicamente en este número, busca reflexionar sobre la crisis del presente. Que el siglo XXI es un siglo en crisis es una afirmación profundamente arraigada en la sociedad contemporánea. Muchos son los autores que han teorizado al respecto intentando mostrar las causas, las vinculaciones con la modernidad, sus diferenciaciones, sus especificidades. Las diversas filosofías iniciadas en la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, centradas en el análisis de la biopolítica, las sociedades de control, el poshumanismo, la perspectiva decolonial, el ecofeminismo, etc. se proponen como diagnósticos para explicar las crisis tanto globales como locales que nos atraviesan y tienen el objetivo de generar nuevas significaciones colectivas, nuevos saberes, nuevas

prácticas, nuevas contra-conductas. De allí que cada artículo que compone este número es en sí mismo un filosofar sobre el presente en tanto política de la verdad, que se sirve de los conceptos de los filósofos políticos como cajas de herramientas para nombrar lo que nos acontece y pensar en futuros posibles.

El artículo “La práctica docente como ejercicio moderno en nuestro presente” de Claudia Alejandra Rodríguez Centeno se centra en pensar el presente en términos educativos. En este trabajo, la autora, utilizando las investigaciones foucaulteanas sobre el poder disciplinario, intenta pensar cómo afecta la crisis de la modernidad las prácticas educativas, el rol docente, la relación maestro-alumno y, principalmente, la escuela en tanto dispositivo de saber-poder. Se trata de pensar en qué medida las lógicas disciplinarias continúan vigentes en las formas actuales de ejercer la educación, qué ha qué ha permanecido, qué ha cambiado y a qué se deben estas mutaciones.

Por su parte, en el artículo “La psicagogía como actividad educativa en Michel Foucault”, Diego Ticchione y Laura Salcedo también busca pensar filosóficamente la educación, pero centrándose en el período ético del autor. Allí, los autores toman los conceptos de “pedagogía” y “psicagogía” de *La hermenéutica del sujeto* analizándolas como actividades educativas que si bien se diferencian entre sí pueden pensarse de forma complementaria en la medida en que constituyen mecanismos de veridicción.

De esta manera, estos primeros artículos ponen de relieve cómo la educación constituye una técnica capaz de generar ciertos tipos de subjetividades, de verdades, de prácticas de sí.

En línea con los abordajes de Ticchione y Salcedo, Jacobo Villalobos se detiene también a pensar el período ético de la obra foucaultea poniéndolo en relación con sus escritos del período arqueológico centrados en la noción de sujeto. Ahora bien, el punto que conecta este trabajo con esta reflexión en torno al quehacer filosófico y su vinculación con la realidad tiene ver con pensar si existe en los análisis de Michel Foucault la posibilidad de una vida ética, de una resistencia al accionar del poder.

Cristina López, en “Acerca de la especificidad, los usos, los beneficios y la actualidad de la grilla de la guerra”, busca pensar los acontecimientos del presente en términos políticos utilizando la grilla de la guerra empleada por Foucault en el curso *Defender la sociedad*. Este enfoque que piensa la política bajo el concepto de “guerra civil” es para la autora una perspectiva de análisis eficaz para desarticular el mito que colocó al derecho, sus instituciones y prácticas como garantes de las democracias occidentales actuales. Desde la mirada foucaultiana, el derecho no es una herramienta pacificadora sino que se encuentra inmerso en las luchas de saber y poder de la época.

El artículo de Nahuel Grinberg “¿Cómo entender el estado de excepción? ¿Paradigma de gobierno o síntoma de la crisis de nuestras formas políticas?” también busca articular la teoría filosófica con las prácticas políticas. Al respecto, intenta entender la eficacia de la noción de “Estado de excepción” de Giorgio Agamben para pensar las democracias y los absolutismos de nuestra era. El autor realiza una crítica a estas reflexiones agambenianas porque colocan en una zona de indistinción a los gobiernos democráticos y a las dictaduras, quitándole la especificidad de su accionar a cada fenómeno.

A su vez, tanto el escrito “¿Una base ética implicada en el procedimentalismo epistémico de Estlund?”, de Felipe Alejandro Álvarez Osorio, como el de Felipe Correa Mautz, “Contigüidad de la democracia y la stásis en la *Política* de Aristóteles”, podrían pensarse en diálogo con las reflexiones de López y Grinberg dado que abordan en términos críticos la noción de democracia. En el primero, se piensa el modelo democrático desde la noción de “procedimentalismo epistémico” de Estlund. El eje central de este texto es pensar el tipo de ciudadano, los requisitos morales, la ética en la que se inscribe esta forma de entender las leyes de la democracia como resultado de un procedimiento con tendencia a generar decisiones correctas. Por otra parte, en el trabajo de Correa Mautz, se aborda la democracia desde los planteamientos aristotélicos realizados en la *Política*. El autor observa en los diagnósticos aristotélicos sobre *la stásis* cómo la democracia se sirve de diversos mecanismos de violencia para modificar las prácticas políticas. Cuestión que muestra,

con una gran actualidad, cómo las democracias pueden convertirse en tiranías bajo la implementación de nuevas leyes.

Por último, contamos en este número con los aportes de Iván Andrés Palma Vargas y Nicolás Andrés Albornoz Mora en su trabajo titulado “Pragmática del conflicto social: una aproximación desde la teoría ontológica de Searle y los actos de habla”. En este caso se continúa tomando a la filosofía como un ejercicio que busca denominar el presente y, más específicamente, nombrar los conflictos sociales que lo habitan utilizando las herramientas conceptuales de John Searle. Según los autores, lo significativo de este aporte radica en cómo su teoría sobre los actos de habla da cuenta de la trama compleja que une al derecho con el lenguaje y la sociedad.

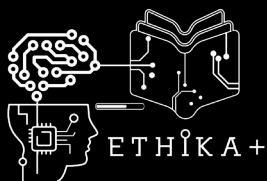
Este número cuenta también con tres reseñas: Claudio Arqueos Villa presenta al libro *El último romántico. El pensamiento de Mario Góngora* de Hugo Herrera. Vicente Huici Urmeneta reseña al trabajo de Ricardo Falla Carrillo *La trama invisible de lo útil. Reflexiones sobre conocimiento, poder y educación*. Sofía Constanza Fernández San Miguel reflexiona sobre el libro “Punto de inflexión: crisis climática y ecológica” de Pamela Poo. En la primera reseña se señala a Mario Góngora como un autor implicado en su realidad, una personalidad en la que su forma de pensar y de ser no pueden dissociarse. En la segunda, Huici Urmeneta hace hincapié en la relación entre el poder y la educación en clave histórico-filosófica. Por último, Pamela Poo problematiza la crisis ambiental y la posibilidad de acción de los sujetos contemporáneos para detenerla.

Si bien estas reseñas, así como también los diversos artículos, poseen como objeto de análisis diferentes temáticas, todos ellos conciben la actividad filosófica como diagnóstico del presente, como política de la verdad y como herramienta capaz de generar contra-conductas a las formas de saber y de poder en las que nos encontramos inmersos. Artículos y reseñas remiten a una filosofía que logra calar hondo en las tramas de su historia para mostrar las causas, las lógicas de poder, los regímenes de verdad, las capacidades de resistencia en una realidad que se encuentra en crisis.

Referencias

- Foucault, M. (1996) *¿Qué es la ilustración?* La Piqueta.
- Foucault, M. (2006) *Seguridad, Territorio, Población*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014) *Defender la sociedad*. Siglo XXI Editores.

Artículos



CÓMO CITAR

López, C. (2023). De los aportes de la grilla de la guerra en la genealogía de las prácticas jurídicas de Foucault. *Ethika+*, (8), 17-36. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.71609>

De los aportes de la grilla de la guerra en la genealogía de las prácticas jurídicas de Foucault

ON THE ACHIEVEMENTS OF THE GRID OF WAR IN THE GENEALOGY
OF FOUCAULT'S LEGAL PRACTICES

Cristina López¹

Universidad Nacional de San Martín

c-lopez@live.com.ar

RESUMEN: En este artículo se busca identificar las características de la grilla belicosa foucaultiana, explicitar los usos que Michel Foucault ha hecho de la misma, revisar los beneficios teóricos que se siguen de ello y considerar su potencialidad para hacer inteligibles acontecimientos de incidencia local actual. A este respecto, se pretende sostener que aun cuando, en nuestros días, las relaciones de fuerza en las sociedades occidentales se hayan investido en el orden del poder político, la grilla de la guerra sigue teniendo vigencia al momento de hacer inteligibles los antagonismos que las atraviesan.

PALABRAS CLAVE: guerra, derecho, represión, capitalismo, Estado.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-1886-9025>



ABSTRACT: This article seeks to identify the characteristics that make de Foucauldian belliose grid specific, explain the uses that the thinker himself has made of it, review the theoretical benefits that follow from it and consider its potential to target events of current local incidence. In this regard, it is intended to argue that even though, in our days, the relations of force in Western societies have been invested in the order of political power, the grid of war continues to be valid at the time of making intelligible their antagonisms.

KEYWORDS: war, law, repression, capitalism, State.

Aunque la mayor parte de sus investigaciones se remontan al pasado, el interés por el presente orienta toda la obra de Michel Foucault. En efecto, el objetivo tanto de sus arqueologías de la década de los 60 como de sus posteriores arqueo/genealogías siempre fue trazar un diagnóstico de su actualidad. Incluso en el caso de aquellos cursos centrados en tópicos de las culturas griega y romana antiguas, y del cristianismo primitivo, en apariencia más alejados de los debates de su tiempo, el propio pensador se ocupó de precisar que toda vez que aplicaba una perspectiva genealógica, orientaba “el análisis a partir de una cuestión presente” (Foucault, 1994a, p. 674).

De la lectura de cualquiera de sus textos surge que su intención distaba mucho de ser complaciente con las coordenadas que enmarcan los saberes y las relaciones de poder de su tiempo. Por el contrario, en tanto relevamiento de un malestar, un diagnóstico es manifestación de una posición crítica respecto del estado de cosas consolidado. De hecho, por esta vía, como señaló en alguna ocasión, buscaba desplegar una filosofía que, entendida como una política de la verdad, pretendía poner a disposición de quienes quisieran luchar, una serie de “indicadores tácticos” con potestad para incidir con eficacia transformadora sobre esas coordenadas (Foucault, 2004, p 5).

Pero, ni el aserto del diagnóstico ni la eficacia crítica van de suyo: ambos dependen de una serie de elecciones metodológicas y del diseño

de herramientas de análisis. De allí el cuidado con el que Foucault seleccionaba, esbozaba y explicitaba los recursos a aplicar en cada investigación. Basta con detenerse en la lectura de las primeras clases de sus cursos para advertir la relevancia que le adjudicaba a la fundamentación de sus elecciones metodológicas.

La grilla de la guerra, objeto de nuestro estudio, no fue la excepción: como veremos, dedicó sendos análisis a su especificación y a la ponderación de su rendimiento. No obstante, en su momento, manifestó sus dudas respecto de la pertinencia e incluso de la vigencia de este recurso.

Tales dudas serían razones más que suficientes para detenernos a analizar los beneficios teóricos de esta grilla, pero a más de 40 años de su formulación y en el contexto de una gubernamentalidad regida por una *ratio* economicista, en apariencias completamente desvinculada de cualquier gesto bélico, surgen otros motivos de peso para ponderar sus alcances y su vigencia.

A estos efectos, en lo que sigue, comenzaremos por identificar las características que le otorgan especificidad a la grilla belicosa foucaultiana; continuaremos explicitando los usos que Foucault ha hecho de la misma y revisando luego los beneficios teóricos que se siguen de ello; finalizaremos considerando su potencialidad para hacer inteligibles determinados fenómenos de amplia incidencia local en nuestros días. A este respecto, pretendemos sostener que aun cuando las relaciones de fuerza en las sociedades occidentales se hayan investido en el orden del poder político (Foucault, 1976, p. 135), la hipótesis belicosa sigue teniendo vigencia al momento de hacer inteligibles los antagonismos que las atraviesan.

La guerra civil como matriz de las luchas de poder: acerca de la especificidad de la grilla de la guerra foucaultiana

Se podrá objetar que Foucault no innovó en nada con la aplicación de una hipótesis como la belicosa que siglos antes ya había sido propuesta

por Hobbes. Sin embargo, lo cierto es que no hay puntos de contacto entre una y otra. De hecho, al hilo de su elaboración metodológica de este recurso, Foucault mismo se ocupó de establecer las diferencias entre ambas (Foucault, 2013, pp. 23-44). A estos fines, empezó por reconstruir y subrayar los elementos centrales de la argumentación hobbesiana para así contraponer los términos de su propio planteo.

Como es sabido, en el capítulo acerca de “La condición natural del género humano en lo que concierne a su felicidad y a su miseria” de *Leviatán*, Hobbes sostuvo que, a causa de sus malsanas tendencias naturales, durante el tiempo en que viven sin un poder común que los atemorice a todos, los hombres se hallarían en una condición o estado de guerra de todos contra todos (Hobbes, 2005, pp. 100-105). A pesar del tono apodíctico que utiliza, el propio Hobbes se encargó de evidenciar el carácter hipotético de sus afirmaciones al puntualizar que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante en el mundo entero. Con todo, a modo de sustento de su hipótesis, argumentó que esta se verificaba en algunos pueblos salvajes de América que, al carecer de un gobierno absoluto, vivían en un estado bestial.

Precisamente, el carácter hipotético de la formulación hobbesiana, que remite a una suerte de mítica instancia originaria, es una de las diferencias que resaltó Foucault respecto de su grilla belicosa, la que se apoya, en cada caso, sobre determinados acontecimientos históricos. Lejos de plantear presunciones acerca de incontrastables orígenes amenazantes, la grilla foucaultiana es un recurso metodológico que refiere el análisis a hechos concretos a los que se les asigna el estatuto de “*a priori* histórico”. Ello no garantiza un acceso con carácter de verdad absoluta al fundamento que explica el origen del poder del Estado como ocurre en el caso de la hipótesis planteada por Hobbes. En efecto, el concepto de “*a priori* histórico” da cuenta de aquellas condiciones que, a lo sumo, facultaron la emergencia, la conformación y la configuración de un acontecimiento determinado. Así, a diferencia de la hipótesis de la guerra de todos contra todos, esta grilla no pretende explicar en términos abstractos, universales y

de una vez para siempre, la formación de la sociedad. Por el contrario, en la medida en que la grilla está vinculada a circunstancias precisas, su aporte está históricamente restringido.

Sin embargo, en el curso de 1972-1973, Foucault decidió hacer un uso en cierto sentido transhistórico de la grilla puesto que se propuso desplegar un análisis suponiendo que “La guerra civil es la matriz de todas las luchas de poder, de todas las estrategias de poder y, por consecuencia, también la matriz de todas las luchas a propósito de, y contra el poder” (Foucault, 2013, p. 15). No obstante, con estos términos, el pensador no estaba postulando un fundamento sino anunciando una decisión metodológica a partir de la cual aspiraba a “comprender un cierto número de estas tácticas de lucha de las que la penalidad es precisamente un ejemplo privilegiado” (Foucault, 2013, p. 15). Según esto, esta decisión no afecta la referencialidad histórica de esta grilla que no funciona como una ficción con finalidad explicativa sino como un recurso metodológico interpuesto para dar visibilidad a determinados conflictos concretos.

Otra de las diferencias, señaladas en *La sociedad punitiva*, entre la hipótesis de Hobbes y esta grilla es la que concierne al alcance de la confrontación referida en cada caso. La guerra postulada por Hobbes involucra a todos los hombres en una contienda en la que se enfrentarían indistintamente todos contra todos. Los hombres no se confrontarían en virtud de sus diferencias sino por mor de sus semejanzas. En cambio, la grilla propuesta por Foucault adopta el formato de una guerra civil llevada a cabo en una sociedad específica en la que se enfrentan dos facciones de intereses contrapuestos. En palabras de Foucault, “una cosa es clara: estamos en la guerra social, no en la guerra de todos contra todos, sino en la guerra de los ricos contra los pobres, de los propietarios contra aquellos que no poseen nada, de los patrones contra los proletarios” (Foucault, 2013, p. 23). Como se infiere de estos dichos, en el caso de la guerra civil son las diferencias entre los distintos sectores sociales los que promueven la confrontación.

De lo anterior se deduce otra diferencia insalvable entre ambos planteos puesto que, mientras para Hobbes la raíz de la guerra residiría en lo que tienen de común todos los hombres, esto es, su naturaleza, para Foucault, son siempre las condiciones históricas las que en, diversas circunstancias, desencadenan el antagonismo. De sus dichos se desprende, entonces, que no son factores antropológicos sino estrictamente históricos los que promueven la guerra. En aquel curso de 1972-1973, explícitamente sostuvo que no es ningún tipo de virtualidad inherente al hombre la que impulsa la guerra. En sus palabras, “Ella no obedece para nada entonces a la dimensión natural de las relaciones entre individuos en tanto que individuos” (Foucault, 2013, p. 30). Son las circunstancias históricas o, para ser más específicos, los intereses sectoriales los que conducirían a un antagonismo que enfrenta no a todos contra todos sino a las facciones entre sí.

Más aún, de acuerdo con sus análisis, por causa de esos factores históricos, la guerra civil no se limitaría a poner en escena a sus sujetos sino que incluso los constituiría, pero no en carácter de individuos aislados pugnando cada uno por su propia y egoísta ambición sino en condición de integrantes de un colectivo que lucha aunado para defender sus intereses comunes. La guerra civil comportaría un potencial ontológico conformador de masas, de elementos colectivos y plurales que, a su vez, funcionarían como un motor de la propia batalla. Al menos así se sigue de sus análisis tanto de la represión a las sublevaciones del siglo XVI que contribuyeron a coaligar al campesinado, como de los levantamientos producidos por los desajustes del mercado que, a su vez, hicieron aparecer al pueblo como fuerza unitaria y colectiva (Foucault, 2013, p. 30).

De esta manera, lejos de remitir a una etapa originaria previa a la constitución del poder político, como sostiene la hipótesis hobbesiana orientada a explicar el estadio inicial en el que el soberano pudo constituirse, la guerra civil a la que se refiere el pensador francés “se desarrolla sobre el teatro del poder” (Foucault, 2013, p. 30) en el momento en que los distintos sectores pugnan por imponerse y el poder omnímodo del soberano entra en decadencia.

Con todo, todavía hay una diferencia más radical entre ambos. Esta concierne a la finalidad de la aplicación del recurso de la guerra que, en el caso de Hobbes cumple la función de explicar, justificar, legitimar y, por ende, fortalecer la institución de la soberanía y, con ello, del orden jurídico liberal burgués mientras que, en las antípodas, Foucault lo aplica para poner en cuestión tanto las teorías, instituciones y prácticas jurídicas como el modelo soberano de ejercicio del poder que aquellas apañan.

Los “comienzos bajos” de la juridicidad moderna: acerca de los usos foucaultianos de la grilla de la guerra

Todas estas características, que constituyen la especificidad de la grilla foucaultiana, pueden verificarse revisando los usos que el pensador ha hecho de la misma en alguna de sus investigaciones.

Entre ellas se cuenta, en primer lugar, la indagación llevada a cabo para trazar la genealogía de las teorías, instituciones y prácticas penales cuyo resultado expuso en el curso dictado en 1971-1972 en el Collège de France. En esa oportunidad, en lugar de dar por bueno el origen atribuido por las filosofías del derecho y las filosofías políticas a la juridicidad penal moderna, Foucault decidió enmarcar el análisis de su procedencia en los sistemas de represión en que, a su entender, se fragua su funcionamiento de conjunto. Como era de esperar semejante decisión metodológica contribuyó a desacralizar su matriz de conformación. De hecho, emplazadas en los sistemas de represión, las teorías, las instituciones y las prácticas que conforman el derecho penal ya no pueden ser explicadas a partir de nociones morales, sociológicas y psicológicas. Estas últimas dejaron de ser consideradas como claves de inteligibilidad para devenir ellas mismas cuestiones a indagar también en el mismo marco. De esa indagación resultó que la conformación de los criterios morales, de las hipótesis sociológicas y de las teorías psicológicas no es impulsada por el

interés de distinguir el bien del mal, sino por la instrumentación de un sistema represivo.

El sistema represivo en el que Foucault enmarcó esta genealogía fue el puesto en práctica para aplastar la sublevación de los Pies Descalzos acaecida en Normandía entre 1639 y 1640. No fue una elección arbitraria: de sus análisis surge que la represión desatada adquirió un formato que, al no encontrar cabida en el marco institucional de la sociedad feudal, impulsó la aparición de un nuevo sistema penal.

Según sus fuentes históricas, provocado por un incremento impositivo que desbordó el umbral de tolerancia a la exacción fiscal, aquel levantamiento resultó, tanto por sus dimensiones como por sus pretensiones, un desafío inédito para el poder soberano. En efecto, el rechazo a tamaña presión fue tan amplio que logró aunar a distintos sectores, en particular a las poblaciones urbanas y a los campesinos pobres, que no se contentaron con luchar por su supervivencia sino que se alzaron contra el poder y también por el poder, pretensión que fue determinante a la hora de diseñar una estrategia represiva contra aquellos que no se limitaban a luchar por el mero sustento sino que además se consideraban a sí mismos con condición para interpelar el poder del soberano. Como expuso en sus clases del curso de 1971-1972, la conjunción de la coalición de diferentes sectores sociales y de actitudes desafiantes provocó que se enviara a aplastar aquella sublevación a una fuerza militar que pudiera reconquistar prontamente un territorio devenido hostil y reapropiarse de las formas de poder confiscadas por los sublevados. Foucault lo señaló en estos términos:

[se] comprende que en esas condiciones no haya sido suficiente reprimir la revuelta en el marco de la ley existente (como si se tratara de puro y simple bandolerismo); no bastaba tampoco una modificación del sistema legislativo (como si se tratara solamente de una utilización, de un abuso, o de una desviación de la ley). (2015, p. 31)

Efectivamente, el sistema penal feudal no preveía esa conjunción de violencia ciega y ritual punitivo, de batalla y ocupación militar

“bajo una etiqueta jurídica” que caracterizó el accionar del ejército enviado a sofocar la revuelta.

Entre las estrategias aplicadas que, en función de su eficacia, persistieron hasta hacerse constantes y convertirse en lo que dio en llamarse “sistema represivo del Estado”, cabe destacar el desfase cronológico entre la llegada del ejército y la entrada en escena de la justicia. Tal retraso propició la puesta en práctica de una suerte de “justicia armada” que constituyó una operación político-militar muy efectiva para embestir contra los sublevados procurando dividirlos e instándolos a confrontarse unos contra otros. Para lograr este objetivo, al mismo tiempo que se ocultaba la suerte que se haría correr a los sectores privilegiados, se ejerció una represión violenta sobre las clases populares. Por esta vía se esbozaron las líneas de separación entre campo y ciudad y entre los más pobres y las clases acomodadas de las que haría tan estratégico uso el aparato represivo del Estado al servicio del capitalismo naciente. Consciente de los beneficios de esta separación, de allí en más, el sistema penal tomó a su cargo la función de introducir contradicciones o rupturas entre los distintos sectores sociales para conjurar los peligros ligados a su alianza. A estos efectos, se instituyeron sanciones diferenciadas que, no podía ser de otra manera, tendieron a beneficiar a los privilegiados con exenciones y a perjudicar con recargos impositivos a los desfavorecidos a quienes se les dispensó un trato que solo se confería a los enemigos externos. No obstante, lo que aquella sublevación puso sobre el tapete es que el aparato fiscal del Estado no puede funcionar sin una organización administrativa respaldada por un sistema represivo.

Foucault volvió a aplicar la grilla de la guerra en el curso destinado a trazar la genealogía de la sociedad punitiva y a explorar las incidencias del derecho penal en la promoción del capitalismo y en el embate contra los sectores populares. Con todo, ni su óptica de análisis ni el tenor de los acontecimientos históricos estudiados se superpusieron con los del curso anterior: en lugar de continuar analizando las sublevaciones del siglo XVII y privilegiando el registro represivo del derecho penal, en *La sociedad punitiva*, se enfocó en

la potencialidad productiva del poder y se abocó al estudio de los recursos impulsados por la burguesía de los siglos XVIII y XIX para tipificar y combatir los “ilegalismos” populares. Una sociedad en trance de devenir capitalista necesitaba contar con un sistema penal que admitiera la injerencia de un aparato coercitivo y dispusiera de instituciones con condición para ejercer una vigilancia constante. En los albores del capitalismo, era necesario detectar a los vagabundos, a los ociosos y a todos aquellos cuya filosofía de vida, al atender contra el modo de producción vigente, los ponía por fuera de la legalidad. Los textos de la época recomendaban que, además de detectarlos y aprehenderlos, se ejerciera sobre estos grupos sociales una coerción que lograra transformarlos en fuerza productiva. Los trabajadores también eran objeto de una vigilancia continua: sus “ilegalismos”, que iban desde la depredación a la disipación, constituían una amenaza para la fortuna burguesa. En efecto, tanto el pillaje como el ausentismo, la impuntualidad, la holgazanería y, en el extremo, la simple impresión de que no trabajan lo suficiente convertían a los trabajadores en verdaderos enemigos de la sociedad.

Para combatir estos “ilegalismos”, la burguesía puso en práctica diversas estrategias, entre ellas la coerción a través de la moralización. Al servicio de la economía capitalista, grupos como los cuáqueros y los metodistas, entre otros, intentaron inculcar virtudes, hábitos, buenas conductas a las clases populares (Foucault, 2013, pp. 240-244). Todo lo cual demuestra el anclaje que existe entre el sistema de la moral y el ejercicio del poder. En palabras de Foucault, de este anclaje “Hay que extraer la conclusión de que la moral no está en la cabeza de la gente: está inscrita en las relaciones de poder” (2013, p. 117).

Ahora bien, como a los ojos de la burguesía con la coerción vía la moralización no bastaba para enmendar a las clases populares, fue menester recurrir a otras instituciones que pudieran maniobrar en esa situación en la cual se requería tanto preservar la riqueza como la fuerza laboral. De allí que, a fines del siglo XVIII, se transformara el aparato administrativo, policial y de vigilancia informal en aparato judicial encargado de desembarazarse de los “ilegalismos”. Desde ese

momento, el elemento “penitenciario” quedó integrado al sistema penal aunque, como explicitó Foucault, aplicado por la burguesía, operó como un instrumento político de control y sostenimiento de las relaciones de producción. Así las cosas, a medida que el sector privilegiado se iba apropiando del sistema penal y, en función de ello, elaboraba teorías y gestaba instituciones, los sectores populares devenían el objetivo privilegiado de la transformación penitenciaria. De hecho, los patrones consideraban a los trabajadores como seres brutos, groseros, insensibles y abyectos que había que regenerar aunque para ello fuera necesario someter todos los ámbitos de su existencia al accionar de los mecanismos de penalización. Estos mecanismos llegaban hasta cumplir una función de “secuestro” a través de la cual se subordinaba el tiempo de la vida al de la producción, se controlaba el cuerpo, la sexualidad y las relaciones interpersonales fabricando así una cierta imagen de la sociedad. Nada parecía suficiente a los integrantes de una burguesía que consideraba que hasta el descanso y la diversión de los trabajadores ponía en jaque no solo su fortuna sino también su poder.

En el curso dictado en 1976, Foucault volvió a recurrir a la grilla de la guerra como principio de inteligibilidad y análisis del poder político. En sus palabras:

(...) si el poder es en sí mismo puesta en juego y despliegue de una relación de fuerza, en vez de analizarlo en términos de cesión, contrato, enajenación (...) ¿no hay que analizarlo en primer lugar y ante todo en términos de combate, enfrentamiento o guerra? (1997, p. 16)

En este caso, esta propuesta conlleva la inversión del célebre principio de von Clausewitz de modo de asumir que la política es la continuación de la guerra por otros medios. A entender de Foucault, esta inversión supone además reconocer que las relaciones de poder tal como se ejercen en nuestras sociedades obedecen a la preeminencia de una determinada relación de fuerza impuesta a través de la guerra. Según esto, la política no vendría a poner fin al desequilibrio

resultante de la guerra sino a legitimarlo inscribiéndolo en todas las instituciones, incluidas las económicas. De esta suerte, cada uno de los episodios posteriores a la sanción de la paz no serían sino secuelas de la guerra. De allí que la decisión final del conflicto no provenga sino de la guerra.

Formuladas en las primeras clases de aquel curso, estas apreciaciones permiten advertir que Foucault tenía la intención de desmontar la teoría del derecho que, enmascarando la dominación, desde la Edad Media se ha fijado dos objetivos: legitimar el poder del soberano y garantizar la obediencia de los súbditos. Su apuesta al respecto, tal como es verificable en los cursos referidos anteriormente, consistía en dejar al descubierto que “El sistema del derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfás” (Foucault, 1997, p. 24). No podía sino aspirar a cumplir ese objetivo dado que, a su juicio, este sistema ha tenido además la habilidad de enmascarar unos mecanismos como los disciplinarios que le eran completamente ajenos. Más aún, este modelo jurídico ha sabido incluso “democratizar” la soberanía vía la introducción de un derecho público articulado en la soberanía colectiva.

En todo caso, contrariando las hipótesis de las teorías contractualistas y tomando como base el análisis de una serie de discursos históricos en los que se narran los sangrientos enfrentamientos entre facciones, habitualmente dejados de lado por la historiografía oficial, Foucault aspiraba a mostrar en aquel curso que la matriz de los Estados modernos no es el derecho sino la guerra.

El discurso jurídico contra las cuerdas: acerca de los beneficios y la vigencia de la grilla de la guerra

Se podrá objetar también que, en más de una oportunidad, Foucault se manifestó titubeante acerca de la pertinencia de utilizar la grilla de la guerra como recurso explicativo para hechos del presente. Efectivamente, en la primera clase del curso de 1976, justamente cuando

se aprestaba a aplicarla de cabo a rabo para intentar determinar “en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede identificarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político” (Foucault, 1997, p. 18), se pronunció a este respecto diciendo que, a pesar de haber puesto en práctica más de una vez este recurso, se veía en la obligación de reconsiderarlo y, en última instancia, abandonarlo por entender que estaba insuficientemente elaborado (Foucault, 1997, p. 18).

Ahora bien, sin denegarle al pensador el derecho a reconocer las deficiencias de la elaboración metodológica y los límites de aplicación de una grilla que, como esta, pretende referenciarse en acontecimientos históricos, cabe señalar que, en todas las oportunidades que lo empleó, el recurso rindió sus frutos. Efectivamente, si como consignamos un poco más arriba, la finalidad del diseño y de la aplicación de esta grilla fue poner en cuestión el rol del derecho, justo es reconocer que la meta fue alcanzada, al menos en los tres casos reseñados en este trabajo.

De hecho, según se infiere de nuestra exposición, uno de los beneficios teórico- político de la interposición de este recurso fue desacralizar los orígenes del derecho: ciertamente, vistas a través del prisma de la guerra civil, las teorías, las instituciones y las prácticas penales modernas revelan que, lejos de ser consecuencia de reflexiones morales, sociológicas o psicológicas acerca de la justicia, han sido urdidas a los efectos de justificar y legitimar la represión y, en correlación con ello, atribuir a la sublevación impulsada por la presión tributaria estatuto de delito que atenta contra la autoridad del rey. Otro beneficio de la aplicación de la grilla de la guerra, entonces, es poner sobre el tapete que el derecho no es prescindente ni neutral. Por el contrario, toma partido en la contienda asumiendo la defensa del soberano a quien otorga instrumentos legales no solo para aplastar a su adversario sino también para descalificar sus reclamos. En ese sentido, la interposición de esta grilla contribuye también a mostrar que la represión de la sublevación fue la ocasión para promulgar leyes tendientes a, como decimos actualmente, “criminalizar la protesta social”.

Un beneficio mayor es el que resulta de advertir, como lo hizo Foucault, que “todas las grandes fases de evolución del sistema penal, del sistema represivo, son resultado de estrategias de respuesta a formas de luchas populares” (Foucault, 2015, p. 102). Se colige, entonces, que el reverso del sistema represivo no son los delincuentes sino las luchas populares. En línea con esto, se advierte también que ese nuevo sistema estuvo orientado a promover y facilitar el advenimiento del capitalismo. En palabras de Foucault, “Hay que decir que el capitalismo no puede subsistir sin un aparato de represión cuya función principal es anti-sediciosa” (Foucault, 2015, p. 106). De esta afirmación se infiere que, en cumplimiento de esta función, este aparato no dudara en interponer las estrategias necesarias para mantener disgregados a los sectores populares.

A similares conclusiones se puede arribar merced a la interposición de la misma grilla cuando el asunto en estudio es la penalización de las conductas a través de las cuales los sectores populares manifestaban su resistencia al avance de las pretensiones burguesas ávidas de ejercer un control directo y total del tiempo de los trabajadores. También en esta ocasión resulta evidente la propensión de las instituciones jurídicas a alinearse en defensa de los intereses de un sector en detrimento del reclamo de derechos de otro. Más grave aún, lo que describen los análisis de Foucault, gracias a la interposición de esta grilla, es el proceso a través del cual la burguesía se apropia del aparato judicial al que usa en su beneficio. De allí la certidumbre de que ese aparato ha sido ideado por una clase para sojuzgar a la otra. Se hace evidente, así, la enorme contribución de estas instituciones al desarrollo capitalista de las sociedades occidentales.

Igualmente eficaz demostró ser esta grilla al momento de ser empleada para poner en entredicho la procedencia jurídica de los Estados modernos. De hecho, su interposición en este caso permite poner en la picota el modelo jurídico de concepción del poder a través del cual, desde la Edad Media, se ha buscado legitimar la soberanía ofertándole además instrumentos de justificación y enmascaramiento de la dominación que desde siempre estuvo dispuesta a ejercer. A

entender de Foucault, si se quiere comprender cómo opera el poder es necesario desprenderse de esta teoría que impide advertir que “El sistema del derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos” (Foucault, 1997, p. 24). Liberados de los influjos de aquella teoría no resulta difícil entrever la matriz belicosa de la que proceden los Estados e intuir que entre las consecuencias que ello comporta no es menor el hecho de que aquellos no son fruto de consensos sino del sojuzgamiento de una facción por parte de la otra. De manera que, más que sobre la base de consensos o entendimientos, los Estados se han fundado sobre el resultado de una batalla que mantiene enemistados y, por ende, confrontados a los contendientes.

Ahora bien, la argumentación basada en la eficacia no salva una objeción más lapidaria aún formulada también por el mismo Foucault en *Historia de la sexualidad 1* en donde pareció aludir al anacronismo de la grilla visto que afirmó que

(...) uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste en que las relaciones de fuerza que durante largo tiempo encontraron en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal poco a poco se invirtieron en el orden del poder político. (Foucault, 1976, p. 135)

Según esto, por debajo del poder político ya no estaría más ni atronando ni funcionando un vínculo belicoso.

Y, no obstante, en su momento, Foucault se sirvió de este recurso para poner en consideración su propia actualidad. Al menos así lo hicieron constar los editores de estos cursos quienes, además de precisar las circunstancias históricas en que se dictaron, dieron cuenta de la imbricación entre las convicciones y la militancia del pensador y su proyecto teórico. El propio Foucault supo establecer en una entrevista que “hay fenómenos de coyuntura que hacen que, en un momento dado, tal problema parezca urgente, políticamente urgente en la actualidad, y a causa de eso me interesa” (Foucault, 1994b, p. 376.) Según precisó allí, fue el movimiento de total repudio al sistema

penal desatado en Francia, Italia, Alemania, Estados Unidos, lo que despertó su interés por estudiar su conformación en los albores de la modernidad (Foucault, 1994b, p. 377).

En cuanto al contexto, según establecieron los editores del curso *Teorías e instituciones penales*, a principios de los años 70 en Francia la represión estaba al orden del día. Ocurre que, en aquel momento en que se tendía a criminalizar la protesta social, la presencia policial en las calles del Barrio Latino era notable. Se perseguía y detenía sobre todo a los integrantes de movimientos de izquierda y, en líneas generales, a quienes formaban parte de los movimientos sociales. Incluso la entrada a las Universidades estaba rigurosamente controlada. En suma, se trataba de un período en el cual “el problema de la represión y de las persecuciones judiciales se volvió cada vez más agudo” (Foucault, 1994b, p. 298). Fue en este contexto que tomó la decisión de llevar adelante una indagación en relación con las luchas de los movimientos sociales y de actualizar su proyecto primitivo sobre el encierro no solo estudiando la procedencia y el rol de las prisiones sino también comprometiéndose en iniciativas como la creación del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) a través del cual se daba a conocer la situación en que se encontraban los prisioneros.

De allí que no fuera extraño que en sus notas preparatorias de la primera clase sostuviera que la razón de ser de aquel curso de 1971/72 era hacer abrir los ojos a su auditorio y lograr que quienes rechazaban el estado de cosas del momento se identificaran con sus dichos (Foucault, 2015, p. 3). Palabras elocuentes de su convicción respecto de la incidencia sobre su presente de sus análisis de las consecuencias jurídicas de la represión de las sublevaciones del siglo XVII.

Esa misma conexión entre el núcleo de su investigación y su interés por el presente se aprecia en sus clases del curso de 1972/73 en donde, según él mismo estableció en una entrevista (Foucault, 1994c, pp. 525-536), la cuestión era descubrir el rol que la sociedad capitalista hace jugar a su sistema penal. De esta suerte, coronando uno de los periodos más activos de su vida militante en el dominio

de la penalidad y de la prisión, Foucault sostuvo en el curso del 73 una tesis que B. Harcourt, editor del curso, consideró “radical y comprometida”. En efecto, se trataba de poner en consideración una cuestión en plena vigencia en los 70, a saber:

El poder debe ser pensado como un factor constitutivo: al dominar el tiempo, el poder crea sujetos que se pliegan a la industrialización y al capitalismo, y en ese sentido, las relaciones de poder disciplinario son de hecho elementos constitutivos del capitalismo, y no simples instrumentos o pura coerción. (Harcourt, en Foucault, 2013, p. 282)

De modo que, aunque su genealogía se remontara a los siglos XVIII y XIX para establecer la procedencia de esa pretensión de subordinar el tiempo de la vida al de la producción, su mira estaba dirigida a poner en consideración las formas de control de la existencia habidas en la sociedad de su tiempo en vías de advenir a la racionalidad neoliberal.

Huelga decir que el mismo interés por incidir en su presente orientó su curso de 1976 en cuya primera clase ponderó la eficacia crítica de las investigaciones dispersas y discontinuas como las suyas sobre instituciones, prácticas y saberes de su tiempo y del nuestro, como es el caso de la institución psiquiátrica, la moral sexual y el aparato jurídico penal, continuó analizando los discursos de la guerra y desembocó, a través del estudio de la guerra de razas, en el hallazgo de la biopolítica, la forma de ejercicio de poder vigente en nuestros días. En el 76, Foucault todavía no tenía claro que este dispositivo se inscribe en el marco de la racionalidad política del liberalismo y del neoliberalismo, dos gubernamentalidades de matriz economicista que, cada una a su manera, instrumenta el orden jurídico a favor del mercado y en detrimento o perjuicio de los sectores populares. Y, aunque parezca que estas gubernamentalidades poco y nada tienen que ver con la guerra civil, en la última clase de aquel curso, Foucault vinculó su derrotero por el análisis de la guerra como grilla de inteligibilidad de los procesos históricos con la emergencia del problema de la vida como objeto político en el siglo XIX.

No obstante, es cierto que, a partir del curso sobre *Seguridad, territorio, población*, la noción de gobierno comenzó a constituirse en clave de análisis de las relaciones de poder/saber y, con ello, la grilla de la guerra pareció quedar desactivada. Lo que no impidió ni que los efectos de su aplicación siguieran vigentes y operantes ni que nosotros intentemos reactivarla.

De hecho, en momentos en que los ejemplos de *lawfare* se multiplican a lo largo de América Latina, la vigencia de este recurso parece estar asegurada: efectivamente, la grilla de la guerra civil se aplica perfectamente al análisis del uso político belicoso de las herramientas del poder judicial para la persecución de referentes populares. Sobran los ejemplos para ilustrar esta estrategia de criminalización y demonización de los grandes líderes latinoamericanos entre los cuales se cuentan Lula, Evo Morales, Cristina Kirchner y Milagro Sala. Entre los efectos que se siguen de ella, no es menor la orfandad en la que quedan vastos sectores sociales que se ven privados de opciones políticas capaces de representar sus anhelos.

En nuestros días, en nuestro contexto, la grilla de la guerra puede ser interpuesta para dar cuenta de la forma en que la “justicia” interviene a la hora de tomar posición frente a la represión de las manifestaciones populares como fue el caso muy recientemente con el pronunciamiento del poder judicial chileno que, al sostener que no había habido un ataque generalizado ni sistemático de los carabineros contra los manifestantes, avaló lo actuado por las fuerzas represivas que intervinieron en ocasión del estallido social generado en octubre de 2019 por treinta años de neoliberalismo. De hecho, al menos inicialmente, el poder judicial expresó que “las detenciones se han ajustado formalmente a lo que dice la ley, y las circunstancias de que no hayan quedado con medidas cautelares y menos con medidas cautelares gravosas, indica que no se están configurando tampoco delitos graves” (Le Bonniec et al., 2021, p. 4).

También es pertinente utilizar esta grilla para hacer inteligible la forma en que actualmente el sistema capitalista bajo administración

neoliberal busca apropiarse del tiempo de la existencia de los trabajadores: hace ya décadas que en varias actividades se ha impuesto el trabajo en horario extendido durante los fines de semana. De eso pueden dar constancia incluso aquellos que, como los profesores e investigadores, llevan a cabo un trabajo de carácter intelectual que desde hace mucho tiempo no tiene límites horarios.

En rigor, una racionalidad gubernamental como la neoliberal, que reivindica la preeminencia del mercado, de la competencia y, por lo tanto, de la desigualdad, alentando de esta manera la conformación de una grieta que divide y opone a los distintos sectores sociales como si de enemigos se tratara, parece fomentar las condiciones que mantienen activa la grilla de la guerra como herramienta de inteligibilidad crítica.

Conclusión

Así las cosas, la grilla de la guerra civil se muestra vigente y particularmente eficaz para desmontar el mito que ha hecho del derecho, sus instituciones y sus prácticas la garantía de las democracias occidentales. En lugar de ello, este recurso pone en evidencia que se trata de una forma de ejercicio del poder que, lejos de ser objetiva, neutral y pacificadora, se identifica con uno de los bandos en disputa y, consecuentemente, se comporta como un contendiente más en la batalla.

De lo expuesto también se infiere que esta grilla resulta adecuada para poner en evidencia los antagonismos que la racionalidad neoliberal promueve como una táctica más para ejercer su gobierno.

Todo lo cual puede ser considerado como un índice de que en nuestros días, en nuestro contexto, la política puede seguir siendo considerada como la continuación de la guerra por otros medios.

Referencias

- Foucault, M. (1976). *La voluntad de saber. Histoire de la sexualité 1*. Gallimard.
- Foucault, M. (1997). «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France. 1976*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Gallimard.
- Foucault, M. (2013). *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. EHESS/Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2015). *Théories et Institutions Pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*. EHESS.Gallimard.Seuil.
- Foucault, M. (1994a). Le souci de la vérité. *Dits et écrits Vol. IV*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Le grand enfermement et À propos de la prison d'Attica. *Dits et écrits Vol. II*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). Le pouvoir, une bête magnifique. *Dits et écrits. Vol III*. Gallimard.
- Harcourt, B. (2013). Situation du cours. En M. Foucault, *La société punitive, Cours au Collège de France. 1972-1973*. EHESS.Gallimard. Seuil.
- Hobbes, Th. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Le Bonniec, F., Martínez Cañoles, W. y Vicuña Salas, M. (2021). Detención, formalización y judicialización de la protesta social en el sur de Chile: el continuum de la violencia estatal durante el estallido social de octubre de 2019. *Revista Izquierdas* (50).

¿Una base ética implicada en el procedimentalismo epistémico de Estlund?

AN ETHICAL GROUND IN ESTLUND'S EPISTEMIC PROCEDIMENTALISM?

Felipe Alejandro Álvarez Osorio¹
Universidad Andrés Bello
f.lvarezosorio@uandresbello.edu

RESUMEN: En este artículo se argumenta que el procedimentalismo epistémico de Estlund, en tanto que modelo democrático, requiere de disposiciones éticas mínimas que no son explicitadas en la propuesta. Para mostrar este punto, aborda la propuesta de Estlund desde la noción de modelo democrático de Macpherson. Con esto, se advierte que las disposiciones éticas mínimas que configurarían una base ética implícita en el procedimentalismo epistémico serían tres: una disposición frente al conocimiento que involucra el proceso; otra frente al procedimiento democrático mismo; y, finalmente, una frente al reconocimiento de la legitimidad de los resultados.

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Andrés Bello y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente está cursando su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile (ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022–21220627), a la vez que se desempeña como docente en la Universidad Andrés Bello. ORCID: 0000-0002-7153-2851

PALABRAS CLAVE: procedimentalismo epistémico, modelos de democracia, Estlund, Macpherson, conocimiento.

ABSTRACT: In this article it is argued that Estlund's epistemic proceduralism, as a democratic model, requires minimum ethical dispositions that are not explicitly stated in the proposal. I will address the notion of Macpherson's democratic model to illustrate this point. With this, it is noted that the minimum ethical disposition for this democratic model, which would shape an implicit ethical ground in epistemic proceduralism, are three: a disposition towards the knowledge involving the process; another towards the democratic procedure itself; and finally, one towards the recognition of the legitimacy of the results.

KEYWORDS: epistemic proceduralism, democracy models, Estlund, Macpherson, knowledge.

En *Autoridad democrática* (2011), David Estlund desarrolla su propuesta denominada *procedimentalismo epistémico*, es decir, un modelo de democracia en el cual “[l]as leyes aprobadas democráticamente están investidas de autoridad y legitimidad porque son el resultado de un procedimiento que tiende a tomar decisiones correctas” (p. 33). Este modelo parece tener como supuesto, en su base, una ética relacionada con el proceso de toma de decisiones en relación con la democracia, pues las dos nociones resultantes de dicho proceso, la *autoridad* y la *legitimidad*, refieren a un vocabulario propio de dicha disciplina: en efecto, como veremos posteriormente, se entienden en términos de *poder moral* y *permisibilidad moral*, respectivamente. Por consiguiente, el valor epistémico del procedimiento fundamentaría el valor de la democracia, siendo la obligación moral un instrumento derivado de dicho valor y que sostiene, por tanto, los cimientos democráticos de la sociedad.

Al considerar lo anterior se hace patente la necesidad de analizar dicho modelo democrático a la luz de un modelo de ciudadano que

concuere con los requisitos morales derivados del procedimiento. Esto permitiría explorar la posibilidad de una ética que subyace a la propuesta de Estlund, la cual nos permitiría comprender adecuadamente el sentido en que las nociones de *autoridad* y de *legitimidad* podrían ser consideradas ‘morales’ y, de ser así, explicar también el alcance normativo de dichos conceptos en relación con el tipo de individuo involucrado en el modelo propuesto.

Con el propósito de abordar lo señalado, en este artículo presentaremos, en primer lugar, la noción de modelo de democracia que utiliza Macpherson (2003), con el fin de mostrar su utilidad instrumental a la hora de analizar la propuesta de Estlund; en segundo lugar, se presentará el procedimentalismo epistémico indicando sus características fundamentales; finalmente, mostraremos, si la intuición y la posterior argumentación son adecuadas, que la propuesta de Estlund no puede ser entendida de forma correcta si no es presuponiendo un modelo de ciudadano acorde con el tipo de procedimiento conducente a las decisiones democráticas, el cual, a su vez, ha de ser responsivo respecto de la normatividad derivada de esta clase de decisiones.

Modelos de democracia según Macpherson

Para hablar acerca de modelos de democracia y de modelos de ciudadanos, primero debemos precisar qué entendemos por modelo. De acuerdo con Macpherson (2003), un modelo es “una construcción teórica, destinada a exhibir y explicar las relaciones reales, que subyacen a las apariencias, existentes entre los fenómenos que se estudian o en el interior de cada uno de ellos” (p. 11). Un modelo de democracia, plantea el autor, debe contemplar los siguientes puntos para ser viable: un modelo de ser humano (común, no solo el gobernante) y una teoría ética justificativa (pp. 14-16). Esta formulación de la noción de modelo es empleada por Macpherson para analizar la evolución de la democracia liberal a lo largo del tiempo, como también para prever su posible desarrollo posterior, lo cual se hace patente al revisar

los cuatro modelos que él propone en su texto y que resumiremos brevemente² a continuación:

La democracia como protección

El primer modelo descrito por Macpherson es la *democracia como protección*, el cual es caracterizado principalmente a partir de la propuesta de Jeremy Bentham³. Como base ética encontramos en este modelo al utilitarismo en su primera formulación. Según dicha propuesta, la felicidad se identifica con el placer, de modo que para alcanzar una mayor felicidad se debe maximizar el placer por sobre el displacer (p. 12); mientras que, por otro lado, nos encontramos con una concepción de la naturaleza humana que concibe al ser humano como una criatura egoísta, la cual no dudaría en asechar a otros en pos de satisfacer sus necesidades personales.

A partir de lo anterior surge la necesidad de poner límites a los gobiernos pues, considerando que estos no son entidades al margen de los individuos que lo componen, bien podrían querer acaparar las riquezas para sí mismos impidiendo el libre mercado. Por esta razón, desde este modelo, se promueve una democracia representativa con mecanismos adecuados (sufragio universal, voto secreto, entre otros)⁴ que permitan la protección de los individuos de aquello que impida la adquisición ilimitada de riquezas. En consecuencia, el sistema

² El resumir puede implicar superficialidad. Este caso no es la excepción, pero se hace con una intención clara: hablar de ejemplos que dan cuenta de la noción de modelo para comprender cómo opera esta última más que entrar en los detalles de esos ejemplos.

³ El primer modelo incluye a otros pensadores utilitaristas como James Stuart Mill. Sin embargo, nos centraremos en Bentham por ser la figura troncal de dicho movimiento.

⁴ La posición de Bentham sobre el voto universal, como bien señala Macpherson, es oscilante en el tiempo y va desde pensar en un sufragio limitado hasta pensar en un sufragio universal para volver, finalmente, a un sufragio limitado (cfr. 2003, p. 48).

político deseable para una sociedad capitalista de mercado era uno en el que se protegiera el libre mercado y, a su vez, se protegiera a los ciudadanos de formas de gobierno que impidiesen el libre mercado, es decir, a partir de un gobierno representativo (47).

La democracia como desarrollo

Un segundo modelo es la *democracia como desarrollo*, esta vez caracterizada a partir de la propuesta de John Stuart Mill⁵. En este caso, la base ética (el utilitarismo) se mantiene, aunque desde una perspectiva distinta: para Mill, la maximización de la felicidad de la comunidad no se alcanza a partir del aumento de sus bienes materiales, sino más bien a partir de su propio desarrollo como individuos a partir de placeres más ‘elevados’⁶. Esto concordaría con un modelo de ser humano distinto al propuesto en el primer modelo, pues ya no se supondría al ser humano meramente como criatura dada a la *pleonexía*, sino como un individuo que busca activamente ejercer y desarrollar sus capacidades para mejorar como persona porque comprende que los bienes más deseables se encuentran *en él* y no *fuera de él*.

El rol de la democracia en este modelo también es distinto, aunque no del todo diferente al primero. Esta también debe proteger a los ciudadanos manteniendo los mecanismos apropiados para ello (sufragio universal, por ejemplo), pero procurando, además, ser ella la instancia en la cual los ciudadanos puedan maximizar los placeres que les permitan desarrollarse plenamente (no solo económicamente, sino en todos los ámbitos) como seres humanos (pp. 62-63).

⁵ También por temas de extensión, nos referiremos solo al modelo 2-A para explicar este caso.

⁶ La distinción entre placeres inferiores y superiores en Mill se hace patente en su famosa expresión “Es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho” (2021, p. 66).

La democracia como equilibrio

El tercer modelo planteado es la *democracia como equilibrio*, el cual podríamos decir es el más parecido al tipo de democracia en la que vivió Macpherson y al tipo que vivimos nosotros actualmente. Este tiene puntos de encuentro con la *democracia como protección* en la medida que ambos consideran un modelo de ser humano que busca egoístamente maximizar su propio placer. Sin embargo, se diferencia por no poseer una base ética clara dado que la democracia se reduce simplemente a un mecanismo de legitimación para los gobiernos. Esta reducción de la democracia no elimina del todo lo que se puede conseguir de ella (de todos modos se genera protección), pero sí hace menor la participación ciudadana pues los ciudadanos deben limitarse a elegir entre los miembros de una élite previamente establecida que, tal cual como compiten los productos en el mercado, se presentan así mismo como mercancías.

En este sentido, podemos hablar de una identidad entre el ciudadano y el consumidor, que al ejercer su derecho a voto, *consume* un producto dentro de una oferta limitada de opciones, lo cual lo limita en cuanto a su participación de las decisiones políticas: en efecto, estas serían tomadas por la élite y no por el consumidor.

La democracia como participación

El último modelo descrito por Macpherson es la *democracia como participación*. Este se plantea como un modelo hipotético siguiendo el desarrollo histórico caracterizado por la conjunción de los anteriores. En este modelo deben seguirse cumplirse dos condiciones: en primer lugar, un modelo de ser humano que no los considere meramente como consumidores (como lo hace la *democracia como equilibrio*); y, en segundo lugar, debe haber una menor desigualdad económica que equipare a los ciudadanos (pp. 120-121). En este caso tampoco hay una base ética clara, pero sí hay un modelo de ciudadano similar al

que podíamos ver en la democracia como desarrollo. En este sentido, no se manejaría una ontología posesiva-individualista⁷, sino más bien una enfocada a la colectividad, donde en conjunto los ciudadanos actúen en pos de su bienestar como comunidad.

Para este cuarto modelo también se plantean dos variantes (4-A y 4-B). La primera de ellas consiste en una democracia directa en la que los ciudadanos participarían a nivel local para luego ser representados por entidades que abarquen una región más grande hasta llegar al nivel nacional (un sistema *piramidal*, como el autor señala). Aquí se presentan peligros de instauración de una dictadura en la medida en que la democracia se haga cada vez más *débil* en los niveles más abstractos, una posible nueva división de clases o la posible apatía política por parte de los ciudadanos (2003, pp. 131-132), pero al menos asegura que la democracia involucre a sus participante; mientras que la segunda plantea una representación de partidos (y en ese sentido sería más indirecta), pero sin perder la participación que se plantea en el primer modelo, siendo de este modo más deseable en general como vía futura si los partidos funcionasen de modo adecuado. En cualquier caso, ambas propuestas se muestran como una posible vía futura que supere el modelo tres en el cual nos encontramos inmersos.

Si bien lo presentado por Macpherson supone una revisión exhaustiva del desarrollo histórico de la democracia liberal, esta no se agota en eso; diversas propuestas democráticas pueden ser clasificadas a partir de distintos modelos que superen lo postulado por este autor⁸. El *procedimentalismo epistémico* que veremos a con-

⁷ De acuerdo con Cunningham (2019), este tipo de ontología predomina en el primer y tercer modelo, pero no en el segundo. Ya que el cuarto es similar al segundo en cuanto a la concepción del individuo, podemos afirmar que aplica decir que esa clase de ontología también se deja de lado en este último modelo (cfr. p. 11).

⁸ Pensadores como Jürgen Habermas, por ejemplo, han propuesto otros modelos de democracia que, inclusive, pueden ser considerados más vigentes que lo presentado por Macpherson (cfr. Habermas, 2010). Sin embargo, como se plantea en la primera nota, se muestran estos ejemplos de formas de concebir la democracia solo para resaltar en qué consiste la noción de 'modelo' que emplearemos en el resto del trabajo.

tinuación es, de hecho, una de ellas. No obstante, cabe resaltar el rol instrumental del análisis de Macpherson en relación con cualquier posible propuesta democrática en tanto que, como hemos visto, las condiciones que subyacen a esa forma de gobierno implicarían un modelo de ciudadano y una teoría ética para su concretización. Por este motivo, la teoría política de Macpherson se mantiene vigente como clave interpretativa que nos servirá una vez que expongamos en qué consiste el procedimentalismo epistémico de Estlund, sobre todo si nuestro objetivo es, como ya se ha planteado, develar la base ética implicada en este último.

Procedimentalismo epistémico de Estlund

El procedimentalismo epistémico surge como una respuesta a otras formas de concebir la democracia como lo es el debate entre instrumentalistas (e.g. Anerson, 2003) y procedimentalistas (e.g. Waldron, 1999): por una parte, los primeros plantean que la democracia es buena por sus resultados aunque se pierdan derechos políticos; mientras que, por otro lado, las propuesta procedimentalistas plantean que la democracia se justifica por los derechos políticos que produzca, al margen de sus resultados. La propuesta de Estlund, por el contrario, supone la superación de dicho debate planteando que la democracia como proceso tiende a generar resultados positivos, y que la queremos y preferimos en virtud de esos resultados por sobre otras formas de gobierno sin que ello nos conduzca a estar dispuestos a ceder nuestras libertades (sobre todo considerando que esos resultados generan, a su vez, también esas libertades).

Lo anterior se pone de manifiesto al considerar los términos que emplea para describir su propuesta: la *autoridad* y la *legitimidad*. La *autoridad* puede ser entendida como un *poder moral* de agente para exigir o prohibir ciertas acciones; mientras que, por otro lado, la *legitimidad* se define como la *permisibilidad moral* de un agente para emitir órdenes y hacerlas cumplir en virtud del proceso que

las produjo (Estlund, 2011, p. 29). De acuerdo con ello, un Estado tendrá el poder de emitir órdenes y exigir que se cumplan las acciones relativas a dichas órdenes porque el proceso deliberativo que ha dado lugar a los gobernantes es uno que conduce, *objetivamente* (y de ahí el adjetivo ‘epistémico’ al procedimentalismo), a mejores decisiones en torno a lo político, lo cual justifica también a la democracia como sistema de gobierno.

La propuesta de Estlund, no obstante, presenta el siguiente problema en principio: si hay decisiones políticas objetivamente mejores que otras y si en la sociedad hay personas que tienen un conocimiento político más refinado que otras, entonces ¿por qué no dejarlos gobernar a ellos? Una respuesta afirmativa a esa pregunta llevaría a una *epistocracia* y, por tanto, a una conclusión política históricamente dejada de lado; los que *conocen* deben reinar. Estlund rechaza esta posibilidad aceptando que es posible mantener algunos aspectos centrales de la epistocracia, pero sin caer en ella derechamente. Para ello acepta dos de los tres supuestos de la epistocracia: por una parte, acepta el *dogma de la verdad*, el cual señala que hay estándares normativos verdaderos al margen del procedimiento con los cuales se juzgan las decisiones políticas. Asimismo, acepta el *dogma del conocimiento*, el cual señala que pocas personas conocen mejor que otros dichos estándares normativos verdaderos; sin embargo, por otra parte, descarta el *dogma de la autoridad*, el cual sostiene que tengan autoridad política aquellos que tengan un mayor conocimiento político normativo (p. 59), indicando que este último no es aceptable.

Ahora bien, ¿por qué no lo sería? Por una parte, porque el dogma de la autoridad es considerado por Estlund como falaz: en efecto, lo denomina la *falacia del experto/jefe*, es decir, aquella en la que “se infiere inválidamente de la premisa ‘S gobernaría mejor’ [por su conocimiento político] la conclusión ‘S debe tener autoridad o S es un gobernante legítimo’” (p. 71); mientras que, por otra parte, porque no cumple con el *requisito de aceptabilidad cualificado*, según el cual para tener *legitimidad* en cuanto a los procesos políticos y, por tanto, poder coercitivo, se debe partir de una base justificable que sea

aceptada a partir de todos los puntos de vistas cualificados (pp. 40-47). Si bien tiene sentido pensar que una persona mejor informada podría gobernar mejor (como un experto en política), nada hace que el resto lo reconozca como mejor habilitado para ello *solo por poseer mayor conocimiento*. Inclusive, como menciona Estlund aludiendo al trabajo empírico de Tetlock sobre qué tan bueno es el juicio político de los expertos, estos difícilmente serían mejores predictores que los ciudadanos comunes y corrientes⁹, de modo que, aunque hubiera expertos sobre cómo gobernar, eso nos los hace *ipso facto* gobernantes como tampoco serían aceptados por el resto de la ciudadanía siendo que no son, en efecto, más capaces que un ciudadano común en ese aspecto. En consecuencia, una epistocracia no sería posible sin la aceptación del dogma de autoridad y, por lo tanto, debiera ser rechazada sin por ello dejar de lado los dos primeros dogmas que sí son aceptados para el procedimentalismo epistémico.

Dicho esto, la democracia sí puede cumplir con el requisito de aceptabilidad cualificada. Para mostrar esto, Estlund compara la democracia con el sistema de jurados. El sistema de jurados no es preferible solo porque no haya una distinción entre quién sabe más o menos al respecto (logrando con ello una equidad sin expertos), sino porque sus elecciones tienden a ser correctas. En el caso de la democracia, esto también se cumple: un conjunto de ciudadanos iguales entre sí decide quién gobierna dentro de un abanico de opciones, y los bienes que se adquieren a partir de esa decisión *tienden* a ser objetivamente mejores que los que se obtendrían en otros sistemas políticos. Esto no quiere decir que la ciudadanía, como también el jurado, no puedan equivocarse, sino más bien señala que, aunque exista esa posibilidad, probabilísticamente es inferior a su contrario, cuestión que se demuestra con la estabilidad que suscitan los regímenes

⁹ El trabajo de Tetlock es revelador. *Grosso modo*, en 20 años se dedicó a revisar 82.361 predicciones políticas hechas por 284 expertos sobre diversos temas, para concluir que su juicio no es más preciso en cuanto a los resultados que el juicio que podría tener alguien que no se considere un experto sobre dichos temas (cfr. Tetlock, 2005).

democráticos en la sociedad globalizada actual en relación con los *males primarios* como lo son la guerra, el colapso económico, entre otros (p. 228). De este modo, de acuerdo con el procedimentalismo epistémico, la democracia es una forma óptima de gobierno debido a que el proceso deliberativo, en el cual todos somos iguales, produce resultados generalmente positivos para la ciudadanía, lo que *legitima* al gobierno y sus decisiones dándoles *autoridad* sobre nosotros en virtud de ese proceso.

Habiendo descrito, a grandes rasgos, en qué consiste el procedimentalismo epistémico de Estlund, ahora veremos qué base ética le correspondería a este modelo de democracia en específico.

¿Una base ética para el procedimentalismo epistémico?

Como ya hemos señalado el procedimentalismo epistémico se sostiene sobre dos ideas cuyas formulaciones, si bien son relativas al sentido *epistémico* de esta forma de concebir la democracia, en su definición son nociones morales: a saber, la *autoridad* y la *legitimidad*. Un gobierno es *legítimo* en virtud del proceso democrático que lo ha designado, lo cual le da *autoridad* sobre los ciudadanos que lo escogieron. Estos ciudadanos se ven moralmente constreñidos a obedecer, inclusive si las decisiones que tome el gobierno no son aquellas que les favorezcan o agraden (más aun si votaron, de hecho, por otra opción en el proceso). Si esto es así, ¿entonces cómo es posible que se presente el obedecer como un deber? y ¿cómo es o cómo se esperaría, de hecho, que fueran los ciudadanos en el procedimentalismo epistémico? Estas son las preguntas que pretendemos responder en este último apartado.

Para dar cuenta de ello, propondremos que el individuo ideal para este modelo de democracia es uno que cumple, *como mínimo*, con estos tres criterios: posee disposición frente al conocimiento, posee disposición frente al proceso deliberativo y, sobre todo, posee disposición frente al reconocimiento del poder político.

Disposición frente al conocimiento

Si bien el procedimentalismo epistémico es opuesto a la epistocracia, esto no significa que sus ciudadanos sean ignorantes y que simplemente voten al azar —de ser ese el caso perdería sentido pensar que la democracia conduciría a mejores decisiones políticas. El individuo involucrado en este modelo democrático debe tener, al menos, conocimiento práctico respecto de cómo se efectúa el proceso deliberativo (es decir, debe saber cuáles son los mecanismos adecuados para efectuar su voto sin caer en errores meramente procedimentales como errar en la zona a marcar), pero más importante aún, debe ser un individuo que tiene conocimiento teórico de las propuestas en juego en cuanto a sus alcances y limitaciones. El ideal de ser humano para este modelo se informa acerca de qué opciones se encuentran disponibles y vota a conciencia, manteniendo una actitud virtuosa epistémicamente hablando¹⁰ respecto de los otros en su comunidad, siendo esencialmente abierto a compartir y debatir argumentos en relación con las opciones a elegir.

Disposición frente al procedimiento

De lo anterior se sigue que nuestro ideal de ciudadano debe encontrarse también dispuesto al procedimiento deliberativo. Esto puede parecer una obviedad, pero bien podría ser el caso de que teniendo conocimiento no haya disposición a votar. Ante esa posibilidad, uno podría preguntarse seriamente: ¿de qué nos serviría como comunidad que una persona posea conocimiento sobre las propuestas políticas a votar si, finalmente, esa misma persona luego no vota o impide las votaciones o incita a otros a no votar? Al parecer, no de mucho, por lo

¹⁰ Las propuestas responsabilistas en epistemología de las virtudes marcan una serie de actitudes que debiera tener un individuo virtuoso en cuanto al conocimiento como, por ejemplo, la apertura al diálogo o la humildad intelectual (cfr. Zagzebski, 2012 y Church y Samuelson, 2017).

que el ideal de ciudadano que está en la base del procedimentalismo epistémico debiera ser también alguien que concibiera el procedimiento como una cuestión digna de respeto, de la cual participa, junto con otros, precisamente manteniendo la dignidad que suscita una instancia como esa.

Esto también implicaría un paso más allá del *know-how* acerca de cómo se efectúa el voto, relacionado con mantener el respeto y la dignidad mencionadas en el párrafo anterior: este ideal de ciudadano, en todo lo que involucra al procedimiento, debe saber comportarse. Dado que votar es una cuestión de organización colectiva, nuestro ciudadano es una persona que actúa conforme a dicha organización haciendo caso de su tiempo y rol en relación con el procedimiento. Si debe ser vocal, no se inventa excusas y hace su labor de modo correcto; si no lo es, participa de la votación como un ciudadano común sin pasar a llevar al resto. Todo esto a través de un entendimiento de él mismo y del otro, lo cual hace de su voto uno con sentido no solo por lo dicho en el punto anterior, sino porque entiende que esto conlleva consecuencias tanto para él como para su comunidad.

Disposición frente al reconocimiento

Hasta el momento, nada de lo dicho hace entrever cómo se vinculan las nociones de *autoridad* y de *legitimidad* con este ideal de ciudadano. Sin embargo, era necesario señalar los dos puntos anteriores para llegar a este último y así mostrar cómo se relaciona el aspecto moral de tales conceptos con esta breve base ética.

Nuestro ciudadano ideal debe ser capaz de reconocer que el haber participado del *procedimiento*, con voluntad y *conocimiento* de este, implica someterse *moralmente* a los resultados de este. Cuando se dice que la *autoridad* y la *legitimidad* tienen una dimensión moral, no se dice que estos elementos constriñan externamente al sujeto (aunque

bien pueden hacerlo)¹¹, sino que se espera que surja del ciudadano mismo el respetar lo que sea que se siga de la democracia en la que participa. El *reconocimiento* del proceso y sus resultados, considerados a la luz de lo que significa la democracia para el procedimentalismo epistémico, exigirá por tanto que un ciudadano ideal sea capaz de representarse a sí mismo al servicio de la comunidad, obedeciendo cuando sea necesario lo que disponga el mismo gobierno que ha resultado de las elecciones, sea este su opción preferida o no.

El ciudadano, así entendido, supone que las mismas condiciones estipuladas en la disposición al *conocimiento* y al *procedimiento* son aplicables para el resto de la ciudadanía, de modo que, si bien no hay expertos políticos, sí esperaría que el resto tuviera conciencia de su voto. Esto conlleva que nuestro ciudadano ideal también supusiera una disposición frente al *reconocimiento* idéntica a la suya, por lo que no simplemente sería el reconocimiento de un individuo, sino el reconocimiento colectivo de la comunidad que, impulsada moralmente por la responsabilidad de su toma de decisiones en cuanto a proceso deliberativo entendido no solo como un simple voto sino como un voto relativamente informado, acepta y reconoce la legitimidad y autoridad del gobierno resultante del procedimiento, actuando en concordancia con ello.

Como hemos visto, estas tres disposiciones descritas señalan el aspecto normativo que debiera cumplir el ideal de ciudadano en el modelo democrático que sostiene el procedimentalismo epistémico. Nada dice que esta base ética deba cumplirse, pero sí que nos sirve como un conjunto de principios normativos orientados a guiar a los ciudadanos hacia su óptimo desarrollo en dicho modelo. Ahora bien, siempre es posible que esto nunca se concrete y, si hiciéramos un análisis más realista de qué clase de ciudadano se da en este modelo siguiendo lo planteado por Macpherson, bien que podríamos avistar

¹¹ Un gobierno puede constreñir, por diversos mecanismos, externamente a los individuos. Sin embargo, esto no significa que ello suponga que no haya influencia interna; bien puede un ciudadano ser constreñido interna como externamente, tanto por sí mismo como por el gobierno, para actuar de tal y tal modo.

que lo dicho no se cumple a cabalidad. Inclusive, en nuestra propia sociedad, si concibiéramos efectivamente la democracia como la describe Estlund, fácilmente distinguiríamos ejemplos de personas que no se condicen con este ideal: sabemos de gente que vota sin conocimiento, sabemos de gente que vota sin interés frente al procedimiento, y sabemos que hay gente que traspasa la obligación moral de obedecer lo dictado por el gobierno de turno aunque esto nos garantice, probabilísticamente, mejores resultados que otras formas de gobierno. Sin embargo, debemos recalcar que ningún contraejemplo que podamos encontrar para una base ética como esta quitaría algo siquiera a los ideales que surjan de ella, de modo que bien podría el escenario ser completamente distinto en la realidad (aunque se esperase que no difiera tanto). En cualquier caso, con los requisitos mencionados, podemos suponer que, de cumplirse, bien que podría verse realizado a cabalidad el sistema democrático presentado por Estlund.

Conclusiones

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, es posible afirmar que el procedimentalismo epistémico, en tanto que modelo de democracia, puede ser entendido y complementado a la luz de la base ética presentadas. Si las disposiciones mínimas señaladas aquí son realmente suficientes o si son acertadas tal cual se presentaron, es un asunto que bien puede ser cuestionado (inclusive, es preferible que sea cuestionado). Sin embargo, lo importante a recalcar no son solo los resultados, sino el ejercicio intelectual de pretender aplicar estas claves interpretativas a una propuesta filosófica poco explorada por este camino. De ser certero el esfuerzo, podríamos complementar una propuesta que, al margen de seguirse en la práctica, plantea un desafío y una forma de entender la ciudadanía que bien podría ser preferible por sobre otros modelos democráticos, sobre todo considerando el modo en que se relacionan los procesos deliberativos con la información disponible para los votantes en la propuesta.

Referencias

- Anerson, R. (2003). Defending the Pure Instrumental Account of Democratic Legitimacy. *Journal of Political Philosophy*, (11), 122-132.
- Church y Samuelson. (2017). *Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science*. Bloomsbury.
- Cunningham, F. (2019). *The Political Thought of C. B. Macpherson: Contemporary Applications*. Palgrave MacMillan.
- Estlund, D. (2011). *Autoridad democrática*. Siglo XXI Editores.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez*. Tecnos.
- Macpherson, C.B. (2003). *La democracia liberal y su época*. Alianza.
- Tetlock, P. (2005). *Expert Political Judgment: How Good Is It? How Can We Know?* Princeton University Press.
- Waldron, J. (1999). *Law and Disagreement*. Clarendon Press.
- Zagzebski, L. (2012). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.

CÓMO CITAR

Villalobos, J. E. (2023). ¿Es posible la vida ética en el pensamiento de Foucault? Tensiones derivadas de las técnicas de sí. *Ethika+*, (8), 53-76.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.71404>

¿Es posible la vida ética en el pensamiento de Foucault? Tensiones derivadas de las técnicas de sí

IS ETHICAL LIFE POSSIBLE IN FOUCAULT'S THOUGHT? TENSIONS
DERIVED FROM THE TECHNIQUES OF THE SELF

Jacobo E. Villalobos¹
Universidad Alberto Hurtado
jac.vill95@gmail.com

RESUMEN: La caracterización de la ética postulada por Foucault en sus últimas investigaciones choca con la concepción del sujeto de sus primeros escritos, donde este se presenta como el paciente de las diversas presiones institucionales que le dan forma. El presente texto propone delimitar las tensiones que surgen al contrastar ambas concepciones. Para ello, se esbozarán las particularidades de la ética en Foucault para luego perfilar las oposiciones que esta encuentra en las regulaciones del campo de las relaciones de poder. A través de esta indagación, se buscará dar respuesta a la pregunta de si es posible la vida ética en la filosofía foucaultiana.

PALABRAS CLAVE: Foucault, ética, poder, exomologesis, exagoreusis.

¹ <https://orcid.org/0009-0002-6113-6211>



ABSTRACT: The characterization of ethics postulated by Foucault in his latest research clashes with the conception of the subject of his early writings, where the subject is presented as the patient of the various institutional pressures that shape him. The present text proposes to delimit the tensions that arise when contrasting both conceptions. To this end, the particularities of ethics in Foucault will be outlined, in order to then outline the oppositions that it finds in the regulations of the field of power relations. Through this inquiry, we will seek to answer the question of whether ethical life is possible in Foucauldian philosophy.

KEYWORDS: Foucault, ethics, power, exomogenesis, exagoreusis.

Para el último Foucault, la *moral* es un conjunto de reglas o normas de comportamiento que regulan la actuación de los individuos en una sociedad y una época determinada, mientras que la ética es la manera en que tales individuos se relacionan con esas normas, cómo las valoran y cómo las adaptan a sí mismos (Foucault, 1984). Siendo así, la ética foucaultiana presupone, al menos, la autonomía² del sujeto que se vincula de manera particular con las normas morales y la reflexividad de este para trabajar sobre sí mismo. Ambas dimensiones se imbrican mutuamente y se cristalizan en las llamadas ‘técnicas de sí’, mediante las cuales el sujeto se produce a sí mismo, y que se oponen a lo que Foucault, en las conferencias de Dartmouth, de 1980, denomina ‘técnicas de dominación’, por las cuales se imponen ciertas formas

² Foucault no emplea explícitamente esta expresión. De hecho, en sus estudios éticos, esta noción solo aparece tematizada con relación a la psicagogía. Sin embargo, a lo largo de este estudio se recurrirá a una interpretación de la “autonomía” que sea armoniosa con los términos empleados por Foucault, entendiéndose aquí como la constante creación de nosotros mismos, como la creación, estilización y construcción del sí por sí mismo. Específicamente, en el contexto de la ética foucaultiana, esta interpretación se cristaliza en la relación que el sujeto guarda con las normas morales y en cómo este las adapta a sí mismo, con miras a un ideal.

de actuar a un sujeto y que constituyen estructuras de coerción y de dominación (Foucault, 2016). Esta diferencia posibilita una definición de ética como un reducto de ‘resistencia’³ de cara a regulaciones sociales, y a ensambles de poder-saber que tienen lugar en una época y lugares determinados. Más adelante se profundizará en esta idea.

No obstante, como quizá ya se podrá advertir, esta definición también introduce una tirantez hacia extremos opuestos. La caracterización de la ética que hace Foucault se apoya en las ‘técnicas de sí’ mediante las cuales el sujeto obra sobre sí mismo de manera autónoma, como agente libre, y esto choca con la concepción de sujeto del primer Foucault. Producto de las relaciones de poder, de los discursos y de los imperativos del contexto socio-histórico en el que se inscribe, Foucault hace una descripción del sujeto que hace que este parezca ser el paciente indefenso de diversas presiones institucionales, poco apto para hacerle frente a los sistemas de poder que le dan forma. Esta antropología describe a un sujeto que no puede hacerse responsable de sus decisiones ni puede obrar como un agente autónomo. Así lo indica Gutting:

¿Es mi aceptación de las exigencias de la liberación una expresión de mi “verdadera naturaleza” en mayor medida que la aceptación por parte de nuestros abuelos de las exigencias de la moral tradicional? Foucault sugiere que, en ambos casos, la aceptación puede no ser más que una interiorización de normas externas. (2005, p. 98).

Esta concepción de las relaciones de poder y su impronta en los sujetos pareciera ser contradictoria con la idea de un sujeto ético, el

³ En la filosofía foucaultiana, la noción de resistencia puede adquirir diferentes significados según el contexto de empleo y según el objeto al que se aplique. Castro (2011) recoge y categoriza estos usos: “A lo largo de su exposición acerca de las formas de resistencia al poder pastoral, Foucault utiliza una serie de conceptos: resistencia, revuelta, desobediencia, etc. (...) La posibilidad de resistencia no es para Foucault esencialmente del orden de la denuncia moral o de la reivindicación de un derecho determinado, sino del orden estratégico y de la lucha” (p. 76; p. 357).

cual no podría ser ni genuinamente autónomo ni ejercer un trabajo sobre sí. La pregunta sería: ¿cómo es posible compatibilizar la idea de un sujeto que se produce éticamente a sí mismo con la descripción de un individuo que es producido por la interiorización plausiblemente involuntaria y acrítica de las fuerzas externas que operan sobre él? Este problema ya fue delimitado por Christa Bürger y Peter Bürger (2001). En una discusión en torno a las concepciones contemporáneas del *sujeto*, estos autores confrontan al Foucault de *Las palabras y las cosas* (2008) con el de sus últimas investigaciones éticas: “Detrás se encuentra el pensamiento de que el *yo* en modo alguno se proyecta libremente, que más bien está sometido a prácticas discursivas y no-discursivas que posibilitan antes que nada su hacerse sujeto” (p. 15), pero el mismo autor, posteriormente, “rastrea en sus últimos trabajos las formas de autorreferencia mediante las que se constituye el sujeto en la antigüedad”. En *El uso de los placeres* (1984), Foucault supone un sujeto capaz de autoformación, autorreferencia y autonomía, al tiempo que mantiene la idea de lo que Bürger y Bürger denominan como la “desaparición del sujeto”⁴, en tanto este estaría determinado externamente. Habría, entonces, un sujeto que es, al mismo tiempo, autoformado y autoformante, pero también sometido y producido involuntariamente: sería al mismo tiempo autónomo y no autónomo, ético y no ético.

Foucault reconoce la existencia y campo de acción de ambas dimensiones e insiste en que estas son coexistentes, como dos caras de una misma moneda. En las conferencias de Dartmouth apunta a la insondable “interacción entre esos dos tipos de técnicas (de sí y

⁴ Aunque Foucault habla más expresamente de la desaparición del *hombre*, esto no parece restarle fuerza al argumento de Bürger y Bürger, en cuanto a las determinaciones exteriores que se oponen a la autoformación: “Si estas disposiciones desaparecieran tal como han aparecido, si mediante algún suceso, cuya posibilidad como mucho podemos presentir, pero cuya forma o promesa no conocemos aún, por el momento, si estas disposiciones se balancearan, como al borde del siglo XVIII el fundamento del pensamiento clásico, entonces se puede muy bien aventurar que el hombre desaparecería como a la orilla del mar un rostro trazado en la arena” (Foucault, 1966, p. 398).

de dominación) (...), siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos, entre las técnicas que se ocupan de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia” (2016, p. 45). ¿Cómo es posible esa complementariedad y equilibrio, y cómo se produce ese punto de encuentro complementario? La necesidad de que ambas dimensiones, en apariencia opuestas y mutuamente excluyentes, sean contemporáneas y mantengan una relación de mutua imbricación impone ciertas tensiones: ¿cómo puede haber ética si el sujeto es producto de los sistemas institucionales de regulación y de los poderes en los que habita?, ¿cómo el sujeto puede ser producto de estos y, al mismo tiempo, oponerles resistencia y constituirse a sí mismo? Se podría afirmar, pues, que estamos ante un falso dilema y aseverar más bien que somos productos de ambas dimensiones, que la ética del sujeto resiste los poderes externos que operan sobre este, en virtud de las relaciones extensas, inestables y mutables del poder mismo. No obstante, la pregunta subsiste: ¿cómo?

El propósito de este artículo es delimitar las tensiones antes mencionadas. Para ello, en primer lugar, se esbozarán las particularidades de la ética en Foucault y, en segundo lugar, se perfilarán las oposiciones que esta encuentra al interior de las regulaciones sociales e institucionales que son encarnadas por el campo de relaciones de poder. En tercer lugar, se explicitarán las presiones que se producen entre ambas dimensiones y algunas consecuencias de la simultaneidad de ambas. Para ilustrar la problemática, se recurrirá a las prácticas de la *exomologesis* y la *exagoreusis*, así como a la vida virginal entendida como vigilia y conocimiento de sí, según aparecen tematizadas en *Las confesiones de la carne* (Foucault, 2019). En cuarto lugar, se señalará la necesidad de una mediación que, sin embargo, no parece figurar explícitamente en la filosofía de Foucault. La conclusión del artículo rescatará sucintamente las dificultades enunciadas e intentará proponer posibles aproximaciones para comprender la complementariedad inestable anunciada en Dartmouth, es decir, se evaluará la posibilidad de la ética foucaultiana de cara

a la producción externa del sujeto, tal y como se ha señalado, sin incurrir en contradicciones.

Ética y ‘técnicas de sí’

“Ahora quiero estudiar las formas de conocimiento creadas por el sujeto por referencia a sí mismo” (2016, p. 44). Para ello, Foucault opone las ‘técnicas de dominación’⁵, que permiten determinar las conductas de los sujetos, imponerles voluntades y someterlos, a las ‘técnicas de sí’, que constituyen prácticas por las cuales el sujeto se forma a sí mismo, se otorga fines y desarrolla su voluntad operando sobre sí mismo con miras a su perfeccionamiento. Se tratan de tecnologías que facultan al sujeto para operar activamente y para producir modificaciones sobre sí mismo. De lo anterior se desprende que las técnicas de sí presuponen un sujeto que es autónomo, reflexivo y autoconstituyente, y estas características se realizan u objetivan en prácticas que demarcan una relación del sujeto consigo mismo.

Lo anterior también lleva consigo otras dimensiones reflexivas. Al menos dos resultan especialmente destacables. Por un lado, las técnicas de sí implican un régimen de verdad particular en el que el sujeto explora la verdad de sí mismo, en una suerte de práctica actualizada del *gnothi seauton* socrático, es decir: del imperativo griego que ordenaba el autoconocimiento, el “conócete a ti mismo”; las técnicas de sí, entonces, también conducen a una hermenéutica de sí (Büttgen, 2022). Por otro lado, las técnicas de sí también se componen de una estética del sujeto, en tanto que este realiza sobre sí una estilización de su vida con arreglo a un fin. Ambas nociones volverán a aparecer un poco más adelante. Por ahora, hay que retener las dimensiones prácticas, epistemológicas y estéticas que están implicadas en el trabajo del sí hacia sí.

⁵ Como ya se indicó, este término es utilizado en *El origen de la hermenéutica de sí* (2016), que recoge las conferencias de 1980 en Dartmouth College.

Lo anterior delimita el campo de la ética en Foucault, que va de la mano de las tecnologías de sí. Como ya se dijo, esta descripción de la ética refiere a la relación que el sujeto guarda con las normas morales y cómo las adapta a sí mismo. Por ello, la ética refiere al otorgamiento de normas particulares que el sujeto se confiere con miras a un ideal de perfeccionamiento, que puede ser racional o de otro tipo. La consecuencia es que el sujeto se asume a sí mismo bajo su cargo, se responsabiliza de sí.

Para ejemplificar el rol de la ética en el pensamiento foucaultiano, Danaher et al. (2000, p. 144) evocan la imagen del rebelde escolar. Para estos autores, este rebelde es un corto circuito en el sistema educativo, cuya función es la de desarrollar prácticas que imprimen códigos, reglas y regulaciones destinadas a formar una “buena subjetividad” en sus objetos de trabajo y a las cuales se deben adecuar los estudiantes. El rebelde sería, entonces, un individuo que escoge rechazar o resistir tales prácticas. Este ejemplo es polémico, tal y como está enunciado. No obstante, si este rebelde fuese Jonathan Pryce, protagonista de *Brazil* (Gilliam, 1985), o Winston Smith, el desertor que traiciona al Ministerio de la Verdad en *1984* (Orwell, 1949), entonces quizá el comportamiento de ambos podría ser tomado como ético con mayor facilidad. Estos dos casos ponen de manifiesto que no parece ser suficiente la autonomía del sujeto o la particular modificación de las normas para sí mismo, como en el caso del rebelde escolar, sino que debe haber la autoimposición de ciertas metas destinadas al perfeccionamiento de sí. ¿Qué se entiende por “perfeccionamiento”? Foucault es ambiguo al respecto. Aunque quizá se pueda extraer una aproximación a partir de otro ejemplo: la figura del *dandy*.

Foucault encuentra en el modelo del dandismo de Baudelaire un canon de la modernidad ilustrada y de la conducta ética (Foucault, 1999). Los rasgos que componen a este *dandy* son la conciencia reflexiva del paso del tiempo como suerte de atención socio-histórica de sí y del contexto en que hace vida, acompañada de una “heroización del presente” que da cuenta de una pertenencia refigurativa al presente vivido (está anclado al presente al tiempo que lo refigura), en tanto

que revela la verdadera naturaleza del propio presente sin perderse en él. Pero, sobre todo, el *dandy* de Baudelaire mantiene una relación transformadora consigo mismo, ascética y responsable, en la que él mismo trabaja sobre sí para producirse autónoma y voluntariamente. El *dandy* es el hombre creado por sí mismo: “El hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo. Tal modernidad (...) le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo” (1999, p. 344). De esto se deriva un *ethos*, una ética caracterizada por la “crítica permanente de nuestro ser histórico”, que se cristaliza en una “actitud límite” (1999, p. 347): exploración de los límites del sujeto mismo y de los límites de lo dado externamente como necesario. La antropología del *dandy* como modelo ético resiste, indaga, critica y se adentra en las relaciones de poder que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos. En fin, el canon ético de Foucault es el hombre que se produce a sí mismo como sujeto socio-histórico, que se reconoce como tal y que establece una antropología “crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres” (1999, p. 349). Se trata de esa libertad que Paul Veyne (1993) expresa como: “Esa autonomía de la que la modernidad no puede prescindir”.

El modelo del *dandy* no solo confiere contenido práctico y ejemplar a la ética de Foucault como posible y realizable modernamente, más allá de las técnicas de sí de la antigüedad, sino que trae a primer plano la relación de resistencia que se establece entre la ética de sí y el poder externo que trabaja sobre el sujeto, el cual tercamente mantiene una actitud crítica, de sospecha, autónoma y de autoproducción.

El haber traído a Baudelaire como modelo ético también facilita ahondar en la ya mencionada dimensión estética de la ética del sujeto. Bajo la forma de un *style of existence*, Foucault apunta a que el sujeto ético toma su propia vida como materia de un trabajo de producción artística. Así como Baudelaire toma el lenguaje para hacer de él un

poema, así el *dandy* se toma a sí mismo como insumo de creación. En ello, el sujeto se vuelve autor de sí mismo:

Lo que me llama la atención es que, en nuestra sociedad, el arte se ha convertido en algo relacionado únicamente con los objetos y no con las personas o con la vida (...). Pero ¿no podría la vida de cada uno convertirse en una obra de arte? ¿Por qué la lámpara o la casa deben ser un objeto de arte y no nuestra vida? (Foucault, 1997, p. 261).

Se trata de una ética estética en la que el sujeto es de cuño propio.

Hasta el momento he perfilado sucintamente la ética en el último Foucault, señalando sus rasgos principales. No me he adentrado en las sutilezas que la componen puesto que el análisis minucioso de la misma excede los límites de este trabajo. No obstante, hace falta una clarificación ineludible. Si bien traté a la ética de forma independiente, Foucault nunca deja de vincularla a los discursos y poderes externos que presionan al sujeto. Como ya se indicó, el trabajo del último Foucault consiste, al menos en parte, en encontrar los puntos de contacto entre lo que llamó las tecnologías de sí y las de dominación, dilucidar su encuentro complementario. El siguiente capítulo dará cuenta de esta relación problemática, bajo la forma de tensiones o presiones que la coexistencia de ambas tecnologías ejerce sobre el pensamiento foucaultiano. Valga adelantar que la propia ética guarda un estrecho vínculo con la normas sociales, no solo porque esta consiste en una manera estilizada y autoral de relacionarse con ellas, sino porque tanto la moral como la ética están determinadas por el contexto social (McNay, 1992) y porque el ideal de constitución de sí mismo al que apuntan las tecnologías de sí es también un ideal que lleva al sujeto a asumir una posición en la sociedad tal que no dañe ni a otros ni a sí mismo, y al establecimiento y puesta en práctica de relaciones adecuadas (Danaher et al., 2000). La ética implica un deber de automejoramiento que relaciona el bien de sí y el bien de la sociedad como un todo. ¿Cómo se vinculan ambas dimensiones?

Ética e instituciones de poder

La particular concepción de ‘poder’ en Foucault rechaza las usuales ideas “jurídico-discursivas” que se han sostenido tradicionalmente en torno al poder. Lo que Foucault está negando es que el poder sea un sistema ejercido verticalmente, en tanto que accionado por una sola persona, o grupo de personas, y padecido por otros, que no tendrían poder alguno. Rechaza esta forma de visión porque, a su parecer, estereotipa la actividad del poder en términos de un binarismo legislativo que motiva exclusiones meramente negativas e improductivas: su poder sería el de meramente limitar según una estructura dada de prohibiciones. Foucault sustituye este andamiaje conceptual con motivo de su ingenuidad y reducida funcionalidad, evidenciada al presentar al poder como “extrañamente limitativo” y “pobre en recursos”, así como monótono e incapaz de producir, solo facultado para negar.

Mientras, la concepción de poder foucaultiana apunta hacia una estrategia o un sistema de relaciones amplio, inestable, mutable y heterogéneo que da cuenta de su naturaleza socio-histórica contingente. Esta noción no es solo más compleja sino que trae a primer plano el rol energético y productor del poder. El poder referiría entonces a “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen” (Foucault, 2021, p. 88). El poder se muestra como un sistema de relaciones que encuentran apoyos u oposiciones, permisos y resistencias, cuyo movimiento se co-crea en las instituciones sociales que lo expresan. De manera sumaria, los rasgos principales de esta caracterización son: 1) el poder no se adquiere, 2) no es exterior respecto de otro tipo de relaciones, sino inmanente, 3) no establece oposiciones binarias, 4) es intencional y subjetivo en tanto establece, traza y busca objetivos que son producidos tras un “cálculo”, pero 5) no es individual sino colectivo. Por lo anterior, se puede deducir que allí donde hay poder hay ‘resistencias’⁶, que

⁶ “Con frecuencia se le ha reprochado a Foucault que al hacer circular el poder por

también forman parte de las redes de poder, y que operan como una estrategia contraria (2021, pp. 90-91).

Ahora bien, ¿cómo se relaciona este sistema omniabarcante con los sujetos que componen una parte de tales relaciones? y sobre todo, ¿qué efectos tiene sobre las técnicas de sí?

Antes de continuar, es necesario hacer una aclaratoria fundamental. Hasta el momento he centrado el problema en las tensiones que se derivan de la coexistencia de la ética del sujeto y de los poderes externos que obran sobre él. Si bien se ha mostrado la trabazón indisoluble entre las tecnologías de sí y la ética, y se ha mostrado también que las técnicas de sí se oponen a las técnicas de dominación, no se ha hecho ninguna identificación entre las técnicas de dominación y los poderes externos al sujeto. Dicho de otra forma: el asunto de este texto no se halla entre la ética y las técnicas de dominación, sino entre la ética y las relaciones de poder que dejan su impronta en el sujeto que se les resiste. No se ha hecho una identificación entre las relaciones de poder y las técnicas de dominación no solo porque Foucault no la faculta sino porque hacerlo implicaría volver a la noción “jurídico-discursiva”, rechazada por Foucault, ya que el poder se reduciría solo a la dominación de unos por otros y a la imposición unidireccional de voluntades. Además, de ser así, la ética sería una relación externa al poder y establecería una relación binaria con este, lo cual sería un contrasentido dentro del pensamiento foucaultiano. El poder no es solo dominación, sino que la resistencia a este forma parte de las redes mutables de poderes descritas anteriormente. Esto podría conducir a la conclusión de que tanto la ética como los poderes externos al sujeto son dos cabos del poder. Aunque es relevante para lo que seguirá, no me comprometeré de entrada con esas tesis. Una vez más, lo que resulta relevante aquí es la tirantez entre las relaciones de poderes que dejan su huella en el sujeto y la ética de este. No la

todas partes, se inhibe cualquier posibilidad de resistencia. Desde su perspectiva, sin embargo, se trata de hacer aparecer ‘la lucha perpetua y multiforme más que la dominación oscura y estable de un aparato uniformizante’ (...). Si no hubiese resistencia, no habría poder” (Castro, 2011, p. 357).

relación entre técnicas de sí y técnicas de dominación, o la de la ética y las técnicas de dominación, ni una improbable oposición entre la ética y las relaciones de poder.

Las normas de regulación social y las estructuras disciplinares dejan su estampa en la construcción del sujeto; esto deja en vilo la posibilidad de complementariedad entre estas y una fuerza opuesta, como la ética del sujeto. Si bien la ética en Foucault aparece de la mano de las técnicas de sí y de una reflexividad constructiva, las herramientas, prácticas y categorías que usamos para definirnos no son escogidas autónomamente, ni son elaboradas por el sujeto, sino que arrecian desde afuera como una exigencia o una imposición (Gutting, 2005) ante la cual el sujeto no puede sino dar su asentimiento, “aceptar y adherir” (Büttgen, 2022). Esto queda más explícitamente enunciado hacia el final de *La voluntad de saber* (2021), bajo la noción de “biopolítica”, más específicamente: de la “anatomopolítica”. El jaez distintivo de la anatomopolítica es que se trata de una acción normativa que es interiorizada pasivamente por los individuos, quienes se convierten en monitores de sí, vigilantes atentos de su propia naturaleza, no por sí mismos sino porque han recibido la presión de las normas disciplinares y de las redes de poder. Esto entra en directo contraste con la atención de sí voluntaria que figura en la ética del último Foucault. Los sujetos de la biopolítica también emprenden una transformación de sí en virtud de las normas interiorizadas, por lo que incluso al “liberarse” de ellas, el sujeto no está sino reformando su vida de acuerdo con un nuevo *set* de normas igualmente exteriores, disciplinares y estandarizadas (Gutting, p. 98). Si bien la noción de “biopolítica” parece circunscribirse a los temas tratados en *La voluntad de saber*, es armoniosa con el resto de la obra del primer Foucault.

Es así que, desde *Raymond Roussel* (1976), Foucault tematizaba su renuencia a asumir cualquier identidad fija, siguiendo su comprensión de que incluso lo que le parecía una decisión autónoma, llevada a cabo por sí, no era sino el resultado de una adhesión acrítica a las normas sociales, en un proceso en el cual esas normas penetran en el sujeto y constituyen su identidad desde afuera (Gutting, 2005, p. 101). Esta

interiorización dicta desde las pautas de comportamiento que debe acatar en su relación con los demás, hasta las regulaciones que debe seguir consigo mismo, como “proyecto de autorrealización”, cuyo resultado no es sino “una ilusión de autocreación” (Gutting, p. 102).

Danaher et al. (2000) parecen coincidir con esta interpretación, refiriéndose al mismo apartado ya citado de *La voluntad de saber*. Los autores indican que las normas discursivas cristalizadas según los movimientos de ciertas redes de poder, las referentes a la biopolítica, determinan estándares de cumplimiento para el individuo. Y este tipo de prácticas fuerzan al sujeto a trabajar en ellos mismos para alcanzar y satisfacer tales modelos de normalización impuestos (p. 127). “No podemos conocer la verdad sobre nosotros mismos, porque no hay verdad que conocer, simplemente una serie de prácticas que conforman el yo” (p. 131), y esas prácticas de creación son externas, normativas y resultado de relaciones ante las cuales el sujeto no parece ser resistente.

Exomologesis, exagoreusis y vida virginal

Hay en la propia filosofía foucaultiana un ejemplo de los dos cabos que articulan el problema aquí tratado. La ética, y con ella, las tecnologías de sí tienen una expresión privilegiada en la práctica de la confesión y, especialmente, de la confesión cristiana. Es esta condición lo que permite que esta sea un escenario óptimo para mostrar la tensa articulación entre el sujeto autónomo y el sujeto sometido. La confesión en este contexto puede verbal o no verbal y corresponden a las prácticas de la *exagoreusis* y de la *exomologesis*, respectivamente.

De acuerdo al estatuto existencial del penitente que es caracterizado, entre otros rasgos, por la obligación de mostrarse a sí mismo en todo momento, la *exomologesis* consiste en diversos ejercicios estéticos de *publicatio sui*, o publicación de sí, en los que el sujeto se manifiesta tal y como es realmente, mediante actos dramáticos. Con ello, el confesante aplica sobre sí la “disciplina de la penitencia” como *set* de normas. En estos actos, el sujeto también solicita la cooperación y la

contribución de quienes lo atestiguan, en un proceso de reconocimiento del sí por sí, y del sí por los otros. La expresión de sí, entonces, demanda al otro que lo atestigua. El fin de esta publicación dramática es la limpieza del sí, la muerte de la vida vieja y el nacimiento a la vida verdadera: “Debemos sacrificar el sí para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos” (Foucault, 2016, p. 91). Se ve entonces el circuito ético en el sujeto que se asume, se conoce, manifiesta su verdad y accede así a su perfeccionamiento en una vida verdadera y depurada: “El pecador debe llorar sus faltas antes del momento del perdón” (Tertuliano, *De baptismo*, X, 6), según cita Foucault (2019) las palabras de Tertuliano. La *exomologesis* designa, pues, tanto el cambio del alma como la manifestación de ese cambio en actos que permiten su autenticación. En síntesis, la *exomologesis* se refiere a

todo lo que el penitente hace para obtener su reconciliación durante el tiempo en que conserva el estatus de penitente. Los actos por los cuales se castiga son indisolubles de los actos por los cuales se revela. Castigo de sí mismo y expresión voluntaria de sí están ligados el uno a la otra” (p. 77).

Por su parte, la *exagoreusis* es la expresión verbal y continua en donde lo que se enuncia es el sí. Su objetivo es llevar a la luz, por la palabra, aquello que en el sujeto estaba oculto y, mediante tal exposición, purificar el alma según “la ley de Dios” (Foucault, 2016, p. 90). Por lo anterior, la *exagoreusis* también implica el proceso reflexivo de inspección del pensamiento que se va a verbalizar y la práctica confesional que descubre la verdadera naturaleza del sujeto, mediante la intervención del padre espiritual, quien sopesa, mide, extrae y desentraña la sustancia de lo expresado.

La *exomologesis*, así, tiene su paralelo verbal en la *exagoreusis*: regla de la maceración dramática del cuerpo, por un lado, y obligatoria expresión confesional de sí, mediante la palabra, por otro. Ambas prácticas se hallan hermanadas por la ética del sí: conocimiento de sí, manifestación pública del sujeto, solicitud que se hace frente a otros y movimiento ascensional de purificación tras asumir la condición

real del penitente, quien adopta las obligaciones de verbalización y de exposición.

Finalmente, otro tanto se halla en la atención y vigilancia de sí de la *vida virginal*. Esta es la asunción de una condición existencial sostenida que “designa una experiencia positiva y compleja, que está reservada a algunos en forma de elección. Elección que no concierne simplemente a uno u otro cariz de la conducta, sino a la vida entera, y que es capaz de transfigurarla” (2019, p. 218). La transfiguración que opera la vida virginal no es sino el mantenimiento y prolongación del estado puro en que el hombre se encuentra apenas ha dejado las manos del Creador hasta el retorno a Él: esta “conserva intacta la purificación efectuada por el agua del bautismo, y prolonga y completa lo ocurrido en ese momento” (2019, p. 177). La vida virginal es, pues, una preservación del sí verdadero y más elevado, depurado de los “deseos de la carne” (San Cipriano, *De habitu virginum*, 1.), que por ello está en “la mayor contigüidad con el estado de nacimiento (...) y, a la vez, con lo que será la otra vida en la gloria de la resurrección” (2019, p. 177). Esta condición existencial tiene un correlato práctico que se realiza en normas disciplinares y que se extiende desde el contacto con otras personas hasta la indumentaria que manifiesta el estado virginal. Para Basilio de Ancira, la vida virginal implica, asimismo, una “tecnología de la separación”, consistente en la interrupción del deseo natural de atracción entre los sexos, y que implica un monitoreo de sí para censurar la afectación de los cuerpos y del placer en general. Esta vigilancia es tanto del cuerpo como del alma, al suprimir los contactos físicos que puedan producir conmoción y las agitaciones del alma por la hipocresía, el deseo o las pasiones. Siendo así, tal y como recuerda Foucault en *Las confesiones de la carne*, citando a Basilio de Ancira, la verdadera vida virginal es doble, en tanto nada hace –en sentido de que no hay diferencia alguna– quien “no fornicación con el cuerpo, y sin embargo fornicación en intención” (Basilio de Ancira, *De la verdadera integridad de la virginidad*, pp. 44-45). Al respecto Foucault (2019) agrega: “Así, el alma que quiere mantenerse virgen debe vigilar constantemente los movimientos de sus pensamientos,

incluso los más secretos” (p. 232). Y si bien esa vigilancia ya es ejercida por la mirada omniabarcante de Dios y las legiones de ángeles, como un tribunal que ya conoce las pruebas, los testimonios y los hechos, la propia mirada atenta del sujeto debe ser homóloga, concordante y replicar aquella.

La *vida virginal* es, pues, un tipo de relación del sí consigo mismo que concierne al cuerpo y al alma. Abre un dominio interno de conocimiento que aborda la sensación, las imágenes, los pensamientos y el cuerpo.

Es de destacar que tanto la *exomologesis*, como la *exagoreusis* y la *vida virginal* son prácticas existenciales en las que el sí se relaciona consigo de manera voluntaria y autónoma. El penitente adopta por sí la vida penitencial, quien confiesa lo hace libremente y sin coerción, y la virgen vive de tal forma porque el sí se vigila hacia sí, mas no porque reciba la obligación externa de la pureza: de ser así, todos serían vírgenes y no habría mérito alguno en tal estatuto.

Lo anterior perfila y da robustez práctica a la concepción de la ética foucaultiana, en la que se esbozan diversas prácticas de sí en las que el sujeto se constituye a sí mismo.

No obstante, Foucault también señala los puntos de intersección en los que figuran las redes de poder que operan en la pastoral cristiana. Tanto la *exomologesis* como la *exagoreusis* se presentan como una “obligación”, en la que el sujeto mantiene “una relación de obediencia total a la voluntad del padre espiritual” (2016, p. 91). Se trata de una “dirección [que] consiste en un adiestramiento en la obediencia, entendido como renuncia a las voluntades propias a partir de la sumisión a otro” (2019, p. 141). Pero ¿cómo?, ¿si ya se dijo que ambas se tratan de una “expresión voluntaria”? En la *exomologesis*, la obligatoriedad se hace patente en las etapas que se imponen para probar la transformación: el interrogatorio ante doctos y testigos; el exorcismo hecho por el obispo sobre el candidato y la confesión de los pecados (2019, pp. 87-91). En cuanto a la *vida virginal*, Foucault explicita, junto con Basilio de Ancira, la necesaria interiorización y

asimilación de la mirada de Dios, con el fin de emular su inspección. La vida virginal no es solo una relación de sí hacia sí, sino que también se inscribe en “una relación *con el poder del otro* y la mirada que marca a la vez una sujeción del individuo y una objetivación de su interioridad” (2019, p. 234).

Acerca del estatus del penitente, que se ve obligado a la *exomologesis* y la *exagoreusis*, pende una amenaza constante, la de “la expulsión definitiva de la Iglesia” y la exclusión de “muchas ceremonias y ritos” (Foucault, 2019); es solo mediante la penitencia que el cristiano puede ser reintegrado. Por ello, se abre el espacio para la sospecha de sí, efectivamente, las obligaciones de la vida penitencial son asumidas voluntariamente.

Finalmente, como señala Büttgen (2022), la confesión religiosa de la *exomologesis* y la *exagoreusis* también implica como correlato otro tipo de confesión: la *confesión de fe*. Esta confesión consiste, en términos empleados por Foucault, en la aceptación del dogma como verdad y de la creencia impuesta como obligación. Se trata de un régimen que opera externamente sobre el sujeto, quien lo asimila. En su texto, *Del gobierno de los vivos* (2014), este tipo de confesión es tematizada como irreflexiva, a diferencia de la confesión de los pecados: en ella el sujeto se ve en la obligatoria situación de “aceptar y adherir”. Es entendible, entonces, por qué este análisis queda fuera de las indagaciones éticas de *Las confesiones de la carne*, pero no por ello estas prácticas dejan de ser contemporáneas a las otras prácticas de sí.

Regímenes de verdad muy diferentes los de la fe y la confesión, puesto que en el caso de la fe se trata de la adhesión a una verdad intangible y revelada, en la cual el papel del individuo y por lo tanto el acto de verdad, el momento de subjetivación, radica esencialmente en la aceptación de ese contenido y la aceptación de manifestar que se lo acepta (...). [El cristianismo] estuvo atravesado por esa extraordinaria tensión entre los dos regímenes de verdad, el régimen de la fe y el régimen de la confesión (Foucault, 2014b, p. 107).

La tensión se reaviva en estos ejemplos. Hablamos entonces de una estructura en la que el sujeto se refiere reflexivamente a sí mismo y se produce autónomamente mediante prácticas de sí, pero al mismo tiempo se ve sometido por la disciplina de esas mismas prácticas, que obligan al sujeto a un número determinado de actos de verdad. ¿Cómo puede ser el sujeto autónomo y ético al mismo tiempo que limitado y sometido? Para que ambos campos opuestos sean coexistentes, debería haber alguna mediación que haga inteligible la dualidad entre el sujeto libre, autónomo, que se produce, y el sujeto dócil que es producido irreflexivamente por la obligatoriedad dada en las relaciones de poder, so pena de descubrir que el “sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia” (Foucault, 2016, p. 24).

Complementariedad y mediación

Los apartados precedentes han pasado revista sumariamente, y de manera muy rudimentaria, a la noción de “ética” en el último Foucault y a la relación tirante que mantiene con algunas concepciones del primer Foucault en cuanto a la producción del sujeto. Se dijo que mientras para el último Foucault el sujeto podía realizar sobre sí prácticas de autoproducción o desarrollar técnicas de sí, reflexivas y voluntarias, para el primero el sujeto era primordialmente el resultado de fuerzas disciplinares contingentes, contextuales, sociohistóricamente acontecidas; en este último caso, no parece haber resquicio de autoproducción autónoma, en virtud de que cualquier movimiento supuestamente reflexivo del sujeto no sería sino la interiorización más o menos acrítica de algún otro sistema de poder: “Sin duda, la razón por la que se resistió tanto a cualquier identidad fija fue su comprensión de que incluso lo que podría parecer su propia elección autónoma de identidad no sería más que una interiorización de las normas sociales” (Gutting, p. 101). Esta tensión se explicitó mediante la discusión de las prácticas de la *exomologesis*, la *exagoreusis* y la *vida virginal*, que son tomadas como ejemplos de las prácticas mediante

las cuales el sujeto se produce a sí mismo. Con lo dicho, para que ambas dimensiones puedan ser coexistentes y ser contemporáneas, es plausible la necesidad teórica de alguna mediación.

En el contexto de la preocupación por la disolución del sujeto y sus consecuencias para la moral y la epistemología contemporáneas, Lois McNay (1992) lleva esta necesidad a un primer plano. Para McNay, el problema central que figura en la noción de ética foucaultiana radica en que, precisamente, recurre al modelo del *dandy* de Baudelaire. Al hacerlo, argumenta McNay, se presenta una ética que por un lado cuestiona los límites de lo dado y se muestra como una resistencia a las relaciones de poder externas, pero al mismo tiempo “localiza (sus) fronteras” en un canon tradicional del hombre literario vanguardista, el cual se asume como modelo de manera no problematizada. Si este análisis es aceptable, entonces la ética foucaultiana incurriría en replicar justo lo que pretende evitar: la interiorización acrítica de una estructura dada. De ello se seguiría que el margen de acción y las facultades de la ética se verían socavadas, puesto que realmente no estaría tanto resistiendo como replicando.

Por otro lado, para instaurar el valor de autoproducción crítica del sujeto ético, sería necesaria la reflexividad que Foucault atribuye al modelo del *dandy*, en la que este mantiene una relación de evaluación respecto de las estructuras sociales que le son dadas. No obstante, es este mismo vínculo que faculta la reflexividad crítica, el que Foucault desecha.

Durante siglos hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana, y las grandes estructuras políticas y sociales y económicas, existían relaciones analíticas (...). Creo que tenemos que deshacernos de esta idea de una relación analítica o necesaria entre la ética y otras estructuras sociales o económicas o políticas. (Foucault, 1984, p. 350).

Al proponer una ruta de escape de los regímenes impuestos sobre el sujeto, Foucault corta el vínculo analítico entre el sujeto y las

estructuras sociales: desliga al sujeto y, al hacerlo, pone en suspenso cualquier fuerza crítica, transgresora o de resistencia (McNay, p. 6).

Primero está, entonces, la asunción no problematizada de un modelo tradicional, pero luego ocurre el desligue analítico del sujeto de las estructuras que debe criticar, resistir o transgredir. Ya sea que, aceptemos ambas partes de la crítica –la asunción del modelo o la separación analítica entre sujeto y las instancias sociales–, lo que pone de relieve el argumento de McNay es que falta un vínculo de mediación social o simbólico entre el sujeto y las estructuras en las que habita. Sin ellas, no quedaría claro cómo el primero puede adquirir alguna perspectiva sobre sí y sobre sus acciones, a no ser que esta perspectiva quedase reducida a la introspección directa. De lo contrario, el sujeto no podría saber si es una creación reflexiva de sí mismo, o si solo es la huella de una generalidad, la marca de las fuerzas externas en las que vive.

Conclusión: ¿puede haber una ética?

Una posible interpretación para intentar armonizar los dos cabos tratados podría hallarse en la identificación de la ética foucaultiana con la reflexividad crítica de la metaética y del *set* de normas interiorizadas por el sujeto con una ética normativa, en donde la primera evalúa a la segunda. Esto sería viable, desde la propia definición de la ética foucaultiana, como reflexividad crítica y relación de examen con las normas dadas. No obstante, esta estrategia solo desplaza el problema: queda sin resolver si es posible una metaética en el pensamiento foucaultiano o si siquiera Foucault tenía en mente algo similar.

Otra alternativa podría ser la reducción de los campos de dominio de la ética y de las relaciones de poder externas al sujeto. Con ello, se podría obtener a un sujeto que no es enteramente producto de sí, ni enteramente producto de las fuerzas, discursos, poderes o normas que le son dadas. Sin embargo, esta reducción no parece ser explícita en Foucault; aún requeriría de una delimitación de ambos campos

y de mostrar en qué medida cada uno juega un rol en el sujeto. En una misma línea, la ética, de hecho, podría ser comprendida como el ejercicio del poder del sujeto que, como estrategia contraria, resiste a las otras relaciones de poder que operan sobre él. Esta lectura está facultada por la descripción que Foucault hace del poder: este puede encontrar movimientos contrarios en forma de poderes opuestos o de estrategias contrarias; allí donde hay poder, hay resistencia (Foucault, 2021, pp. 90-91). Pero está limitada por la misma definición: el poder no es algo que se adquiera ni es algo que se ejerza individual ni subjetivamente.

Se podría ensayar una aproximación en la que la constitución del sujeto ocurra precisamente por el propio sacrificio del sujeto; es decir: el abandono de la voluntad propia para cederla podría marcar, de hecho, un tipo de relación del sí consigo mismo. Esto podría ser plausible según las propias palabras de Foucault: “Debemos sacrificar el sí para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos” (2016, p. 91). Sin embargo, esto presentaría un sujeto paradójico y, como tal, su característica estaría en el mismo vilo que se intenta resolver para evaluar la posibilidad de una ética foucaultiana sin incurrir en contradicciones.

Finalmente, existe la posibilidad de que la interiorización de las normas externas por parte del sujeto no implique necesariamente que estas lo produzcan acriticamente, sino que sean una adhesión voluntaria, una toma de sí, para sí y por sí. Esta lectura haría de las fuerzas externas al sujeto solo una advertencia y no un destino: “Lo que quiero decir no es que todo sea malo, sino que todo es peligroso, que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo que hacer” (Foucault, 1984, p. 343). Aunque plausible, esto implicaría ciertas reformulaciones cuya legitimidad no es clara. En Dartmouth, Foucault explicita todavía más el viraje teórico que implica centrarse en las técnicas de sí y en la ética del sujeto, pero esto no implica una modificación del contenido de sus textos precedentes ni confiere una licencia para leerlos de otra forma y, menos aún, es un permiso para no considerarlos. Quizá, de hecho, está

transición no busque dar una ética completa y cerrada, internamente coherente, sino mantener en suspenso la pregunta: “¿Es posible una ética dentro del pensamiento foucaultiano?” (Veyne, 1993).

Mi problema o la única posibilidad de trabajo teórico del que me sienta capaz sería dejar, según el dibujo más inteligible posible, la huella de los movimientos en virtud de los cuales ya no estoy en el lugar donde estaba hace un momento. De allí, si se quiere, la perpetua necesidad o urgencia, o ganas, la perpetua necesidad de señalar de alguna manera los puntos de paso donde cada desplazamiento amenaza por consiguiente modificar, si no el conjunto de la curva, sí al menos la manera como puede leérsela y aprehénderse en lo que puede tener de inteligible [...]. (Es el) trazado no de un edificio teórico, sino del desplazamiento por el cual mis posiciones teóricas no dejan de cambiar (Foucault, 2014. pp. 98).

Referencias

- Bürger, C. y Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto*. Akal.
- Büttgen, P. [Universidad Alberto Hurtado] (26 de septiembre de 2022). *Inauguración: Coloquio “Las Confesiones de la Carne”* [Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=vJ-Zcyfxl0M&t=3621s>
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault*. Siglo XXI Editores.
- Danaher, G., Schirato, T. y Webb, J. (2000). *Understanding Foucault*. Allen and Unwin.
- Davidson, A. (2005). Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. En G. Gutting (Ed), *The Cambridge Companion to Foucault* (pp. 123-148). Nueva York: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1976). *Raymond Rousset*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1984). Progress. En P. Rainbow (comp.), *The Foucault Reader* (pp. 340-372). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1997). On the Genealogy of Ethics. En: P. Rainbow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth* (pp. 253-280). The New Press.
- Foucault, M. (1999). ¿Qué es la Ilustración? En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obra. esenciales, Volumen III* (pp. 335-352). Paidós.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014a). *Obrar mal, decir la verdad*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014b). *Del gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la Sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2021). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI editores.

- Gilliam, T. (Director). (1985). *Brazil* [Película]. Embassy International Pictures.
- Gutting, G. (2005). *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- McNay, L. (1992). The problems of the self in Foucault's ethics of the self. *Third Text*, 6(19), 3-8.
- Orwell, G. (2014). 1984. Lumen.
- Veyne, P. (1993). The Final Foucault and His Ethics. *Critical Inquiry*, 20(1), 1-9.

La psicagogía como actividad educativa en Michel Foucault

THE PSICHAGOGY AS EDUCATIVE ACTIVITY ON MICHEL FOUCAULT

Diego Ticchione¹ y Laura Salcedo²

Universidad de Chile y Universidad de Valladolid

diego.ticchione@ug.uchile.cl

lada-07@hotmail.com

RESUMEN: En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault sostiene que, en la cultura de sí, existieron pedagogía y psicagogía como dos formas de educación, diferenciadas en virtud de la finalidad *ethopoietica* de cada una. No obstante, no resulta claro qué quiere decir esto, pues la distinción se realiza sin una aclaración del marco en el que tiene lugar. En este artículo nos proponemos destacar los aspectos constitutivos de la psicagogía, problematizando el modo en que aquí es entendida la *ethopoiesis*, a través de la cual intentaremos explicitar su remisión a los conceptos de veridicción y cuidado de sí.

PALABRAS CLAVE: psicagogía, ethos, autocomprensión, parrhesía, veridicción.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-4261-3986>

² <https://orcid.org/0000-0003-0346-8322>



ABSTRACT: In *The Hermeneutics of the Subject*, Foucault maintains that, in the culture of the self, pedagogy and psychagogy existed as two forms of education, differentiated by virtue of the *ethopoietic* purpose of each one. However, it is not clear what this means since the distinction is made without clarification of the framework in which it takes place. In this sense, we propose to highlight the constitutive aspects of psychagogy, establishing a problematization of the way in which ethopoiesis itself is understood here, through which we will try to explain its reference to the concepts of veridiction and self-care.

KEYWORDS: psychagogy, ethos, self-comprehension, parrhesía, veridiction.

La distinción entre pedagogía y psicagogía

En el marco de la investigación sobre la *parrhesía* como actitud ética indispensable para la transmisión de discursos orientados a la modificación del *ethos* del sujeto, esto es, la psicagogía, Foucault (2001) sostiene que esta supone, en virtud de su finalidad, una diferenciación respecto de la pedagogía, entendida como una forma de la relación educativa dirigida a la transmisión de saberes y aptitudes de tipo técnico (p. 388). Con todo, las condiciones en las que tiene lugar la distinción entre una y otra forma de educación son remitidas por Foucault a las especificidades del rol del maestro en la psicagogía, en cuanto estas determinarían (1) la posibilidad de que una modificación en el modo de ser del estudiante tenga lugar, (2) el tipo de modificación que se vuelve posible para el estudiante y (3) las prácticas mediante las que se realiza la relación psicagógica misma.

Ciertamente, en la medida en que lo característico en el maestro de la psicagogía es su *parrhesía* (Foucault, 2001, p. 379)³, aquello

³ El parrhesiasta es aquel que lleva una vida enlazada a un sistema de obligaciones (Foucault, 2020, pp. 25-27), enmarcado en el establecimiento de una modulación o cualificación de su relación inmediata con su propia vida según la cual este

que podrá ser transmitido por parte de este reclamará que la relación educativa con el estudiante asuma, por parte de aquel, un compromiso constante y radical con lo enseñado. Así, todo aquello que será transmitido por el parrhesiasta supondrá una constante identificación con su *ethos* o la forma en la que este lleva su vida, lo cual hará que su enseñanza consista en transmitir un régimen de vida (Foucault, 2001, p. 378; 2020, pp. 45-50). Ahora bien, dicha identificación solo podrá tener lugar en cuanto el sistema de obligaciones al que este se consagre y enseñe funcione como el régimen a partir del cual él mismo se comprende (Foucault, 2020, pp. 249-253).

En este sentido, el sistema de obligaciones resulta ser una verdad en sentido normativo, pues aquí 'verdad' estaría siendo comprendida como aquello que determina los modos posibles en los que un individuo puede producir un conocimiento práctico de sí mismo y de su mundo (Foucault, 2020, pp. 25-27) y es en virtud de esta comprensión que Foucault sostendrá que aquello que el parrhesiasta enseñe supondrá una identificación consigo, ya que él será reconocible por medio de las prácticas con las que establece una relación con el mundo y su carácter manifestativo de la verdad, como alguien veraz o, en términos foucaultianos, como sujeto de veridicción (Foucault, 2010, pp. 19-20). De este modo, su apego vital a la verdad se exhibirá como una modificación con respecto al horizonte normativo cotidiano disponible para conducir la vida propia (Foucault, 2001, pp. 34-37) y, en aquel sentido, será capaz de interpelar a los otros a confrontar una verdad en la que estos se vean involucrados e impersonará, por tanto, la auténtica psicagogía.

dice y comporta la verdad de las cosas sin ninguna clase de tapujo, arriesgando sus relaciones y su vida con ello (Foucault, 2010, pp. 28-33; 2001, pp. 34-37). Para una mayor claridad sobre cómo la parrhesía determina las características distintivas del maestro en la relación pedagógica, confróntese la primera y segunda hora de la clase del 10 de marzo de 1982, disponible en la obra *La hermenéutica del sujeto, curso en el Collège de France (1981-1982)*. Para una profundización en la noción de parrhesía confróntese Foucault, 2009, 2010.

No obstante, habida cuenta de que la psicagogía es diferenciable de la pedagogía solo en tanto ambas sean relaciones educativas, no queda del todo claro si es que la *parrhesía* culmina en una modificación de la actividad pedagógica por el contenido y el modo en que se transmiten las enseñanzas o bien por el tipo de reconocimiento que adquiere el maestro en cuanto veraz, ya que, si lo primero es el caso, entonces parece inevitable interrogarnos por cómo un modo de ser parrhesiástico puede operar como el marco en el que tendrá lugar la relación educativa misma y, si el caso es lo segundo, se vuelve necesario preguntar por cómo se configura el esquema en que alguien es visto como parrhesiasta y cómo es que en dicho esquema aparecen los motivos por los que alguien querría llegar a educarse con este.

Por lo demás, la realidad efectiva de la pedagogía en simultaneidad con la psicagogía en el recorte histórico entre los siglos IV a.C y II. d.C, esto es, la cultura de sí⁴ supone, al interior de las premisas foucaultianas mismas, que ambas tuvieron lugar en el marco de una extensión cultural, especialmente para los últimos dos siglos de dicho recorte, del precepto del cuidado de sí. El mismo será comprendido por Foucault como una práctica de libertad para el periodo ya mencionado (Foucault, 2001, pp. 34-37; 1994, p. 712), de modo que la preocupación por la estilización o modificación del modo de ser habría tenido una difusión en ámbitos exógenos a la relación educativa psicagógica.

Esto último refiere a que una de las formas en la que hubo un proceso de subjetivación, mediante el cual un individuo se volvió inteligible a sí mismo, fue a partir de la consideración según la cual este puede ganar o perder la posibilidad de llevar una vida libre de ataduras (Foucault, 2001, p. 184), por lo que precisa atender a su forma de relacionarse con el mundo social en el que habita,

⁴ La relevancia de este concepto consiste en que con él se categoriza como cultura una organización jerárquica de valores o verdades normativas, conductas referidas a ellas y accesos restringidos a dichos valores. En este caso, dicha organización se habría dado en torno al sí mismo y su relación con la verdad (Foucault, 2001, pp. 179-180).

disponiendo de criterios difundidos por diversas escuelas filosóficas y religiosas. Siguiendo estas consideraciones, resulta difícil sostener propiamente una distinción entre ambas formas de educación, ya que ambas parecen desenvolverse en un marco en que dicha verdad en sentido normativo opera con anterioridad a estas.

Sin embargo, frente a estos obstáculos basados en las ambigüedades inscritas en las consideraciones históricas realizadas por Foucault y el escaso examen de la distinción de la psicagogía respecto de la pedagogía, podemos rastrear en los supuestos metodológicos de su empresa dos direcciones entrelazadas que pueden arrojar luz a este respecto, a saber, a partir del fenómeno de la veridicción (Foucault, 2014b) y a partir del marco en el que se comprende el cuidado de sí para el análisis foucaultiano (Foucault, 2001, 1994), lo cual supone una profundización en la consideración histórica hasta aquí expuesta. Resulta plausible que ahondemos primeramente en el fenómeno de la veridicción, consistente en la manifestación de una verdad en sentido normativo, para así comprender de manera prudente este recorte histórico, vale decir, asumiendo que ambas actividades se encuentran referidas al cuidado de sí como práctica de la libertad grecorromana, y no a una oposición que de manera inmediata y arbitraria sea adscribible a nuestro presente.

Parrhesía y pedagogía como formas de veridicción

Preguntar por cómo la pedagogía y la psicagogía se encuentran constituidas en el fenómeno de veridicción, también señalado por Foucault como decir veraz, aleturgia o *Wahrsagen* (Foucault, 2014a, 2014b), nos permitirá aclarar ciertas notas del marco en el que ambas actividades se vuelven inteligibles al interior de la filosofía de Foucault. Considerando que la veridicción toma un rol nuclear en sus últimos años de producción intelectual (Barry, 2020), se vuelve pertinente investigar no solo los aspectos que de la filosofía foucaultiana pueden ser útiles para problematizar nuestro presente al pensar en la psica-

gogia, aunque esa sea su principal meta, sino también los aspectos metodológicos que vuelven inteligible a la empresa misma. En este sentido, planteamos explicitar los supuestos en los que descansa la distinción entre la pedagogía y la psicagogía en referencia al aparato metodológico mismo. Estimamos pertinente realizar esta tarea en cuanto la psicagogía parece ser un concepto útil, pero necesitado de aclaración para su problematización.

Siguiendo la pista de Barry (2020), el fenómeno de la veridicción consistiría en el acto mediante el cual una subjetividad o autocomprensión se ve llevada a constituirse en relación con una verdad sobre sí misma (pp. 155-156). Para que dicha verdad tenga lugar y realice una modificación sobre la autocomprensión es necesario el concurso de la subjetividad en la manifestación de una verdad bajo tres modalidades: la subjetividad como operador de la verdad -quien la saca a luz-; como testigo de esta -quien la acredita como independiente del operador-; y como objeto de esta -quien es interpelado en el decir veraz- (Foucault, 2014b, pp. 96-105).

Con todo, el modo en que Foucault piensa la verdad supone entender cómo esta se ve posibilitada solo bajo el concurso de la subjetividad, pero, por otro lado, cómo esta modifica la autocomprensión misma. De acuerdo con Nichols (2014), habría en la filosofía foucaultiana ciertos parangones con el pensamiento de Heidegger con relación al problema 'subjetividad y verdad' (Foucault, 2020), asunto acreditado por Foucault durante uno de sus cursos (Foucault, 2001, pp. 188-189). No es nuestra intención rastrear dichos nexos; antes bien, adherimos a la tesis según la cual Foucault toma en cuenta el carácter práctico de la comprensión de sí (Nichols, 2014, p. 163), lo cual supone plantear que subjetividad y verdad son co-constitutivos en cuanto la verdad solo circula a través de la constante interacción de las subjetividades (Foucault, 2020, pp. 25-27).

La veridicción es descrita por Foucault como la manifestación de una verdad, comprendida como instancia a partir de la cual tiene lugar un proceso de subjetivación en el que un individuo queda constituido

como sujeto, esto es, como una irrupción de un tipo especial de saber desde el que quedan determinados modos posibles de comprensión práctica, o, en otros términos, que condicionan las formas en las que la vida puede hacerse inteligible (Foucault, 2014b, pp. 22-38; Guerrier, 2020; Alarcón y Ticchione, 2022, p. 104).

En cuanto tal, podemos distinguir ciertos aspectos del fenómeno mismo, como (1) las formas de veridicción, entendidas como los modos posibles en los que puede tener lugar la manifestación de una verdad al interior de un recorte histórico (Foucault, 2010, p. 44); (2) los regímenes de veridicción, que refieren a las articulaciones entre diferentes formas aléurgicas, determinando las especificidades de la comprensión práctica que tiene lugar en los (3) procesos de veridicción, referidos a la instancia manifestativa de la verdad bajo la forma del sí mismo o la subjetividad (Foucault, 2014a, pp. 25-29, 96-106; Alarcón y Ticchione, 2022, p. 107).

Las formas de veridicción encuentran, por tanto, su determinación en los regímenes veridiccionales (Foucault, 2010, p. 44). Estos se articulan entre la interacción de (1) cuerpos de saber con un tipo de registro oral o documentario –como los mitos o las disciplinas científicas– (Dalmau, 2019, pp. 60-61); (2) prácticas que determinan los posibles cursos de acción de los otros –en donde vemos relaciones de poder en ejecución– (Wartenberg, 1988); y (3) prácticas que configuran las formas posibles de la autocomprensión que una subjetividad puede hacer de sí misma –en las que caben las artes de la existencia grecorromanas– (Foucault, 2009, pp. 19-22; Foucault, 2020, pp. 45-50; McGushin, 2007, pp. 40-41).

Así las cosas, cabe entender que los regímenes establecen un equilibrio inestable entre los modos en que los individuos pueden actuar sobre sí mismos, sobre los otros, y los marcos normativos en los que se comprenden en la realización de las prácticas mismas (Foucault, 2016, pp. 44-46); en otras palabras, estos determinarán el juego mediante el que los sujetos podrán reconocerse a sí mismos y a los otros, lo cual supone que todo régimen tiene una existencia relacional (Foucault, 2020, pp. 241-247).

Sin embargo, el hecho de que los regímenes tengan lugar en las relaciones entre subjetividades debe ser remitido a los procesos de veridicción, ya que estos funcionan como las instancias a través de las cuales una autocomprensión o experiencia de sí se constituye en referencia a un saber que ejerce una fuerza normativa⁵, y que tiene lugar solo a través de la relación entre las subjetividades, en cuanto estas se comprenden como involucradas tanto en el proceso de explicitación de la verdad como en su vinculación a la manera en que esta vuelve inteligible sus propias vidas (Foucault, 2014b, pp. 104-107).

En este sentido, la pedagogía y la psicagogía pueden ser entendidas como dos procesos de veridicción, pues ambas encuentran su despliegue en una relación, en este caso la de las identidades prácticas maestro-estudiante, además de que ambas están orientadas a una modificación de la subjetividad del estudiante mediante la transmisión de verdades con fuerza normativa, a pesar de que solo una de ellas se proponga esto como su meta principal (Foucault, 2001, pp. 386-389).

Ahora bien, en virtud de esta interpretación, las actividades educativas aquí estudiadas también pueden entenderse como dos regímenes de veridicción distintos entre sí, pues, mientras la existencia del parrhesiasta es anterior a la relación psicagógica (Foucault, 1999, p. 456; 2010, pp. 23-24), en la pedagogía es la relación la anterior al maestro⁶, es decir, cuando este sale del aula, su papel se disuelve (Foucault, 1999, p. 279); lo cual nos da cuenta de que las condicio-

⁵ La necesidad del concurso de la subjetividad en la manifestación de una verdad consiste en una triple referencia a la explicitación de un conocimiento con fuerza normativa, la cual supone a la subjetividad como operador de la verdad, como testigo de esta y como objeto de esta. Un ejemplo ilustrativo de esto se encuentra en el análisis sobre la confesión como práctica de veridicción. Para profundizar en este punto, confróntese Foucault, 2014a, pp. 21-29 y 2014b, pp. 96-106.

⁶ De ahí la insuficiencia que Foucault (2001) reconoce de la pedagogía frente al cuidado de sí que practica el parrhesiasta y que podemos encontrar en la psicagogía: “La pedagogía es insuficiente. Es preciso ocuparse de uno mismo hasta en el menor detalle y esto no lo puede garantizar la pedagogía; hay que ocuparse de uno mismo durante toda la vida [...]” (p. 85).

nes en las que reposa cada relación refiere a elementos normativos distintos, pero que en ambos casos determinan las especificidades de cada relación y, con ello, el tipo de autocomprensión que intentan constituir en el estudiante. Por otro lado, Foucault distinguirá, si bien bajo una significación distinta de ambos términos, *parrhesía* y pedagogía como dos formas de veridicción, esto es, como dos modos —entre otros— desde los que un régimen puede tener lugar (pp. 39-41), lo cual nos permite esclarecer qué tipo de relación guardan los regímenes veridiccionales pedagogía y psicagogía con las formas de veridicción pedagogía y *parrhesía*.

En *El coraje de la verdad* (1983-1984), Foucault (2010) sostiene que las formas de veridicción son las modalidades mediante las que un régimen de veridicción puede tener lugar (pp. 41-42). En este sentido, las modalidades pueden verse combinadas bajo distintas maneras en diversos regímenes, abriendo con ello un marco de posibles procesos de veridicción afines a los regímenes desde los que estos surgen. Siguiendo esta línea, el planteamiento foucaultiano propone que han existido cuatro modalidades que han sufrido una serie de combinaciones a lo largo de la historia de occidente. Entre estas modalidades encontramos la pedagogía o la técnica, y la *parrhesía* (pp. 39-41).

Con todo, las formas de veridicción son establecidas con atención al tipo de autocomprensión o subjetividad desde el cual tendrán lugar los regímenes y procesos aletúrgicos, esto es, a la figura que toma el rol de operadora de la verdad (Foucault, 2014b, pp. 104-105). Frente a esta consideración, pedagogía y *parrhesía* se establecen como dos formas de constitución de una autocomprensión diferentes entre sí en cuanto suponen que el sujeto de la veridicción, esto es, quien transmite la verdad, ejecuta relaciones que suscitan formas de subjetividad que contienen características también diferentes entre sí.

Dirigiendo nuestra mirada a la forma de veridicción pedagógica, lo característico de ésta es que quien ejerce el rol del maestro tiene por función ser el portavoz de una tradición. Más aún, es en virtud de que

dicha tradición le ha sido transmitida que este sujeto puede asimismo transmitirla (Foucault, 2010, p. 40). De aquí que quien ejerce como el operador de la pedagogía habla sobre algo que ha incorporado, pero que en lo absoluto es idéntico al tipo de vida que lleva, de modo que su acto de transmisión de verdades normativas no supone un riesgo para la mantención de la relación pedagógica, ni tampoco para su propia vida (Foucault, 1999, p. 129). Por el contrario, pareciera ser que el maestro de la pedagogía instaura un tipo de relación en la que ejecuta el rol de operador de la verdad, pero el objeto de esta es él y sus estudiantes en cuanto asistentes a una tradición.

Esta relevancia de la tradición en la pedagogía nos permite establecer los límites del tipo de saber que tendrá una fuerza normativa, pues, en la medida en que el maestro es aquél que intenta transmitir un saber tradicional, este saber tomará la forma de un saber-hacer tal o cual cosa, esto es, el saber transmitido consistirá en un conjunto de procedimientos para la recta realización de ciertas actividades constitutivas de la tradición transmitida. Así las cosas, aquello que le compete al maestro es ser claro en la transmisión de la tradición, procurando que sus estudiantes se integren a las tradiciones mismas, por lo que lo determinante de esta forma de veridicción es la tradición y su naturaleza técnica.

No obstante, en la forma veridiccional de la *parrhesía* encontramos aspectos diametralmente distintos. El parrhesiasta bien puede ser reconocido en cuanto tal a partir de una tradición que se manifiesta en su conducta, pero esto no parece ser decisivo. Más bien, aquello que determinará y diferenciará a la *parrhesía* de las otras formas de *Wahrsagen* será que la forma de vida del parrhesiasta es reconocible por los integrantes de la sociedad como radicalmente distinta, pero, sobre todo, distinta en virtud de mantener una fidelidad permanente a ciertos preceptos y valores (Foucault, 2009, p. 327).

Desde este punto puede inferirse que cualquier relación con el parrhesiasta supone cierto riesgo, bien porque su interlocutor puede ser interpelado desde la distancia de valores que guarda con el parrhe-

siasta, bien porque este mismo puede romper la relación con aquél e incluso morir si esta se da en una asimetría de poder (Foucault, 2010, pp. 30-33). En cualquier caso, esta constatación nos permite sacar a luz que, por un lado, el parrhesiasta se ve conminado a hablar y a actuar en referencia a los saberes que norman su vida para ser reconocido como alguien veraz, y, por otro, su parrhesía no se agota ni fundamenta en una relación pedagógica (Foucault, 2009, p. 78). En síntesis, lo determinante en esta forma de veridicción es la existencia de una forma de vida estrictamente apegada a un saber normativo que modifica el tipo de experiencia que ella realiza sobre sí misma con el modo en que los otros desenvuelven su vida propia, y que, a causa de esta condición, dicho saber se manifiesta como idéntico con dicha forma de vida⁷.

Desde aquí ya se puede detectar por qué Foucault distingue psicagogía de pedagogía, pero también se puede ver que aquella supone una combinación de la forma veridiccional de la pedagogía, no sólo porque la psicagogía misma sea planteada como una relación educativa, sino porque este mismo hecho nos da cuenta de que hay una transmisión de un saber técnico y, con ello, un intento de integración del estudiante a una tradición. Ahora bien, en atención a las diferencias se puede ver que el elemento distintivo de la psicagogía es el hecho de que dicha tradición transmitida no se traduce en los términos de un saber-hacer mediante el cual nos podemos volver parte de una comunidad, sino, antes bien, se traduce en términos de una forma específica de llevar la vida propia, según la cual esta se desarrollará a través de un lazo firme y constante con un saber con fuerza normativa. Dicho de otro modo, mientras la pedagogía ofrece una integración que tiene lugar en el tipo de ocupación que queda habilitada para ser desempeñada por el estudiante, la psicagogía ofrece una modificación vital que excede el ámbito de las ocupaciones realizables al interior de una comunidad, extendiéndose al tipo de

⁷ Para profundizar en la identificación entre forma de vida parrhesiástica y la verdad desde la que recibe la determinación de dicha forma, véase el análisis de la forma de vida del cínico (Foucault, 2010, pp. 177-188).

relación que inmediatamente guardamos con las cosas, los otros, y nosotros mismos (Pagotto, 2019, pp. 47- 48).

Con todo, si la psicagogía es un tipo de actividad constituida en una *parrhesía* pedagógica, cabe tener en cuenta que el cuidado de sí, esto es, el marco en el que estas dos formas de veridicción guardan relación supone ciertas restricciones para la psicagogía misma, pues este marco determinará tanto la justificación como el modo en que se dará la psicagogía, esto es, la modificación del *ethos* del estudiante.

Cuidado de sí y psicagogía

Que la *parrhesía* haya tenido una modalidad pedagógica no es algo que pueda ser fundamentado en la naturaleza de cada régimen. Más bien, son motivos histórico-políticos los que llevan a la *parrhesía* a la escena de la educación (Foucault, 2009). No es nuestra intención indagar en los caminos de esta forma de veridicción. Baste señalar, ante esto, que el examen foucaultiano desde la antigüedad al surgimiento del cristianismo temprano da cuenta de que la *parrhesía* habría tenido lugar en la escena política, y, a partir de su conjunción con la *parrhesía* de Sócrates, en relación con el declive de las democracias y la expansión del Imperio Romano, el acto de decir la verdad se desplaza a escuelas de filosofía y al papel del consejero del gobernante.

Con todo, aquí podemos distinguir entre el desplazamiento de la *parrhesía* de una escena pública a una escena privada –o más acotada si se quiere–, por un lado, y, por otro, la función modificadora o correctiva de la *parrhesía*, acreditada en la realización o fracaso de la meta de ésta; es decir, conducir a la verdad a sus interlocutores u oyentes, lo cual toma la forma de la determinación de una autocomprensión específica por parte de estos. Este último aspecto, presente tanto en la *parrhesía* de Pericles –*parrhesía* política– (Foucault, 2009, pp. 185-189) como en la de Epicteto –*parrhesía* pedagógica– (Foucault, 2001, pp. 349-350), personajes que guardan más de tres siglos de distancia entre sí, logra tener lugar solo en la medida en que, en ambos

casos, se apela al cuidado de sí como condición de inteligibilidad de la *parrhesía* misma.

¿Pero qué quiere decir esto, y por qué sería ese el caso? Que en tanto el cuidado de sí habría tenido el estatuto de ser una verdad en sentido normativo, por haberse difundido como una tarea o una recomendación mediante la cual los individuos toman conciencia de sí, la autocomprensión de los individuos habría sido elaborada en referencia al grado de libertad del que disponen según cómo resultan evaluadas sus ocupaciones y las relaciones que mantienen con los otros (Foucault, 1994, pp. 712-713). Más aún, siguiendo el examen foucaultiano, parecieran haber ciertos tópicos comunes frente a los que aparece el cuidado de sí como forma de inteligir y efectuar la libertad propia: fama, incontinencia, lujos, entre otros ámbitos (Foucault, 2016, pp. 50-51).

En cualquier caso, ya que el cuidado de sí abre la experiencia que podemos hacer de nosotros exclusivamente en términos de cómo nos manejamos al interior de nuestras relaciones con los otros —es decir, en términos normativos—, el modo de autocomprensión o experiencia de uno sobre sí mismo que se exhibe aquí tendría una forma gnómica (Foucault, 2016, pp. 55-57), vale decir, constantemente referida a normas de estilización de la existencia propia⁸. Así las cosas, aquello que cabría ver en el parrhesiasta es este tipo de comprensión o experiencia de sí, lo que lo haría reconocible como alguien veraz en virtud de ser alguien libre, de acuerdo con la manera en la que en el recorte seleccionado es comprensible la libertad misma.

Ciertamente, esta reconstrucción nos permite avanzar hacia una caracterización más profunda de la psicagogía como actividad educativa orientada a la concreción del cuidado de sí, ya que aquí

⁸ Aquí cobra sentido el giro semántico que realiza Foucault de la expresión, típicamente romántica, *la vida como obra de arte* (Foucault, 1985, p. 192). No se trata de una aceptación de nosotros mismos tal y como somos, ni de un descubrimiento sobre nosotros, nuestros secretos o nuestra verdad escondida, sino de tomarnos como objetos de “una elaboración compleja y dura” (Foucault, 2013, p. 983).

podemos distinguir entre la existencia de la libertad y la forma en la que esta se vuelve inteligible, vale decir, la ética, al menos en tanto esta refiere al modo en que nos relacionamos con nosotros mismos en nuestra relación inmediata con el mundo. En este sentido, distinguimos entre el hecho de que existimos y el hecho de que nuestra existencia siempre tiene lugar con una modulación específica, la cual se realiza con atención a ciertos principios normativos que permiten establecer dicho modo de ser, esto es, la forma en la que se realiza la vida o *ethos* (Foucault, 2020, p. 50; 1994, pp. 714-715).

Pero con el recorrido realizado es inevitable interrogarnos por el modo en que la *parrhesía* logra manifestarse bajo una modalidad pedagógica, ya que esta modalización supone que los saberes del parrhesiasta puedan ser transmitidos, al menos parcialmente, como un saber-hacer, esto es, como una transmisión de técnicas o conjuntos de procedimientos destinados, en este caso, a la conducción de la vida propia con referencia al cuidado de sí, lo cual supone a su vez que la *parrhesía* puede verse desplazada por la pedagogía.

Siguiendo el método de problematización del segundo tomo de *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres* (2003), la transmisión técnica de la veridicción parrhesiástica, para lograr la constitución de una autocomprensión o experiencia de sí, debe atender a (1) la sustancia ética, o aquello que será inteligido como lo que resulta modificable en la experiencia que el sujeto hace de sí mismo, (2) el modo de sujeción mediante el cual se establece una relación de poder que abre la posibilidad de que dicha experiencia tenga lugar, (3) el modo de elaboración de sí, en el que se establecen las formas de acceso a la sustancia ética como materia susceptible de modificaciones y (4) la teleología moral o el tipo de fin que se busca con determinada práctica (p. 22). Dado que la finalidad de la psicagogía habría tenido variaciones fundamentales entre las diversas escuelas filosóficas existentes en el recorte histórico estudiado, cabrá prestar atención a los aspectos generales que funcionan como influjo para la psicagogía en general.

En referencia a la sustancia ética, pareciera ser que, desde la *parrhesía* socrática en adelante, aquello que merece ser atendido es la ignorancia propia, pues, sin importar el modo en que esta sea tematizada en la posterioridad, sería –en virtud del modo de ser resultante de esta situación– la causante principal de que erremos en nuestras formas de conducir la vida, dando lugar a vicios y relaciones que socavan la posibilidad de cuidar de nosotros mismos⁹ (Foucault, 2001, pp. 134-138). Teniendo ahora en vistas el modo de sujeción, parece ser un tópico compartido el que el parrhesiasta debe, por un lado, interpelar a sus estudiantes a constatar su ignorancia propia y la nocividad potencial que esta involucra y, por otro, debe hacer que estos tengan una escucha activa y vital frente al decir veraz del parrhesiasta¹⁰ (Foucault, 2001, pp. 203; 332-336).

Con relación al modo de elaboración de sí, aquello que debe brindar el parrhesiasta es un equipamiento de ejercicios, preceptos y matrices de evaluación de la conducta propia, tal que el estudiante pueda relacionarse consigo, en cuanto ignorante, desde una perspectiva ya equipada con los conocimientos necesarios para actuar de un modo que supere dicha situación o modo de ser (Foucault, 2001, pp. 301-307). Ahora bien, al hablar de una teleología moral el asunto se vuelve más complejo, pues esta varía según la interpretación que cada escuela de filosofía asigna al cuidado de sí; pero baste mencionar que en todas las escuelas parece haber un elemento común: modular la existencia con atención a uno mismo (pp. 247-249), ya sea bajo la forma de una depuración de la existencia (Foucault, 2010, pp. 185-187), atender solo a lo que nos concierne como individuos particulares, llevar una vida discreta, entre otras interpretaciones.

⁹ En términos heideggerianos, se trata de un olvido de sí que perpetúa el *seguir cayendo en la caída* (Heidegger, SyT, §38).

¹⁰ Pues este, para transmitir las herramientas propicias, debe causar en sus estudiantes una *inquietud de sí*, la cual es caracterizada por Foucault en la *Hermenéutica del sujeto* (2001) como “una especie de agujón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente” (pp. 23-24).

Ahora bien, ¿qué es determinante aquí para que pueda haber un balance entre *parrhesía* y pedagogía? Si atendemos a que el momento de la interpelación supone que el maestro toma cuenta de la ignorancia del estudiante, y que a la par le vuelve explícito este hecho como parte de la relación educativa, podemos inferir que el decir veraz del parrhesiasta refiere directamente al modo en que el estudiante conduce su vida propia, ya que no explicita con esto una tradición por enseñar, sino una situación estructuralmente riesgosa (Foucault, 2009, p. 311).

Por otro lado, si nos interrogamos por lo determinante en la transmisión de saberes, encontramos esto en el momento de la elaboración de la relación que el estudiante debe realizar sobre sí mismo, pues aquí dicha elaboración está explícitamente constituida mediante la transmisión de técnicas que tienen sentido como equipamiento para la vida propia, de modo que la manera en la que el sujeto se toma como sustancia a modificar se encuentra de antemano constituida (al menos al interior de la realización de las técnicas).

Por lo pronto, la atención a la articulación entre estos elementos nos permite entender que la modificación del *ethos* se encuentra como la finalidad de la psicagogía, pues dicha modificación parece atravesar todo el proceso educativo en cuanto el estudiante se ve llevado a tomarse a sí mismo como alguien que, precisando del cuidado de sí, accede constantemente a las maneras en que aquello puede ser satisfecho (Foucault, 1988, p. 11). Más aún, en la medida en que dicha modificación se encuentra atravesada por una transmisión de técnicas, puede establecerse lícitamente que la psicagogía es una actividad *ethopoietica* (Foucault, 2001, p. 233), ya que la actividad misma de la psicagogía supone que el *ethos* es susceptible de modificaciones de carácter técnico. En síntesis, la psicagogía tiene como objetivo la *ethopóiesis*.

Conclusiones

La diferenciación entre pedagogía y psicagogía se inició teniendo en vistas el tipo de finalidad que cada una de estas formas de educación intenta cumplir. Así, mientras la pedagogía se encontraba destinada a la transmisión de técnicas, la psicagogía se dirigía a la modificación del *ethos* del estudiante. No obstante, esta diferenciación parecía no ser suficiente, ya que admitía el acuerdo fundamental de que ambas son actividades educativas, lo cual nos llevó a interpretar a la psicagogía como una forma desviada o cualificada de pedagogía.

Para hacer esto, sin embargo, debimos identificar ambas relaciones educativas como regímenes de veridicción, para así remitirlas a formas de veridicción irreductibles pero articulables entre sí, ya que solo teniendo en vistas el sistema de comprensión desde el que cada actividad es posible, se hacía posible identificar aquello que determina a la psicagogía como *parrhesía* y pedagogía a la vez. Así, sacamos en limpio que, por un lado, la forma aletúrgica de la pedagogía se encuentra determinada por la tradición y su transmisión técnica, de modo que el profesor se convierte en un portavoz de la tradición que integra a sus estudiantes a esta, y, por otro, la forma de la *parrhesía* se encuentra determinada por la diferencia en el tipo de vida que lleva el parrhesiasta con relación a los otros con los que habita en una comunidad.

No obstante, para comprender cómo es que desde el reconocimiento de esa vida diferente se hacía posible pensar en una relación educativa, fue necesario enmarcar dicha forma de reconocimiento en la verdad normativa del cuidado de sí, ya que este sistema de obligaciones haría inteligible al parrhesiasta como alguien que lleva una vida verdadera y libre, esto en un sentido según el cual, por la fidelidad acérrima al sistema de obligaciones, aquel individuo llevaría una vida libre de ataduras en su relación inmediata con el mundo. Más aún, sería bajo esta condición que el parrhesiasta se encuentra habilitado para interpelar a los otros a obrar y/o conducir sus vidas de otra forma.

Empero, quedaba con ello abierta la pregunta por cómo el parrhesiasta podía tener un lugar determinante en la escena educativa, lo que nos llevó a analizar la forma en que la psicagogía, más allá de sus distintas materializaciones, puede no solo interpelar, sino enseñar las maneras en que la vida puede ser conducida según principios y criterios específicos. Para esto, hemos descrito los modos en los que es constituida la experiencia que el estudiante realiza de sí al interior de la relación psicagógica, destacando que lo planteado es el modo en que aquel conduce su vida, bajo la transmisión de técnicas que llevan al estudiante a relacionarse consigo desde la perspectiva de lo enseñado por el parrhesiasta, siendo estos dos aspectos los que permiten un balance entre las formas de veridicción de la *parrhesía* y la pedagogía.

Con esta reconstrucción presente, constatamos que la psicagogía tiene una finalidad *ethopoiética*, pues tiene como objeto de intervención el modo de ser del estudiante –es decir, la forma en la que este conduce su vida– y el modo en que dicha intervención tiene lugar es mediante la transmisión de conjuntos de procedimientos (técnicas) destinados a la concreción del cuidado de sí.

Habida cuenta de la investigación aquí realizada, concluimos que una recta interpretación de la psicagogía en Foucault supone no solo ir más allá de la obra en la que este concepto tiene lugar como una actividad educativa (esto es, *La hermenéutica del sujeto*), sino tener en vistas los cursos restantes de lo que conocemos como el periodo ético de la filosofía de Foucault, lo cual ha supuesto como dificultad central el que hay modificaciones implícitas, pero sustanciales en el desarrollo del pensamiento foucaultiano.

No obstante, para subsanar esta dificultad, consideramos que, en cuanto el fenómeno de la veridicción resulta una pieza nuclear para los diferentes análisis existentes en el periodo ético, enmarcar la diferenciación entre la pedagogía y la psicagogía en la veridicción misma suministra insumos útiles para realizar distinciones y relaciones necesarias no solo entre una y otra forma de educación, sino entre

aquello que resulta determinante en el parrhesiasta y en la psicagogía misma. Más aún, a partir de esta consideración podemos concluir que la psicagogía solo tiene lugar en el marco del cuidado de sí, pues es en este que hay una articulación entre *parrhesía* y pedagogía. De esta forma, si la *parrhesía* ha visto una oclusión desde el cristianismo temprano, proyectar una psicagogía en la actualidad requiere primeramente pensar sobre las condiciones en las que esta podría tener lugar, atendiendo con ello a las especificidades del marco cultural en el que elaboramos una experiencia de nosotros mismos.

Referencias

- Alarcón, H. y Ticchione, D. (2022). Veridicción y *Wahrsagen*: una relación inexplorada entre Foucault y Nietzsche. *Mutatis Mutandis, Revista Internacional de Filosofía*, 19(1), 103-112. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7559285>
- Barry, L. (2020). From Jurisdiction to Veridiction: The Late Foucault's Shift to Subjectivity. En M, Faustino y G, Ferraro (Eds.), *The Late Foucault. Ethical and Political Questions* (pp. 149-164). Bloomsbury Academy.
- Dalmau, I. (2019). Revisitando la problematización foucaultiana de los saberes acerca de “lo humano” en los cursos del Collège de France dedicados a las formas de gobierno económico. En M, Raffin (Dir.), *Verdad y Subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (pp. 71-87). Teseo
- Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Foucault, M. (1994). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En D. Defert y F. Ewald (Dirs.), *Dits et écrits IV* (pp. 708-730). Gallimard.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Paidós.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres. Siglo XXI*.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros II: El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2014a). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014b). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth (1980)*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Fondo de Cultura Económica.
- Guerrier, O. (2020). Qu'est-ce qu'un « régime de vérité » ? *Les Cahiers de Framespa*, (35). <https://doi.org/10.4000/framespa.10067>
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- McGushin, E. (2007). *Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life*. Northwestern University Press
- Nichols, R. (2014). *The World of Freedom. Heidegger, Foucault, and the Politics of Historical Ontology*. Stanford University Press.
- Pagotto, M. A. (2019). Michel Foucault: la subjetivación como actividad del decir verdadero. En M, Raffin (Dir.), *Verdad y Subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (pp. 41-56). Teseo.
- Wartenberg, T. (1988). The Forms of Power. *Analyse & Kritik*, (10), 3-31.

CÓMO CITAR

Correa Mautz, F. (2023). Contigüidad de la democracia y la *stásis* en la *Política* de Aristóteles. *Ethika+*, (8), 99-123. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.71487>

Contigüidad de la democracia y la *stásis* en la *Política* de Aristóteles

CONTIGUITY OF DEMOCRACY AND *STASIS* IN ARISTOTLE'S *POLITICS*

Felipe Correa Mautz¹
Universidad de Chile
fcorremautz@gmail.com

RESUMEN: El objetivo de este artículo es dar cuenta de la conexión establecida por Aristóteles entre la *stásis* y la democracia en el Libro V de la *Política*. Condiciones básicas de ocurrencia de la *stásis* en una democracia son la existencia de una desigualdad elemental dentro de la ciudad, la acción de un demagogo que explota esta realidad, y la sensación de injusticia percibida por los pobres. La *stásis* en la democracia, según un análisis comprensivo de lo expuesto en la *Política*, no lleva nunca a una situación políticamente mejor o más estable.

PALABRAS CLAVE: tragedia, guerra civil, revolución, sedición, Grecia.

ABSTRACT: The aim of the study presented in this article is to give an account of the connection that Aristotle establishes between *stasis* and democracy in Book V of the *Politics*. Basic conditions for the occurrence of *stasis* in a

¹ <https://orcid.org/0000-0001-9369-3149>



democracy are the existence of both elementary inequality within the city and the action of a demagogue who exploits this reality and the sense of injustice perceived by the poor. *Stasis* in democracy, according to a comprehensive analysis of the Politics, never leads to a politically better or more stable situation.

KEYWORDS: tragedy, civil war, revolution, sedition, Greece.

En las últimas décadas, la *stásis* ha sido estudiada como la categoría clásica que podría articular las categorías de democracia y tragedia: la *stásis* es concebida como la tragedia de la democracia griega (Loraux, 2005). La *stásis* supondría una guerra de facciones al interior de un régimen político (*polis*), convirtiendo así la democracia en una tragedia.

Una de las lecturas de la *stásis* como categoría articuladora entre tragedia y democracia señala que la *stásis* no es un hecho episódico, aislado, dentro de un contexto normal de paz política dentro de un régimen (Loraux, 2008). Esta lectura señala que, más bien, la *stásis* no sería solo un hecho o una ocurrencia, sino un estado, un modo de ser del régimen político.

Respecto a la utilización del término *stásis*, Finley (1983) señala que este ha sido usado por historiadores, filósofos, politólogos y dramaturgos con un amplio abanico de significados:

Todos los niveles de intensidad fueron englobados por la abarcante palabra griega *stásis*. Cuando empleada en un contexto sociopolítico, *stásis* ha tenido un amplio abanico de significados, desde agrupamiento o rivalidad política a través de facciones (en su sentido peyorativo), hasta guerra civil abierta. Ello reflejaba correctamente las realidades políticas. Los moralistas y teóricos antiguos, hostiles a las realidades, se aferraron comprensiblemente a los tonos peyorativos de la palabra e identificaron la *stásis* como el mal central de su sociedad. (p. 105)

Entre los antiguos moralistas y teóricos a los que se refiere Finley se encuentra, sin duda, Aristóteles, quien teorizó y conceptualizó la *stásis* como un evento extremo de polarización política que enfrentaba en una guerra interna a partes de la comunidad política. Según el concepto aristotélico expresado en la *Política*, la *stásis* representaría no solo un conflicto interno, sino una forma extrema de conflicto interno que buscaría el aniquilamiento de la oposición. En palabras de Skultety (2009):

Simplemente no puedo encontrar ningún ejemplo claro en la *Política* en el que *stasis* se utilice para significar algo que no sea una crisis política mayúscula en la que el régimen se desmorona; en cada caso, parece que Aristóteles tiene en mente el tipo de cosa para la que nosotros reservamos el término “guerra civil”. (p. 357)

Comentaristas angloparlantes de la *Política* (*Pol.*) han utilizado diversos términos para traducir *stásis*, entre ellos, “guerra civil” (Skultety, 2009), “sedición” (Pellegrin, 2019), “facción” (Balot, 2023), “conflicto faccional” (Knoll, 2022), entre otros (Lockwood, 2023)². Tomando en consideración lo señalado por De Luna respecto a que la traducción de *stásis* resulta imposible debido a su “densidad semántica” (De Luna et al., 2016, p. 7), en este estudio se utiliza simplemente el término griego para designar la concepción aristotélica de la *stásis*, que como señala Skultety, no se refiere a cualquier tipo de conflicto, oposición o lucha, sino a un conflicto agudo entre facciones enfrentadas.

Por otro lado, el presente estudio tiene por objetivo no solo hacer una caracterización de la *stásis* en la obra de Aristóteles —lo que ya ha sido hecho por una cantidad importante de comentaristas, con diferentes énfasis y opiniones, en ocasiones contrapuestas—, sino aplicar la concepción aristotélica de la *stásis* a su propio concepto de democracia. Pues, como señala Arancibia Carrizo (2020), Aristóteles parece identificar una “riesgosa nevadura y contigüidad entre

² Skultety (2009, p. 347) señala que la traducción de *stásis* por “revolución” parece especialmente inapropiada.

democracia y *stásis*” (p. 28). La *stásis* comporta, según este autor, la “tragedia de la democracia, al tiempo que la democracia pulsa por impedir la tragedia de la *stásis* que la acosa” (p. 25).

El estudio se organiza de la siguiente forma. En la primera sección se introduce el concepto de *stásis* en la *Política*, rescatando los elementos principales que permiten caracterizarla. En la segunda sección se hace una exposición de las causas de la *stásis* según Aristóteles, identificando no solo las tres –o cuatro– causas expuestas, sino también las “causas fundamentales” que explicarían la *stásis* en las democracias. En la tercera sección se ilustra la teoría de Aristóteles con un ejemplo de *stásis* en una democracia contemporánea, observando que el caso cumple en términos generales con lo predicho por la teoría.

La *stásis* en la *Política*

El abordaje de la *stásis* se inscribe en un cuadro analítico mayor: la combinación entre una tradición “realista” y otra “normativa”, ambas presentes en la *Pol.*

Según Manuel Knoll (2002, p. 347), la tradición política “realista” –en la que se inscriben también Maquiavelo y Max Weber–, se caracteriza por la concepción de una ciencia política de carácter empírico, para la cual el conocimiento de la historia y las experiencias políticas comparadas se torna fundamental. Y, por otro lado, la tradición más bien “normativa” combina el pensamiento político con una ética (de las virtudes, en el caso de Aristóteles) o con una teleología (el “florecimiento humano” o *eudaimonía*, en su caso). Sería en este cruce entre un enfoque realista y uno normativo que la *Pol.* tomaría cuerpo.

En el marco de esta combinación de elementos es que se insertan los libros 4 al 6 de la *Pol.*, considerados los más empíricos o relacionados a la tradición realista³. En estos libros se aborda el problema

³ Versus los libros 7 y 8, donde Aristóteles esquematiza su concepción de la *polis* ideal, en un sentido más bien “normativo”.

de la inestabilidad y, por ende, estabilidad de los regímenes políticos, pues al decir de *Pol.* 5.8, 1307b27-30, “(...) es evidente que si tenemos aquello por lo que se destruyen los regímenes, tenemos también aquello por lo que se salvan, pues los contrarios producen otros contrarios, y destrucción es contrario a salvación”⁴. El tema de por qué se destruyen o se mantiene un régimen o sistema político (*politeia*)⁵ constituye el motivo central del libro 5, libro en el cual se inserta la teoría aristotélica de la *stásis*.

Es en los capítulos 5.1 a 5.4 de la *Pol.*, donde se aborda, principalmente, la teoría de la *stásis*⁶. La *stásis* es una de las formas que puede tomar un cambio (*metabolê*) de régimen político. Esto es así debido a que hay formas de cambio (*metabolê*) que no provienen de hechos de *stásis*, como se desprende de *Pol.* 5.3, 1303a13–b22:

Los regímenes cambian [metabállousi] incluso sin sublevaciones [stáseōs], a causa de las intrigas (...), y por negligencia, cuando permiten acceder a las magistraturas supremas a los que no son amigos del régimen (...). Además, cambian también por nimiedades. Entiendo por nimiedades que muchas veces, sin que se advierta, ocurra una gran transformación de las leyes, cuando se desdeña una pequeñez (...).

Como forma particular de cambio de régimen político, la *stásis* comporta ciertas características. Skultety (2009) sintetiza la *stásis* y sus características de la siguiente manera:

- ⁴ Las citas a la *Pol.* provienen medularmente de la traducción de M. García Valdés publicada por la Editorial Gredos, con modificaciones propias cuando se estima conveniente.
- ⁵ *Politeia* puede traducirse también como “constitución”, aunque esta forma de traducir el término griego tiene el problema de no ser similar con lo que hoy se entiende como constitución en tanto documento escrito que fija los principios legales de un Estado (Knoll, 2022, p. 396).
- ⁶ Skultety (2009, p. 357) encuentra 65 ocurrencias del término *stásis* y cognados en la *Pol.* La mayoría de ellos en el libro V, en particular en los capítulos 5.1 a 5.4.

Aristóteles la describe en V. 1 como una especie de acción, identificada por (A) un cierto tipo de medios que se utilizan para alcanzar (B) un cierto tipo de fin. En concreto, la *stásis* es aquella especie de cambio político en la que los participantes (A) utilizan los instrumentos de la fuerza o el engaño (B1) para cambiar la forma de la constitución o (B2), aunque dejen la forma inalterada, intentan (B2a) tomar la constitución “en sus propias manos”; (B2b) alterar el “grado” de la constitución; o (B2c) cambiar una parte específica de la constitución⁷. (p. 348)

Los *stasiōtai* se caracterizan por utilizar instrumentos o medios violentos (fuerza) o engaños, para lograr cambiar la “forma” del régimen político, o en casos menos ambiciosos o menos exitosos, para tomar control del régimen, alterar el “grado” del régimen⁸ o cambiar algún elemento específico del sistema político.

Caracterizada la *stásis* y enmarcada dentro de la categoría más general de la *metabolê* política, la próxima sección lidia con las causas de la *stásis*, elemento que ha sido lo más discutido por la literatura en años recientes.

Las causas de la *stásis*

Generalmente se reconoce en la literatura que existen tres tipos de circunstancias que causan “directamente” la *stásis*. El motivo de esta cuantificación es lo que el mismo Aristóteles señala en *Pol.* 5.2, 1302a16-20:

⁷ Esta síntesis de características está fundamentada en *Pol.* 5.4, 1304b7-18.

⁸ Un cambio en la “forma” sería, por ejemplo, un cambio de régimen desde ser una democracia a ser una tiranía. Y, habida cuenta de que Aristóteles no concibe solo una forma de cada tipo de régimen, sino varios tipos de democracia, varios tipos de tiranía, y así, un cambio en el grado puede interpretarse, por ejemplo, como un cambio entre diferentes tipos de democracia, o de tiranía.

Puesto que estamos examinando de qué circunstancias se originan las revueltas y los cambios en los regímenes políticos, debemos comprender primero, de una manera general, sus principios y causas. Son, por así decir, en número de tres aproximadamente, y debemos definir cada uno primero esquemáticamente.

Respecto a esta enumeración de causas, Skultety (2009) señala la posibilidad de una cuarta causa. Esta posibilidad se abordará en este artículo más adelante, aunque ya se deja constancias de que esta interpretación no parece ser la más plausible.

Las tres causas directas son descritas en *Pol.* 5.2, 1302a20-22 de la siguiente manera: “Hay que determinar [1] con qué estado de ánimo se sublevan y [2] por qué causa, y en tercer lugar [3] cuáles son los orígenes de las agitaciones civiles [politikōn tarakhōn] y de las revueltas [stáseōn] entre ciudadanos”⁹.

Continuando con la exposición, pasa a detallar la primera causa directa en 1302a22-31:

Así pues, se debe considerar como causa más general [kathólou] de su disposición de ánimo al cambio, aquella de la que ya hemos hablado. Los que aspiran a la igualdad se sublevan si creen que, siendo iguales, tienen menos que los que tienen más, y los que aspiran a la desigualdad y a la supremacía, si suponen que, siendo desiguales, no tienen más sino igual o menos (a esto puede ser que aspiren unas veces justa y otras injustamente). De hecho, si son inferiores, se sublevan para ser iguales, y si son iguales, para ser superiores. Queda dicho, pues, en qué estado de ánimo se sublevan.

La primera causa, la “más general” (y posiblemente la más importante, según la lectura de Cairns et al. (2022, p. 20), tiene que ver con la “disposición de ánimo al cambio” de quienes se involucran en la *stásis*¹⁰. Al decir de Aristóteles, esta disposición dice relación con

⁹ Números entre corchetes son añadidos propios para mejorar la comprensión.

¹⁰ Los autores señalan la mayor importancia comparada de este pasaje apoyándose

una percepción de injusticia. Esta percepción opera en dos formas que bien pueden ser adscritas una a la mentalidad “democrática” y otra a la mentalidad “oligárquica”¹¹. La mentalidad democrática considera la igualdad de los ciudadanos y juzga la distribución de los bienes de la ciudad (principalmente riqueza y poder, o riqueza y honor para seguir una traducción alternativa de *timé*)¹² en base a un criterio igualitario. Al contrario, la mentalidad oligárquica considera la diferencia de “mérito” de los ciudadanos (esfuerzo, capacidades, etc.) y, por ende, juzga la distribución de los bienes de la ciudad en base a un criterio desigualitario.

La lectura que se hace de la primera causa es que, juzgando la mentalidad democrática que existe desigual distribución de honor y riquezas, buscan con la *stásis* corregir esa injusticia percibida. Y es siempre percibida, en el sentido de que “a esto puede ser que aspiren unas veces justa y otras injustamente”. En la misma lógica, pero en sentido contrario, el pensamiento oligárquico puede percibir que, teniendo más mérito, capacidad, habilidades o esfuerzo, recibe lo mismo que los demás.

La causa “fundamental” detrás de esta causa directa es, como se puede intuir, una distinta percepción de lo que constituye una distribución justa de bienes¹³. Aristóteles señala, en *Pol.* 5.1, 1301a28-

en la denominación de esta causa como la “más general” (*kathólou*).

¹¹ Según *Pol.* 5.1, 1301b39-40, “existen principalmente dos regímenes: la democracia y la oligarquía”. Es por esto que la frase puede interpretarse como las dos principales mentalidades que entran en juego en la *stásis*: unas veces para cambiar la democracia (desde los adherentes a la oligarquía), otras veces para cambiar la oligarquía (desde los adherentes a la democracia).

¹² En este artículo se utilizará indistintamente “honor” y “poder” para traducir *timé*, en línea con la traducción propuesta por M. García Valdés. Mientras “honor” tiene la ventaja de ajustarse mejor a los distintos contextos en que se utiliza el término en la *Política* (por ejemplo, en “tributar *honor* a los ancianos”), “poder” tiene la ventaja de adaptarse mejor a la interpretación contemporánea que apunta a la distribución de los cargos públicos y la capacidad de decidir en materias relacionadas a la ciudad o Estado.

¹³ Esto es lo que Cairns et al. (2022) defienden como la causa “fundamental”,

39, que cada una de estas nociones corresponde a una concepción de justicia que podría denominarse “relativa”, en oposición a una concepción “absoluta” de justicia:

La democracia surgió de creer que los que son iguales en un aspecto cualquiera son iguales en absoluto [haplōs]. Y la oligarquía de suponer que los que son desiguales en un solo punto son desiguales en absoluto [haplōs]: por ser desiguales en bienes suponen que son totalmente [hólōs] desiguales. En consecuencia, unos considerándose iguales exigen participar en todo en igualdad; y otros, considerándose desiguales, pretenden tener más, pues el «más» en este aspecto es una desigualdad. Así pues, todos tienen cierta justicia, pero desde el punto de vista absoluto [haplōs] están en el error [hēmartēménai]. Y por esta razón, cuando unos u otros no participan del poder según la concepción que cada uno tiene, se sublevan [stasiázousin].

Cabe hacer notar que en la cita anterior se puede leer que, desde un punto de vista “absoluto” (*haplōs*), ambas concepciones de justicia “están en el error” (*hēmartēménai*). Y si ambas están en el error, o existe una concepción absoluta de justicia (no señalada en este pasaje), o no existe una concepción absoluta de justicia. Sería ciertamente extraño defender la posición de que Aristóteles no tiene una posición absoluta de justicia, desde la cual señalar como “justas” o “injustas” las acciones de los personajes descritos¹⁴. Pues, incluso al decir “a esto puede ser que aspiren unas veces justa y otras injustamente”, en relación con las aspiraciones a una diferente distribución del poder y la riqueza, Aristóteles estaría teniendo una concepción propia de justicia desde la cual evaluar las aspiraciones de los agentes aludidos¹⁵.

incluso más importante que las tres causas tomadas en conjunto.

¹⁴ Este punto ha sido acertadamente señalado por Balot (2023) en una crítica a la interpretación “relativista” de Cairns et al. (2022).

¹⁵ El tema de cuál es la concepción “absoluta” de justicia que propone Aristóteles demandaría un desarrollo más extenso del tema y no es necesario aclararlo para avanzar con la reflexión que aquí se intenta. No obstante, se puede adelantar que esta concepción “absoluta” de justicia es la que conviene más al régimen

Junto al estado de ánimo de los *stasiōtai* se encuentra la segunda causa, llamada también causa final (Pellegrin, 2019, p. 242; Knoll, 2022, p. 401; Cairns et al., 2022, p. 22; Balot, 2023, p.189), la que *Pol.* 5.2, 1302a32-34 señala de la siguiente forma: “Las causas por las que se sublevan son la riqueza, el honor y lo contrario de esto. También por escapar a la deshonra y al castigo, ya de ellos mismos o de sus amigos, se sublevan en las ciudades”.

Bien llamadas “causas finales”, este tipo de causas dicen relación con lo que buscan quienes se involucran en la *stásis*. Más, como bien se ha señalado en otras ocasiones, no necesariamente se buscan la riqueza y el honor como bienes “últimos”¹⁶, sino como medios para restituir la injusticia percibida señalada en la primera causa. Las causas finales son la búsqueda de la riqueza o el honor, o el evitar la pobreza y el deshonor (es decir, “lo contrario” de aquello). Cabe señalar que estos fines pueden ser para quienes se involucran en la *stásis*, o para los amigos o amados de aquellos (*philōn*).

El tercer tipo de causas, denominadas por los comentaristas “causas eficientes” (Pellegrin, 2019, p. 242; Knoll, 2022, p. 402), son las que se mencionan a continuación en *Pol.* 5.2, 1302a34-1302b5:

Las causas y principios de estos movimientos, de donde nace el citado estado de ánimo, en los sublevados, y los objetivos que hemos señalado, son en un sentido siete y en otro más. Dos de ellos son los mismos que los mencionados, pero no de la misma manera, pues por la riqueza y el honor los hombres se incitan unos contra otros, pero no para adquirirlos para sí mismos, como se ha dicho antes, sino porque ven que otros los aventajan en poseer más, unos justamente y otros injustamente. Además, por la soberbia, por el miedo, por la supremacía, por el desprecio, por el crecimiento desproporcionado. Y otra clase de causas son la intriga, la negligencia, las nimiedades y la disparidad.

político, siendo el régimen político más conveniente el de la “constitución mixta” o “constitución media” (Knoll, 2023).

¹⁶ Lo que Aristóteles cuestionaría dada su opinión acerca de la consideración de la riqueza, el honor y el placer como bienes últimos o absolutos.

Se menciona, en primer lugar, que este tercer tipo de causas son “en un sentido siete y en otro más”, y que este tercer tipo de causa es el que da nacimiento al primer tipo de causas (“el citado estado de ánimo”) y al segundo (“los objetivos que hemos señalado”). Las siete causas que entran dentro de esta categoría son: la riqueza, el honor, la soberbia, el miedo, la supremacía, el desprecio, el crecimiento desproporcionado. Y son causas no en el sentido de causa final (como en el segundo tipo de causas, donde se buscaba conseguir más riqueza y más honor), sino porque los *stasiōtai* “ven que otros los aventajan en poseer más, unos justamente y otros injustamente”.

Una precisión importante debe hacerse respecto a la adición de “unos justamente y otros injustamente”, la que ha sido una clarificación propuesta por Balot (2023, pp. 196-197). Lo que es justo o injusto es la visión de quienes *ven* estos acontecimientos (potenciales *stasiōtai*), no el hecho de aventajar a otros en poseer más, es decir, el sujeto pasivo de la oración. Siendo así, Aristóteles se estaría refiriendo al hecho de la ventaja en términos de la justicia absoluta, es decir, de la noción que el mismo Aristóteles tiene de la justicia absoluta. En rigor, no importaría entonces si esta es una ventaja justa o injusta, en términos absolutos, ya que, en cualquier caso, el hecho que gatilla las causas primeras y segundas es la percepción de hechos objetivos en cualquiera de los siete formatos presentados. Estos hechos objetivos se combinan con la noción particular o relativa de justicia de cada mentalidad para crear el “estado de ánimo” y el deseo de lograr más riqueza y honor. De modo que la “causa fundamental” no sería solo la noción relativa de justicia de cada individuo o grupo, como señala Cairns et al. (2022), ni tampoco las “injusticias objetivas” que enfatiza Balot (2023), sino una combinación de la existencia de las nociones particulares de justicia, con hechos que pueden ser clasificados como justos o injustos.

En lo que los comentaristas han fallado hasta el momento es en identificar la relación que existe entre el “unos justamente y otros injustamente” de 1302b1 y el “unas veces justa y otras injustamente” de 1302a29. En el caso de observar casos en que un grupo aventaje

a otro de forma injusta, en términos absolutos, (1302b1), el sujeto estaría en una situación de desear justamente la *stásis* (1302a29)¹⁷. Al contrario, en el caso de que la ventaja fuera justa (1302b1) y el individuo deseara la *stásis*, este sería un deseo absolutamente injusto (1302a29), no importando para su calificación de justo o injusto la concepción particular o relativa que el individuo tuviese respecto a cómo se deben distribuir los bienes. De modo que la interpretación de Cairns et al. (2022), que señala como causa fundamental de la *stásis* la noción particular de justicia, no sería correcta, pero tampoco el acontecimiento de un hecho “objetivo” de justicia según lo interpretado por Balot (2023)¹⁸.

Respecto a las cuatro últimas causas presentadas (“la intriga, la negligencia, las nimiedades y la disparidad”), existe una propuesta presentada por Pellegrin (2019) que señala que estas podrían representar un cuarto tipo de causa (p. 243). Evaluar esta propuesta presenta una dificultad, en el sentido de que, en el pasaje recién citado, Aristóteles señala que este tercer tipo de causas son “en un sentido siete y en otro más”. Sin embargo, lo que no rescata Pellegrin es que al iniciar con “Las causas y principios de estos movimientos”, Aristóteles está utilizando el término *kinéseōn* (movimientos) y no *stásis*. De modo que estas once causas (siete en un sentido más cuatro en otro) serían las causas tanto de *stásis* como de *metabolé*, siendo, ambos, tipos diferentes de movimientos (*kinéseōn*). Esto lo apoya, además, la cita de *Pol. 5.3* presentada en la introducción, en la que se señala que las “intrigas”, la “negligencia” y las “nimiedades” son causas de cambio (*metabállousi*) “incluso sin sublevaciones (*stáseōs*)”. Por tanto, a diferencia de lo comentado por Pellegrin, y sin que otro comentarista

¹⁷ Es por esto que, podría suponerse, la *stásis* podría llevar a un mejoramiento del régimen político, sobre todo en el caso de una *stásis* dada contra una tiranía o una oligarquía. Como se verá en las próximas secciones, no es el caso de una *stásis* dada contra un régimen democrático.

¹⁸ Esta discusión ha acontecido en los últimos os años 2022 y 2023 en la revista *Poli: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, de modo que por su frescura se supone una discusión aún abierta a nuevas aportaciones e interpretaciones.

lo hubiese hecho notar, se debe señalar que estas otras cuatro causas no son causas de *stásis*, sino solo de cambios (*metabolê*).

Las causas de la *stásis* en la democracia

Para determinar los mecanismos que operan para la ocurrencia de la *stásis* en una democracia según Aristóteles, primero, es necesario definir cómo este entiende la democracia, pues corresponde con certeza a un entendimiento distinto a lo que en el siglo XXI se entiende normalmente por democracia¹⁹.

La forma más simple de definir a este tipo régimen político puede ser encontrada en el libro III de la *Pol.*, en donde se precisa la naturaleza de los distintos regímenes políticos:

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad. (*Pol.* 3.7, 1279b4-10)

Y, debido a que generalmente los pobres son la mayoría, la democracia es generalmente el gobierno que obedece al interés de la mayoría²⁰.

¹⁹ Es discutible si Aristóteles ilustra de forma precisa lo que era la democracia en la antigua Grecia, en sus diversas variantes. La noción filosófica de democracia utilizada por Aristóteles correspondería a una forma “pura” de democracia que, en la práctica, se combina con formas oligárquicas basadas en el mérito y que hace que se pueda llamar también república o timocracia, dada su cercanía con aquellas formas de gobierno (*EN.* VIII.10, 1160b16-19).

²⁰ Aunque si los pobres gobernaran siendo minoría, aun así se clasificaría como democracia, pues según Aristóteles, “lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza”, y no el ser mayoría o minoría (*Pol.* 3.8, 1279b39-1280a1).

La democracia es entonces el gobierno de los pobres, o de los que no poseen riquezas²¹, pero que no atienden al provecho de la comunidad toda (incluyendo a los ricos), sino solo al provecho de los mismos pobres. Y es este último elemento el que la diferencia, al menos en este pasaje del Libro III, de la república (*politeia*)²².

La democracia tiene dos características, fundamentos o elementos básicos adicionales, los que dicen relación con los principios sobre los cuales los pobres gobiernan. El primero de ellos es la libertad y el segundo el “vivir como se quiere” (*Pol.* 6.2, 1317a40-1317b17). Aristóteles señala que se dice que, dado que el esclavo (falto de libertad) vive como no quiere, el vivir como se quiere tiene como causa la libertad. Y que el ser libre significaría, preferentemente, no ser gobernado por nadie, “y si no es posible, por turno”. Debido a que en una comunidad política no es posible ser gobernando por nadie, la libertad política, ideal de la democracia, según Aristóteles, nunca se realiza completamente. Esto no impide que el ser gobernado por turno no corresponda a la noción de justicia de la democracia, que asigna a cada individuo el mismo valor según un criterio de igualdad por sobre un criterio de mérito, como se consigna en la discusión que tiene lugar junto a la definición de los fundamentos básicos de la democracia:

Una característica de la libertad es gobernar y ser gobernado por turno. De hecho, la justicia democrática [*dikaion tò*

²¹ Podría ser discutible el que existan personas sin ningún tipo de riqueza pues, de todos modos, toda persona tiene al menos alguna riqueza mínima para vivir en el mundo. Siendo esto así, los pobres no deberían entenderse como quienes no tienen riqueza, sino como quienes no tienen cierto tipo de riqueza (por ejemplo, bienes inmuebles o tierra). O, alternativamente, quienes tienen *menos* riqueza, siendo un elemento discutible de esta última acepción dónde se define el punto de corte entre quienes sí se considera que tienen y quienes no se considera que tienen.

²² En otras partes de la *Pol.* se define a la *politeia* de otras maneras, no como el gobierno de los pobres que atienden al provecho de la comunidad, sino como el gobierno de un estrato medio con habilidades militares. Siendo interesante la discusión sobre la definición de *politeia*, no se hace aquí necesaria para el razonamiento que se intenta.

dēmotikòn] consiste en tener igualdad según el número y no según el mérito, y siendo esto lo justo, la muchedumbre forzosamente debe ser soberana, y lo que apruebe la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo. En efecto, dicen que todo ciudadano debe tener lo mismo, de modo que en las democracias resulta que los pobres son más poderosos que los ricos, ya que son más, y la opinión de la mayoría es la autoridad soberana. Este, pues, es un signo distintivo de la libertad, que todos los demócratas consideran como elemento definidor de su régimen. (*Pol.* 6.2, 1317b2-11)

Llegado a este punto, se debe notar que lo que en la sección anterior se denominaba una noción relativa o particular de justicia (en oposición a una noción absoluta de justicia, sostenida por Aristóteles), en la definición de los fundamentos de la democracia se denomina “justicia democrática” (*dikaion tò dēmotikòn*). Y si antes se señalaba que los demócratas “considerándose iguales exigen participar en todo en igualdad”, en esta ocasión se dice que el criterio que opera en la democracia es que “todo ciudadano debe tener lo mismo”.

Una vez definida la concepción que Aristóteles tiene de la democracia, y relacionados los principios democráticos y la noción de “justicia democrática” con la noción relativa de justicia que se requiere para configurar el estado de ánimo de los *stasiōtai* que atenten contra la democracia, se debe considerar las formas que Aristóteles señala en que se dan las *stásis* en una democracia, tema que se aborda en el libro III. En estos pasajes, Aristóteles, revisando las experiencias históricas, atribuye las *stásis* en las democracias, principalmente, a la acción de los demagogos:

Las democracias se alteran sobre todo por la insolencia de los demagogos, pues unas veces, en el aspecto privado, denunciando falsamente a los que tienen riquezas, los incitan a aliarse (pues un miedo común une incluso a los mayores enemigos), y otras veces, en el aspecto público, arrastrando a la masa. (*Pol.* 3.5, 1304b20-24)

El final de la acción de los demagogos (no siempre buscado, pero casi siempre conseguido) es derribar la democracia y transformar el régimen político en uno de otro tipo. Esto ocurriría siempre como consecuencia de un ataque a los ricos. En un caso, el ataque a los ricos hace que estos se unan entre sí, y que atenten contra el demagogo y derriben la democracia²³. En otro caso, arrastrando a los pobres contra los ricos, se haría él mismo del poder. De modo que, en el primer caso, se establecería una forma de gobierno oligárquica y, en el segundo, una tiránica. Es notable destacar que en todos los ejemplos subsecuentes que escoge Aristóteles para ilustrar su teoría, el cambio se produce desde la democracia hacia la oligarquía o hacia la tiranía²⁴. Y es, por consecuencia, necesario destacar que ninguno de los ejemplos de ocurrencia de una *stásis* en una democracia tienen por consecuencia el advenimiento de una república (*politeia*, o constitución mixta o media), siendo este último el régimen que Aristóteles prefiere por ser el más estable.

Los efectos de la *stásis* desencadenada por el demagogo no solo tienen por consecuencia un cambio de régimen político, sino que también existiría la posibilidad de que a través de una *stásis* se modificara el régimen en términos de grado, sin necesariamente pasar a otro distinto, como se afirma en la *Pol*:

Otros cambios llevan de la democracia tradicional a la más reciente; pues donde los cargos son electivos, no a partir de las rentas, y los elige el pueblo, los candidatos, actuando de demagogos, llegan al extremo de hacer al pueblo soberano incluso de las leyes. (*Pol.* 3.5, 1305a28-32)

²³ En este caso se debe señalar que, en rigor, quienes derriban la democracia son los ricos, no el demagogo, aunque como consecuencia de las acciones del demagogo.

²⁴ Aristóteles menciona que la *stásis* transitó desde la democracia a la oligarquía en al menos cinco ciudades (Cos, Rodas, Heráclea, Mégara y Cime), mientras que como ejemplos de democracias que se convirtieron en tiranías por la acción de demagogos militares menciona cinco (Mileto, Atenas, Teágenes, Mégara y Siracusa) (*Pol.* 3.5., 1304b26-1305a27).

En este caso, el demagogo es el mismo candidato, el que postula hacer al pueblo legislador, de modo que cambie el grado democrático de la Constitución. Aristóteles cierra esta sección señalando finalmente que “estas son las causas de casi todas las revoluciones en las democracias”.

Teniendo en cuenta todos los elementos expuestos, surge la pregunta de cómo operaría la *stásis* en una democracia. Se propone un relato final del siguiente modo:

A. Dos condiciones básicas son necesarias: A1) la existencia de una división entre ricos y pobres, es decir, la existencia de una mínima desigualdad que permita que unos se enfrenten contra otros para adquirir algún beneficio, y A2) la existencia de un régimen de gobierno (Constitución) asentado sobre principios democráticos (incluyendo, de hecho, a los ricos, que por ser minoría demográfica son también minoría política), y gobernando el gobierno observando el provecho o bienestar de los pobres y desestimando el provecho o bienestar de los ricos en su accionar.

B. En este contexto, surge en algún momento un demagogo que puede ser parte del gobierno de turno²⁵ o ser de hecho solo un candidato a gobernante.

C. Teniendo en cuenta la ventaja de los ricos sobre los pobres (tercera causa), en alguna de las siete formas mencionadas²⁶, el demagogo despierta en los pobres la percepción de injusticia (justificada o injustificada) causada por los ricos (primera causa), y los incita a buscar la riqueza y el poder (segunda causa) que está en manos de los ricos, acción que contribuya a reparar esta percibida (correcta o incorrectamente) injusticia.

D. La situación anterior puede llevar a dos tipos de *stásis*: D1) el cambio de grado en la Constitución dado que el demagogo ha sido elegido democráticamente o D2) un cambio

²⁵ Es necesario recordar que en una democracia no hay elección por rentas, sino rotativamente en forma igualitaria. Si hubiese elección por rentas, no sería democracia, y el consiguiente análisis no aplicaría.

²⁶ La riqueza, el honor, la soberbia, el miedo, la supremacía, el desprecio, o el crecimiento desproporcionado.

de régimen, pudiendo este cambiar en dos sentidos: D2a) hacia una oligarquía, en caso de que los ricos, alentados por el miedo de expropiación producido por el demagogo o por la expropiación efectiva, se unan contra la democracia para derribarla o D2b) hacia una tiranía, en el caso de que el demagogo posea habilidades, conocimientos y experiencia militar, y sea él quien asuma el gobierno.

La descripción señalada, basada íntegramente en una exégesis de la *Política*, tiene un tinte impresionantemente actual. La experiencia de gobiernos contemporáneos así lo muestra, y es lo que se ilustrará en la siguiente sección con el caso de Chile entre 1970 y 1973.

Un caso aristotélico de stásis en la democracia contemporánea

Hacia fines de la década de 1960, Chile contaba con una elevada desigualdad de ingresos, marcando un índice de Gini de alrededor de 0,49 (Rodríguez, 2017, p. 85)²⁷. Junto a ello, Chile tenía una república asentada sobre una Constitución Política redactada en 1925 que consagraba, entre otras cosas, el voto universal e igualitario, a lo que se sumaba una coalición de gobierno que venía de aprobar una Reforma Agraria y una “Chilenización del Cobre”, incluyendo ambas reformas importantes expropiaciones a grandes empresas capitalistas e individuos latifundistas con el fin de proveer de mejores condiciones de vida a las clases más pobres, a través del mejoramiento de las condiciones habitacionales (Promoción Popular), de la educación y de la alimentación (Huneus y Couso, 2016). Estos son los dos

²⁷ No existe la posibilidad de comparar desigualdades por país en la década de 1960 debido a la carencia de estadísticas. Sin embargo, se puede decir que según los datos más recientes (2021), de los 38 países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) sobre los cuales se informa el índice de Gini, el país con mayor desigualdad de ingresos tenía un índice de 0,49 y el país menos desigual un índice de 0,22. Es por ello que, evaluado con los niveles de desigualdad de la OCDE al 2021, podría decirse que 0,49 expresa efectivamente una desigualdad de ingresos acentuada.

elementos iniciales de la operación de la *stásis* según Aristóteles: la existencia de una desigualdad mínima entre ricos y pobres, que es de hecho una desigualdad más que mínima, no solo de ingresos sino que también de oportunidades, de derechos efectivos y de poder político real. Esto, en el contexto de un régimen de gobierno asentado sobre principios democráticos que gobierna en beneficio prioritario (y aparentemente exclusivo) de los más pobres, con desmedro de una pequeña porción de súper ricos que ven afectado su patrimonio y sus privilegios históricos.

En 1970, y ya finalizando el gobierno de Frei Montalva, surge como candidato a la presidencia el doctor Salvador Allende, líder político del Partido Socialista que habla directamente a las masas y a las clases más desposeídas. Salvador Allende corresponde a un carisma que “dirige” (*agein*) al “pueblo” o a las organizaciones populares (*dēmos*) y, en este sentido estrictamente etimológico, cumple la segunda fase del proceso de *stásis* aristotélico, es decir, el surgimiento de un “líder popular” (*dēmagōgós*) como opción para presidir el gobierno de turno. Salvador Allende es finalmente electo en septiembre de 1970 por un margen estrecho y con la venia del centro político, lo que favorece la realización de sus promesas de campaña: nacionalización del cobre (expropiación sin pago a los operadores mineros), profundización de la reforma agraria y estatización de numerosas empresas privadas, entre otras grandes transformaciones propuestas.

Como ya se ha dicho, por esos años Chile era un país altamente desigual, con una sociedad en la que existían, por un lado, un sector social moderno y tecnologizado y, por otro, un sector social paupérrimo y marginal, ya sea en la forma de campesinado o de proletariado urbano industrial y comercial. La narrativa que se impone desde la coalición de gobierno es que la causa de la pobreza es la riqueza y que, por ende, existe un estado de injusticia cuyos responsables son los grandes capitalistas que concentran la riqueza y el ingreso en el país. La reparación de esta hipotética injusticia cometida hacia los pobres pasa, según la coalición de gobierno, por redistribuir el patrimonio y los activos, primero, hacia el Estado (en forma de expropiaciones,

por ejemplo, en los sectores mineros, agropecuarios, financieros e industriales) y, en un segundo tiempo, desde el Estado hacia las clases populares. A esto se suma la acción de grupos armados de izquierda, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, entre otros, que, a diferencia de lo que promueve la coalición de gobierno, plantea reparar esta percibida injusticia a través de la búsqueda de la riqueza de las clases adineradas fuera del marco de la ley. Se observa que el discurso sostenido por ambas corrientes políticas (la izquierda que hace parte de la coalición de gobierno y la que no) cumple con las predicciones de Aristóteles sobre el siguiente movimiento en dirección a la *stásis*: teniendo en cuenta la alta desigualdad y el contexto socioeconómico desigual, el líder popular despierta, o contribuye de forma importante a despertar o profundizar, la percepción de injusticia en las masas populares, percepción que muy posiblemente, en este caso, estuviera justificada, es decir, teniendo en cuenta la probable existencia de una situación de injusticia objetiva. La reparación de esta palpable injusticia pasaba, según Allende y su coalición de gobierno, por una redistribución de la riqueza y el poder que concentraba una pequeña porción de ricos, lo que se estipulaba en su plan de gobierno y que se fue implementando de forma efectiva entre 1970 y 1973²⁸.

Es este acontecer de los hechos lo que lleva a lo que Aristóteles designa como una situación de *stásis*: un cambio abrupto de régimen. Sin embargo, en este caso, el cambio de régimen opera en dos formas de forma consecutiva. La predicción de Aristóteles es que el régimen o cambia de forma gradual (modificando la Constitución), o cambia de forma abrupta hacia otro género político (de democracia a oligarquía o de democracia a tiranía). En el caso del gobierno de Salvador Allende, y solo un mes después de haber sido elegido, se envía al Congreso una propuesta de modificación de la Constitución Política que abre la puerta a la nacionalización del cobre. Esta modificación de la Constitución es aprobada por el Congreso de forma unánime

²⁸ La teoría se sostendría de igual modo si se pensara que la injusticia no era objetiva, sino solo percibida.

en 1971, lo que significa una *stásis* en forma de cambio de grado de la democracia (D1 en la sección anterior). Por otro lado, se cumple también que, alentada por la expropiación efectiva y también por los temores a nuevas expropiaciones, las clases ricas conducen, en 1973, a través de las fuerzas armadas, una *stásis* en la forma de un cambio de régimen, asumiendo la conducción del Estado una junta militar que más tarde modificaría el régimen de gobierno en dirección a lo que Aristóteles llamaría una oligarquía u oligocracia. En este caso histórico, se cumple de forma parcial lo predicho por Aristóteles, en tanto el filósofo considera la ocurrencia de solo una de las dos formas principales de *stásis*, mientras que en esta experiencia histórica son ambas las que acontecen de forma sucesiva²⁹.

Es, en conclusión, por los efectos reales que la realización de esta teoría puede tener, y que efectivamente tiene aún en estos tiempos, que el propio Aristóteles contribuye con recomendaciones que busca dar a los gobernantes y que constituyen uno de los fines de escribir la *Política* (Pellegrin, 2019, pp. 246-247; Knoll, 2022, pp. 403, 408):

Es necesario en las democracias respetar a los ricos, no solo con no hacer reparto de las propiedades, sino tampoco de sus rentas, cosa que en algunos regímenes ocurre sin que se advierta; es mejor impedirles costear, aunque lo deseen, costosas pero inútiles cartas públicas, como los coros, las carreras de antorchas y todas las demás cargas de ese tipo. (*Pol.* 5.8, 1309a14-20)

La solución dada por Aristóteles puede bien ser considerada insatisfactoria para conformar un buen régimen político de vida

²⁹ Si bien en la jerga popular ha sido común la denominación del régimen militar que gobernó de facto en Chile entre 1973 y 1990 como una “dictadura” o una “tiranía”, en el sentido aristotélico cabe más denominarla una oligarquía u oligocracia, en tanto la *stásis* de 1973 fue impulsada por las clases ricas del país, manteniendo ella el poder económico del país durante todo el régimen militar e incluso después de terminado el régimen gracias a la nueva Constitución Política que comenzó a regir desde 1980 en adelante.

(sobre todo en presencia de situaciones de injusticia absoluta), si bien satisfactoria para evitar la *stásis*.

Debe recordarse, finalmente, y teniendo en consideración la experiencia chilena, que, por una parte, la *stásis* no es la única forma de cambio de régimen considerada por Aristóteles. Y, por otra, que la *stásis* acontecida en las democracias tiene generalmente un carácter regresivo en el sentido de que estos acontecimientos hacen que el régimen que toma posesión en la nueva situación se aleje de la ideal república o constitución mixta. La recomendación aristotélica no implica necesariamente la claudicación a las posibles necesarias reformas al régimen político, sobre todo en el caso de existencia de grandes injusticias absolutas. El análisis más acucioso de la *metabolé* en el contexto de la *Política* puede dar pistas sobre cómo un cambio en el régimen político podría colaborar con estos fines.

Conclusión

El objetivo de este estudio ha sido dar cuenta de la conexión que establece Aristóteles entre su concepción de *stásis* y su concepción de democracia. Para ello, se ha recurrido tanto al texto en griego y a las traducciones al inglés y al español, como a la literatura que ha tratado específicamente el tema de la *stásis* en Aristóteles, a partir de lo que de ella se señala en la *Política*.

La *stásis* supone, en los términos en que Aristóteles la define, la existencia de mecanismos de violencia o engaño para llevar a cabo el cambio de un régimen político. Se le ha traducido como “guerra civil”, “sedición”, “facción” y “conflicto faccional”, entre otras denominaciones, aunque ninguna de ellas comprende el amplio campo semántico al que alude. La *stásis* no solo es un conflicto interno de la comunidad política, sino que es un tipo agudo de conflicto en que las partes utilizan mecanismos no incluidos en las reglas que regulan la lucha de intereses y de fuerzas políticas de un Estado.

Es en la *Política* donde Aristóteles da cuenta comprensiva de su teoría sobre la *stásis*. Según esta teoría, este hecho puede darse a partir de tres causas directas: la disposición mental de los sublevados y las nociones particulares de justicia que estos portan, el fin de conseguir más poder y riqueza, y la desigualdad existente al interior de la *polis*, no solo de poder y riqueza, sino también de trato o de desempeño relativo en las condiciones de vida de las distintas clases sociales.

La *stásis* puede ocurrir en los distintos regímenes políticos, siendo una de las posibilidades el acontecimiento de la *stásis* en una democracia. Esto determina, según la teoría y la experiencia histórica recogida por Aristóteles, que las democracias pasen a ser oligarquías o tiranías, o que se modifique el grado o tipo de democracia a través de un cambio en las leyes de la ciudad.

Se verifica que, según Aristóteles, la ocurrencia de la *stásis* en la democracia se produce por la existencia tanto de una desigualdad elemental dentro de la ciudad, como por la acción de un demagogo que explota esta realidad y la sensación de injusticia percibida por los más pobres.

Se muestra, finalmente, que el proceso descrito por Aristóteles no incumbe solo al campo de la teoría, sino que se verifica aún en la política contemporánea. La experiencia del gobierno de Salvador Allende en Chile es una muestra de ello y de las negativas consecuencias que finalmente tiene la *stásis*, provocada por una cadena de condiciones y hechos que aún en la política contemporánea operan.

La *stásis* en la democracia, según un análisis comprensivo de lo expuesto en la *Política*, no lleva nunca a una situación mejor o políticamente más estable, en el sentido de que aleja el régimen político de la república, que representa el mejor régimen posible. Esto no implica, sin embargo, que se deban abandonar los intentos de cambio del régimen político en orden a mejorar la constitución política y social de la ciudad, lo que, sin embargo, puede ser hecho a través de mecanismos de cambio no violentos.

Referencias

- Arancibia Carrizo, J.P. (2020). Tragedia y Democracia Griega: el in-fortunio de la stásis. *Revista de Filosofía*, (77), 19-39.
- Aristóteles (2003). *Política*. Editorial Gredos.
- Balot, R.K. (2023). Greed, Outrage, and Civil Conflict in Aristotle's Politics. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 40(2), 185-209.
- Cairns, D., Canevaro, M. y Matzouranis, K. (2022). Recognition and Redistribution in Aristotle's Account of Stasis. *Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, (39), 1-34.
- De Luna, M.E., Zizza, C. y Curnis, M. (Eds.) (2016). *Aristotele, La Política. Libri V-VI*. L'Erma di Bretschneider.
- Finley, M. (1983). *Politics in the Ancient World*. Cambridge University Press.
- Huneus, C. y Couso, J. (2016). *Eduardo Frei Montalva: un gobierno reformista. A 50 años de la "Revolución de la libertad"*. Editorial Universitaria.
- Knoll, M. (2022). Aristotle on the Demise and Stability of Political Systems. *Araucaria*, 24(49), 393-412.
- Knoll, M. (2023). Aristotle's Understanding of Democratic Justice and His Distinction between Two Kinds of Equality: A Response. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 40(2), 210-220.
- Lockwood, T. (2023). Introduction: The Causes of Stasis in Aristotle's Politics: Critical Responses to Cairns, Canevaro, and Mantzouranis. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 40(2), 183-184.
- Loraux, N. (2005). *La Guerra Civil en Atenas*. Ediciones Akal.
- Loraux, N. (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Katz Editores.

- Pellegrin, P. (2019). Aristotle on Stasis as a Natural State of Cities. En C. Riedweg, *Philosophie für die Polis: Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2016* (pp. 235-248).
- Rodríguez, J. E. (2017). *Desarrollo y desigualdad en Chile (1850-2009). Historia de su economía política*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Skultety, S.C. (2009). Delimiting Aristotle's Conception of Stasis in the Politics. *Phronesis*, 54(4-5), 346-370.

CÓMO CITAR

Grinberg, N. (2023). ¿Cómo entender el estado de excepción? ¿Paradigma de gobierno o síntoma de la crisis de nuestras formas políticas? *Ethika+*, (8), 125-146.

<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.71388>

¿Cómo entender el estado de excepción? ¿Paradigma de gobierno o síntoma de la crisis de nuestras formas políticas?

HOW TO UNDERSTAND THE STATE OF EXCEPTION? PARADIGM OF GOVERNMENT OR SYMPTOM OF THE CRISIS OF OUR POLITICAL FORMS?

Nahuel Grinberg
Universidad Nacional de San Martín
nahuel.ivan.grinberg@gmail.com

RESUMEN: Este artículo realiza una aproximación crítica al concepto de estado de excepción. Su propósito es abordar el problemático límite entre democracia y dictadura, poniendo reparo a tesis como la de Giorgio Agamben que afirma la existencia de una zona de indeterminación entre democracia y absolutismo. La hipótesis es que, si ampliamos el análisis conceptual agambeniano, en lugar de ver al estado de excepción como una zona de anomia entre democracia y dictadura, podremos ver la necesidad de que las emergencias tengan algún tipo de previsión legal por medio de la cual determinar los límites entre estas dos formas distintas de gobierno.

PALABRAS CLAVE: Estado, estado de excepción, crisis, democracia, dictadura.



ABSTRACT: This article makes a critical approach to the concept of state of exception. Its purpose is to address the problematic boundary between democracy and dictatorship, challenging thesis such as that of Giorgio Agamben that affirm the existence of a zone of indeterminacy between democracy and absolutism. The hypothesis is that, if we expand Agamben's conceptual analysis, instead of seeing the state of exception as an area of anomie between democracy and dictatorship, we can see the need for emergencies to have some type of legal provision through which to determine the limits between these two different forms of government.

KEYWORDS: State, state of exception, crisis, democracy, dictatorship.

Weimar como coordenada histórica del debate acerca del estado de excepción

Antes de comenzar me gustaría explicitar brevemente el enfoque desde cual se va a abordar el problema del estado de excepción. Tomando las herramientas metodológicas de la historia conceptual (Chignola y Duso, 2009), intentaré situarme más allá de la alternativa entre investigación histórica y análisis teórico, mostrando que la verdadera dimensión crítica del análisis histórico-conceptual consiste en sobrepasar el análisis de la filosofía política como si fuera una construcción abstracta de nuestra mente. En su lugar, lo que la historia conceptual propone es la íntima conexión de las ideas políticas con el ámbito concreto de realidad que le sirve de marco. En el contexto de esta indagación entonces, podemos definir el análisis como constitucional¹, siempre y cuando este término no sea reducido a su definición

¹ Una aclaración sobre el enfoque histórico-conceptual merece ser señalada. Al referirme a un análisis constitucional estoy tomando como referencia la deriva paduana de la *Begriffesgeschichte*, es decir, el esfuerzo de recuperación de la historiografía constitucional alemana que hacen Chignola y Duso a partir de la relectura de Otto Brunner. En su texto *Historia de los conceptos y filosofía política. Sobre el debate en Alemania* (2009), Chignola advierte que es a partir de Brunner

formal moderna de texto constitucional y en cambio sea remitido al modo en que la sociedad está efectivamente constituida.

Ahora bien, todo el problema del dramático contexto de la República de Weimar reside en especificar el sentido de lo que en la ciencia jurídica se conoce como *constitución material* (Heller, 1968, p. 294), es decir, la forma concreta de existencia y actividad que adquiere el Estado en un momento determinado. Desde la perspectiva de Maurizio Fioravanti (2001, p. 149), la contribución de la constitución alemana de Weimar reside precisamente en haber abierto una fase de gran intensidad política en la que la constitución ya no podía limitarse al ordenamiento de poderes y al reenvío a la ley. Desde allí en adelante cabe hablar de las constituciones democráticas del siglo XX, en el sentido de que han incluido principios fundamentales con un sentido social determinado, en lugar de criterios formales con orientación liberal y alcance universal². El problema, sin embargo, no era solo la búsqueda del instrumento necesario para la realización de estos principios, sino también la de los sujetos que pudieran y debieran actuar los contenidos sociales de la constitución. Desde nuestra perspectiva, la recuperación del pensamiento de Hermann Heller tiene que ver con el hecho de atender a estos dos problemas. En cuanto al instrumento, Heller es el creador del concepto de Estado social de derecho (Heller, 1968), con el cual se propone favorecer la igualdad social real, es decir, la fundación de derechos positivos que obligan a determinadas prestaciones sociales en contra de los viejos derechos

que se puede distinguir dos sentidos bien diferenciados de la palabra constitución. El primero es el que se desprende del término alemán *Konstitution*, esto es, el conjunto de enunciaciones formales del derecho constitucional referidas a la organización, a la separación de poderes y a las garantías acordadas para los ciudadanos; el segundo sentido se deriva de la palabra *Verfassung* que, en cambio, hace referencia al conjunto de los factores materiales y existenciales a través de los cuales se sintetiza la unidad política del pueblo y su concreto modo de existencia.

² Cfr. con la similar tesis que sostiene Michael Stolleis en su artículo “El proyecto social de la constitución de Weimar” (2019, p.234.). Y, en nuestras latitudes, el artículo de Luis Villar Borda “Estado de derecho y Estado social de derecho” (2007).

civiles negativos de defensa contra las autoridades de mando. Con respecto al sujeto que pudiera llevar adelante esta tarea, Heller sostiene que los derechos sociales están vinculados al desarrollo industrial de los países avanzados y a la aparición en la escena política de la clase trabajadora organizada en sindicatos y partidos.

Esto significa que, si bien existía consenso para incluir las grandes decisiones de un poder constituyente, no había en cambio para determinar si la tarea les correspondía a los partidos presentes en el parlamento, al presidente elegido directamente por el pueblo (Schmitt, 2001) o a un tribunal constitucional especializado para velar por el respeto de los principios constitucionales (Kelsen, 1971). Además de dar lugar al ya clásico debate entre Carl Schmitt y Hans Kelsen en torno a quién debe ser el guardián de la constitución, debate que reconstruyó con mucho detalle Leticia Vita (2017), este problema constitucional puso de manifiesto la crisis del Estado europeo ante la imposibilidad de superar la alternativa entre Estado de Derecho o Dictadura (Heller, 1985, p. 283). Según la perspectiva de Heller, el problema de la democracia social de masas nacida con la constitución de Weimar es que las oposiciones que han de organizarse son muchas y complicadas, mientras que los puntos de contacto son muy reducidos y han quedado atrapados en una lucha a muerte entre facciones ideológicas extremas. En ese contexto, el Estado de derecho y el parlamentarismo han pasado a ser considerados como instrumentos insuficientes para organizar la pluralidad de las fuerzas sociales y políticas. En su lugar, autores como Carl Schmitt han declarado el comienzo de una nueva y excepcional era que encuentra en la dictadura decisionista la solución al problema de la democracia despersonalizada. En cierto sentido, es verdad que Schmitt ha renovado la interpretación normativista del derecho postulada por Kelsen (1971, p. 266), basada en una norma fundamental, de carácter hipotético y formal, que sirve de base para la validez de cualquier ordenamiento jurídico positivo. Kelsen estaba convencido de que la única norma que la ciencia jurídica debía tomar en consideración para sus afirmaciones era la norma fundamental. Y esto tanto en el caso de que se

presuponga como norma fundamental que los padres creadores de la constitución son una autoridad creadora de derecho y, entonces, los súbditos deban comportarse de acuerdo con esa constitución. O sea el caso de que estos mismos súbditos deban comportarse según las normas creadas por la costumbre, a condición de que se presuponga que la norma básica instituye que la costumbre es un hecho creador de derecho. Cualquiera sea el caso, el fundamento normativo kelseniano consiste en excluir aquellos poderes autocráticos que buscan autolegitimarse sin reconducirse a la norma fundamental.

Por el contrario, decíamos recién que Schmitt transformó la concepción del derecho al sostener que no es la norma impersonal y abstracta la que constituye la fuente de la juridicidad, sino que son más bien la decisión y la voluntad los elementos creadores de derecho. El derecho, afirmaba Schmitt en su texto *Teología política* (Schmitt, 2001), no depende, para su existencia, de ninguna norma fundamental en sentido lógico, sino de una decisión de naturaleza política que determina lo que es el derecho en un caso concreto. La constitución contiene así un irrenunciable elemento político basado en un fundamento fáctico de realización que se conoce con el nombre de ordenamiento concreto. Desde esta perspectiva existencial, la constitución existe y funciona no por derivación de una regla precedente sino porque emana de la voluntad de un poder constituyente y soberano que tiene el monopolio de la decisión última. Schmitt redefine el derecho vinculándolo a la eficacia en una situación de crisis, es decir, a lo que hace al núcleo de nuestro trabajo. En el caso de excepción, el elemento decisional que contiene el derecho se libera de toda atadura normativa y deviene entonces político y absoluto. En palabras del propio Schmitt:

Jurídicamente se puede hallar el fundamento último de todo aquello que tenga validez y valor jurídico en un proceso de la voluntad, en una decisión, que está en condición por sí misma, en cuanto decisión de crear derecho, y cuya fuerza jurídica no puede ser derivada de la fuerza jurídica de las reglas precedentes relativas a la propia decisión. (Schmitt, 1999, p. 56)

¿Indiscernibilidad entre democracia y dictadura?

Como bien señala Agamben, la doctrina Schmittiana del Estado de excepción puede ser presentada como una teoría de la soberanía (Agamben, 2009, p. 75), en tanto es el soberano el que tiene la potestad de decidir acerca del Estado de excepción. Y también tiene razón el filósofo italiano al destacar que el operador de esta decisión es la *dictadura* (Schmitt, 2013), pues para Schmitt soberano es aquel poder constituyente capaz de transformar a la democracia social de masas en un pueblo unificado con decisión política. Desde el punto de vista del jurista alemán, había que evitar que la crisis del conjunto de los partidos y su representación de las masas en el parlamento arrastrara consigo la constitución y la unidad del Estado. Era preciso en su lugar recurrir a la fuerza y a la presencia de un poder directo con decisión inmediata y efectiva. Esa manifestación existencial le pertenece al pueblo que se expresa en circunstancias excepcionales. Hasta aquí podríamos pensar que la nueva base constitucional desarrollada por Schmitt es eminentemente democrática, en tanto enuncia la existencia política del pueblo alemán y su soberanía popular. Sin embargo, en este punto es preciso hacer una distinción entre las dos formas en que el pueblo alcanza la unidad política (distinción que también se sigue en las dos maneras en que el autor entiende a la dictadura). En su inmediata existencia, el pueblo es capaz de actuar políticamente como una totalidad indivisible manifestándose públicamente. Pero, incluso en esta misma demostración directa de su identidad, siempre resulta imposible de eliminar otro elemento que acompaña a la manifestación directa del pueblo, ese elemento es la representación. Para seguir con el ejemplo de la manifestación pública, allí se puede ver cómo los ciudadanos activos que participan revisten un cierto carácter representativo en la medida en que se expresan también por los ausentes. Así, en su *Doctrina de la constitución* (Schmitt, 1984) demuestra que la aclamación pública no alcanza para activar la voluntad política del pueblo y que, entonces, es necesario que el líder vitoreado represente y ponga en acto la unidad del pueblo que

lo eligió. De acuerdo con este criterio, Schmitt se convierte en un firme defensor de los sistemas presidencialistas de base plebiscitaria.

Veamos entonces la distinción entre las formas de dictadura porque esa es, a nuestro juicio, la clave para no abandonar a la indeterminación absoluta la diferencia entre democracia y dictadura. Schmitt distingue entre dictadura comisarial³, que tiene el objetivo de defender el orden constitucional vigente, y dictadura soberana⁴, que tiene por el contrario el objetivo de crear un nuevo orden en forma revolucionaria. En esta segunda definición Schmitt ubicaba a la dictadura ejercida por la Asamblea Nacional francesa al suspender la constitución, el 10 de octubre de 1793, y establecer un gobierno revolucionario provisorio, como así también a la versión leninista de la “dictadura del proletariado” que implicaba la derogación del orden legal burgués y la creación de una nueva constitución basada en principios comunistas de igualdad económica⁵. Estos ejemplos

³ En cuanto a la dictadura comisaria, Schmitt afirma en *La dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno. De la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (2013) que: “Suspende en concreto a la constitución para defender su existencia cuando esta está en riesgo. La dictadura defiende a una determinada constitución frente a un ataque que amenaza con suprimirla” (2013, p.148).

⁴ En cuanto a la dictadura soberana, Schmitt sostiene en el mismo texto de la cita anterior que: “Ve en todo el ordenamiento existente un estado de cosas que debe ser removido completamente por su conducto. Esta no suspende a una constitución vigente mediante el uso de un derecho contemplado en la misma, y en esa medida constitucional, sino que está encaminada a crear un estado de cosas en el cual sea posible imponer otra constitución considerada como auténtica” (2013, p.149).

⁵ Por supuesto, Schmitt no es el único autor que ha establecido un puente entre la Revolución Francesa (1789) y la Revolución Rusa (1917). Según la lectura de Enzo Traverso (2022), es un lugar común entre los autores conservadores relacionar ambas experiencias a partir del significado particular que le dan al concepto de revolución. Así, más allá de la distancia histórica y las particularidades sociales que las separan, ambas revoluciones, y casi podríamos decir todas las revoluciones, tienen la característica de presentarse como rupturas creadoras de un nuevo orden sostenido por masas activas en el contexto de una crisis social y política. El hecho de que la ruptura implique, sí o sí, el uso de la fuerza conlleva a que la fase constructiva de la revolución derive prontamente en fanatismo, terror y violencia sustentada por una ideocracia o una metafísica del terror.

históricos muestran bien que el tipo de dictadura soberana en la cual estaba pensando Schmitt remite a la primera forma en que el pueblo alcanza su unidad política a través de la identidad. Pero como vimos anteriormente, Schmitt reconoce el primado de otro modo de alcanzar la unidad, en este caso por vía de la representación política que es la verdaderamente capaz de poner en acto la voluntad colectiva. Desde la perspectiva de Schmitt, identidad es siempre también identificación, es decir, transformación de lo heterogéneo en homogéneo por medio de la representación política. Para el jurista de Plettenberg, ese era el problema que no podía resolver la democracia parlamentaria, que con su división de partidos llevaba a la disgregación de la unidad política. Para no poner en peligro la constitución del Estado, era necesario excluir las diferencias y anular el conflicto. Por la legitimidad que le confería el poder popular, Schmitt sostuvo que en los últimos años de la República de Weimar, era el presidente del Reich la máxima autoridad con capacidad de defender la constitución.

Ante el estado crítico en el que se encontraba Alemania en aquellos años hubo varias posiciones constitucionales en disputa. Las tres principales son las de Kelsen, Schmitt y Heller. De la primera algo hemos dicho cuando mostramos que el derecho (en tanto norma fundamental) se impone ante el poder. La segunda, la hemos visto recientemente, es la de Schmitt, en la que el poder (como voluntad decisional) se impone sobre el derecho. La tercera es la de Heller y ella invita a la interrelación entre el poder y el derecho. Lo primero que sorprende entonces de la lectura de Agamben es la referencia a una sola de estas tres, impidiendo ver el contrapunto en torno a qué y cómo considerar el estado de excepción o de emergencia. De este recorte se deriva una consecuencia más peligrosa todavía, la de relegar a la indeterminación absoluta cosas tan distintas como la democracia y la dictadura. En línea con lo que decíamos en el anterior párrafo, algo que salta a la vista del contrapunto entre los tres autores es que cuando Kelsen y Heller hablan de estado de excepción no se refieren a los conflictos políticos típicos de toda democracia parlamentaria, sino que su idea de situación excepcional tiene que ver con los ataques

a esa misma democracia. Según sus análisis, la situación de desorden y de caos que justificaría una intervención en los términos del artículo 48 de la constitución de Weimar era sólo aquella en que la democracia parlamentaria estuviera en peligro. En cambio, desde la posición de Schmitt, la excepción se configura a partir de cualquier conflicto que ponga en tela de juicio la unidad alcanzada a través de la representación política, de allí su desconfianza hacia los partidos políticos y la democracia parlamentaria.

El debate en torno a la constitucionalidad de la declaración del estado de sitio en la región de Prusia en 1932 pone de manifiesto el espectro variado de concepciones sobre la emergencia y sobre la distribución y la legitimidad de funciones entre los distintos órganos de poder. El problema es entonces doble: en primer lugar, es preciso establecer qué se entiende por una situación crítica o de emergencia, y, en segundo, determinar a quién le corresponde y quién es más eficaz para salvaguardar la constitución en tiempos de crisis. Según lo que hemos visto a partir de Carl Schmitt, ni el parlamento ni el poder judicial podrían desempeñar tal rol. El primero porque se halla privado de la rapidez y la unidad de criterio que se necesita para resolver situaciones extraordinarias, el segundo porque considera su propia acción en términos jurídicos más que políticos y porque llega siempre demasiado tarde. Como buen representante de la teoría neoabsolutista⁶, Schmitt consideraba que sólo la rama ejecutiva del gobierno era capaz de tomar una decisión inmediata y efectiva para resolver problemas verdaderamente críticos. Ante la obsolescencia del parlamentarismo y la democracia social de masas para asegurar la unidad de acción de los distintos sectores y partidos, Schmitt consideró necesario recurrir a la fuerza y legitimidad del presidente elegido por elección popular e investido de los poderes extraordinarios que le otorgaba el artículo 48 de la constitución de Weimar.

⁶ Para un desarrollo histórico amplio del problema de la emergencia y las distintas posiciones teóricas sugiere el libro de Gabriel Negretto, 1994, p.32).

Frente al riesgo de desintegración de la unidad del Estado por el conflicto entre sus partes es preciso, para Schmitt, que la función política se individualice al máximo y que el poder ejecutivo tenga plena capacidad para actuar como solicitan las circunstancias, incluso si eso requiere violar las leyes constitutivas del actual ordenamiento jurídico. El caso de excepción revela así otra concepción acerca de lo jurídico. En lugar de identificar el derecho con el orden despersonalizado y neutral de la ley, Schmitt lo redefine a partir de la voluntad individual que decide o es legitimada para decidir. Si la constitución era concebida por Kelsen como la organización fundamental de las normas, para Schmitt, la constitución significa la realización de la unidad política de un pueblo en un momento determinado. Según hemos explicado anteriormente, esa efectivización del poder popular es ejecutada por el presidente elegido por el pueblo y dotado, ahora sí por medio de la constitución escrita, de poderes extraordinarios que le permitan adoptar las medidas que crea necesarias para conservar el orden y la unidad política. De esa previsión constitucional se derivaría el hecho de que la suspensión de la norma no significa su entera abolición, sino solamente que una dictadura comisaria es instituida para resolver una situación de emergencia. En opinión de Giorgio Agamben: “Más que volver lícito lo ilícito, la necesidad actúa aquí como justificación de una transgresión en un caso singular y específico a través de una excepción” (Agamben, 2009, p. 61).

Como bien señala el filósofo italiano, la doctrina jurídica está dividida entre autores que sostienen la necesidad de una previsión constitucional o legislativa del estado de excepción y otros que, como es el caso de Schmitt, critican sin reservas la pretensión de regular mediante leyes lo que por definición no puede estar sujeto a normas. De hecho, Schmitt critica la redacción de la segunda parte del artículo 48: porque mientras la primera prevé la facultad absoluta del presidente de adoptar las medidas que le parezcan justificadas por las circunstancias; la segunda, al contrario, enumera los artículos de la propia constitución sobre los cuales el presidente no puede extenderse. Algo que, como vimos, es inadmisibles desde el punto de vista

de Schmitt que considera el estado de excepción como momento fundante de la decisión y la soberanía. En virtud de su contingencia y singularidad, el estado de excepción constituye un espacio fuera del derecho, por lo menos en el sentido en que lo entendía el dogmatismo jurídico que Schmitt criticaba. En cambio, para Agamben, que propone, de alguna manera, una lectura superadora de Schmitt: “el estado de excepción no es ni interno ni externo al ordenamiento jurídico” (Agamben, 2009, p. 59), sino solamente un lugar vacío que permite que los procedimientos de facto pasen a ser de derecho. De ahí que el filósofo italiano sostenga que no puede identificarse el estado de excepción con la dictadura, ya que en el caso de emergencia la desactivación de las normas no implica su entera abolición, sino solamente un umbral de indeterminación entre la aplicación y los principios jurídicos. Si en el caso de normalidad el momento de la aplicación es reducido al mínimo porque lo que impera son las leyes, en el caso de excepción la pura aplicación manifiesta su esencia en plenitud sin dejar por eso de vincularse con el derecho, del cual en realidad se vuelve fundadora. Problemática superación de Schmitt la que propone Agamben. Desde su perspectiva, Hitler no puede ser definido técnicamente como dictador por dos cosas: primero porque fue nombrado canciller por el legítimo presidente del Reich (Agamben, 2009, p. 95), es decir, por un gobernante autorizado por la soberanía popular que se manifestó y lo eligió (clara continuidad con la idea schmittiana del presidencialismo de base plebiscitaria). En segundo lugar, porque aquello que caracteriza al régimen nazi es haber permitido la subsistencia de la constitución vigente, es decir, la de Weimar, poniendo junto a ella una segunda no formalizada gracias al estado de excepción.

Por eso resulta llamativo que Agamben, advirtiendo que un uso frecuente pero desregulado del estado de excepción conduce a la liquidación de la democracia, no deje de identificarlo con un vacío y una interrupción del derecho que no puede regularse mediante leyes. Para nosotros, eso tiene que ver con la referencia únicamente a Schmitt que hace Agamben respecto de la controversia constitucional

de Weimar, lo cual le impide superar su pensamiento y comprender acabadamente el concepto jurídico de ordenamiento concreto. Cuando se extiende el análisis de la constitucionalidad del decreto de estado de excepción de 1932, lo que aparece es la necesidad de pensar cómo puede un régimen democrático realizar dos objetivos que parecen contrapuestos: por un lado, investir al gobierno de poderes necesarios para resolver una crisis; por otro, crear diversos controles sobre el uso de poderes de emergencia para no caer en el autoritarismo⁷. Muy lejos de Schmitt y de su reactualización agambeniana mediante la indiferenciación, Hermann Heller propuso algo desconocido para su época pero que hoy la teoría jurídica conoce con el nombre de examen de proporcionalidad (Vita, 2017, p. 147) El examen consta de tres partes: I) examen de idoneidad, II) examen de medios alternativos y III) examen de proporcionalidad en sentido estricto. El medio será idóneo cuando ayude a realizar el fin deseado, es decir, cuando contribuya al consenso democrático y no a la imposición del terror y la violencia. Será necesario cuando para lograr ese fin no exista otro medio más adecuado y menos restrictivo. Finalmente, la limitación de los derechos debe guardar una relación razonable con la situación que provoca la medida excepcional. Al proponer estos requisitos, el propósito de Heller fue cuestionar el principio según el cual es prerrogativa exclusiva e ilimitada del presidente decidir sobre un caso crítico. Según su posición, el poder legislativo debe mantenerse en funcionamiento y participar en la deliberación de las medidas a adoptarse, contribuyendo así a la limitación del poder ejecutivo y a la preservación del régimen democrático. Por otra parte, si retomamos

⁷ En este punto es importante aclarar que la necesidad de que el estado de excepción tenga algún tipo de previsión legal es antes que nada una necesidad histórica. De acuerdo con el análisis del jurista socialdemócrata Wolfgang Abendroth, el consejo parlamentario de Weimar comprendió muy bien que una cosa es prever posibilidades de excepción para sistemas constitucionales de estados que desde hace generaciones funcionan ininterrumpidamente en circunstancias de relativa juridicidad parlamentaria, y otra muy diferente plantearse esa misma posibilidad para Alemania, acostumbrada a ser gobernada por un sistema estatal autoritario y jerárquico (Abendroth, W., 1973, p.330).

la perspectiva de Kelsen, advertimos que el jurista austriaco señala que la intervención del poder judicial es (o debería ser) esencial para controlar el ejercicio de las facultades de excepción. Así, Kelsen aprovechó la oportunidad para enunciar una de sus principales críticas a la constitución de Weimar, la de no haber incluido la intervención de un tribunal constitucional que impidiera que la ejecución de toda sentencia quedaría en manos del presidente de Reich.

Para Heller, la necesidad de crear un derecho de excepción es contribuir a fijar los límites a los que debe estar sujeto el gobierno cuando decide aplicar el estado de excepción. En ese sentido, Heller preguntó primero por la idoneidad de la intervención, es decir, si el medio utilizado era correcto para resolver la crisis. En segundo lugar preguntó sobre las medidas adoptadas y si éstas cumplían con los límites que establecía la legislación de excepción (uno: que sean verdaderamente necesarias, dos: que no alteren el mínimo organizativo de la constitución, esto quiere decir prohibición de torturas, derechos de los detenidos, adecuada defensa, etc.). Por último, Heller argumentó sobre la importancia de que las medidas tomadas sean temporarias sin excepción. Como podemos observar, desde otros puntos de vista constitucionales diferentes a los de Carl Schmitt, se advierte cómo ciertas reglas mínimas pueden contribuir a la preservación de un gobierno democrático que adopta medidas de emergencia. Porque aunque sea verdad que en ciertos momentos excepcionales la concentración de poder en el ejecutivo puede ser necesaria⁸, también es verdad que la naturaleza de un régimen democrático podría ser seriamente dañada si no se mantienen la división de poderes y ciertas garantías

⁸ En *El problema de la emergencia en el sistema constitucional*, Gabriel Negretto señala que en ciertas situaciones de crisis es inevitable que un gobierno democrático se vea forzado a actuar más allá del sistema normativo. Esto ocurre así porque muchas veces la emergencia requiere, para su resolución, no el apego formal al sistema sino de una cierta dosis de eficacia y rápida ejecución para resolver los problemas. Negretto sostiene así que un excesivo apego a la legalidad, cuando el orden normativo vigente resulta inadecuado para resolver la situación, también podría llevar al gobierno a un colapso institucional por su lenta reacción o falta de respuesta (Negretto, 1944, p. 42).

constitucionales básicas. De alguna manera esto nos conduce hacia una interpretación dialéctica del derecho tal como la plantea Heller en su *Teoría del Estado* (Heller, 1968, p. 296). Para el jurista alemán, quien pretende prescindir de la alternativa derecho o poder, norma o voluntad, objetividad o subjetividad, desconoce la construcción dialéctica de toda constitución real. Desde su teoría pretendemos relativizar la tesis de Agamben sobre la zona de indistinción entre hecho y derecho creada a partir de su noción de estado de excepción (a nuestro juicio una noción todavía muy deficitaria de la de Schmitt). Para Heller, la afirmación de Schmitt de que la constitución debe ser concebida como firme decisión sobre la unidad política y no como normación proviene de su radical incomprensión de la función que cumple el elemento normativo en el derecho.

Crítica a la tesis de la indeterminación y el vacío a partir de la concepción dialéctica del derecho

La última parte de *Teoría del Estado* está dedicada al concepto de constitución. Allí Heller desarrolla cuatro sentidos que se dividen en dos sociológicos y dos jurídicos (ambos poseen un sentido amplio y un sentido restringido respectivamente). La distinción conceptual está puesta al servicio de mostrar cómo se distingue su pensamiento del de Schmitt y del de Kelsen. La apuesta principal de Heller es desactivar, sociológicamente, la contraposición unilateral entre constitución formal y constitución material. Vimos con Schmitt la crítica al concepto de constitución jurídica-formal, es decir, a la constitución como principios lógicos/fundamentales que aparecen por escrito en un documento. Desde el punto de vista de la constitución material, Schmitt muestra otro modo de constitución del derecho a partir de decisiones y actos de realización concreta. Contra el puro racionalismo jurídico y sus principios universales, Schmitt hace consistir el derecho en la facticidad de una decisión y una voluntad determinadas en las que la validez es circunstancial y responde a la fuerza de esa

voluntad. Y si bien es cierto que en buena medida la constitución real y material de un Estado resulta de la actividad humana, y que el derecho posee validez solo dentro de una determinada sociedad histórica, eso no puede dar lugar a interpretar el derecho como un caos de sucesivas decisiones concretas. Según Heller, cualquier sesgo unilateral hacia la idealidad o la facticidad distorsiona el problema de la obligación jurídica.

Para Heller, el error de Schmitt es atenerse únicamente a los hechos positivos, a su enlace causal y a la afirmación de que la validez de las normas deriva del uso fáctico de la fuerza. Obviamente que en la base de toda constitución encontramos una voluntad comunitaria que participa en la creación de las normas, si no fuera así admitiríamos como cierto un orden puramente racional ajeno a la individualidad histórica. Pero en cuanto esa voluntad pretenda obligar legítimamente a determinados comportamientos, va a tener que superar la mera afirmación circunstancial de la fuerza por criterios ejemplares que permitan anticipar y exigir ciertas conductas específicas. Heller llama a esto derecho positivo y lo distingue de los principios lógicos, en el sentido de que su positividad es en verdad la objetivación de ciertas reglas de previsión y valoración que contribuyen a producir la continuidad histórica de la constitución real. También distingue Heller su concepto de positivismo de otro que imperaba en su época, es decir, el positivismo encarnado en la concepción jurídica de Carl Schmitt. Para Heller, el derecho no puede ser mero producto de la voluntad sin ninguna base suprapositiva de legitimidad, pues al lado de las reglas empíricas-decisionales tienen que aparecer los principios valorativos y previsores de las conductas. Solo desde una concepción dialéctica es posible superar el conflicto entre ciencia pura del derecho y filosofía política existencial. Pues, así como los principios jurídicos sin referencia situacional no dicen nada, ninguna decisión puede producir una continuidad de la constitución sin recurrir a criterios sociales de ordenación duradera y positiva. Y si bien es cierto que existen situaciones excepcionales e imprevisibles imposibles de legislar, no menos cierto es que el derecho de situación puede ser regulado

participativamente para que las voluntades intervinientes no se excedan en sus posibilidades de intervención y si lo hacen, puedan ser debidamente juzgadas.

Como vemos, la necesidad de pensar de manera relacionada la constitución material y la constitución formal nos sirve a nosotros para repensar el concepto de estado de excepción; yendo más allá de la tesis de Agamben según la cual: “el estado de excepción es esencialmente un espacio vacío, en el cual una acción humana sin relación con el derecho tiene frente así una norma sin relación con la vida” (Agamben, 2009, p. 155). Desde la perspectiva de Heller, la tesis de Agamben puede ser leída como continuadora de la unilateralidad con que se ha abordado el problema de la constitución del Estado. En efecto, al definir el estado de excepción como “una zona de anomia en la cual una pura normatividad sin aplicación se separa de una pura aplicación sin vigencia” (Agamben, 2009, p. 115), Agamben demuestra no tener en cuenta la imbricación dialéctica que para Heller caracteriza a todo ordenamiento jurídico. En *Teoría del Estado*, Heller insiste varias veces en que el conocimiento del derecho debe tener presente el carácter dinámico y estático de su objeto, es decir, el hecho de que su realidad actual consiste en la efectividad presente de la voluntad; pero que su realidad potencial se expresa en el postulado de la previsibilidad de las relaciones sociales a partir de determinados criterios valorativos.

En el caso del derecho de excepción, es necesario advertir que esa previsión no tiene que ver con las situaciones (pues estas se consideran excepcionales), sino con los límites a que deben ser sujetos los poderes que deciden sobre el estado de emergencia. La idea central es que la existencia de un mínimo marco normativo puede contribuir a la defensa de la democracia en situaciones de emergencia, evitando en principio la subordinación de las autoridades políticas a las fuerzas militares, garantizando en segundo lugar la división de poderes y, por último, permitiendo algún grado de revisión judicial de las medidas adoptadas durante la crisis. Si entendemos entonces la naturaleza dialéctica del derecho y el verdadero funcionamiento de la normatividad, no

podemos sostener, como hace Agamben, que el desarrollo del estado de excepción sea independiente de su formalización constitucional o legislativa (Agamben, 2009, p. 37). Analizando la situación de Weimar después de la primera guerra mundial, el filósofo italiano afirma que el impacto del estado de excepción fue mucho más determinante en Alemania que en Italia, dónde la institución no estaba explícitamente prevista. Esto es indudablemente cierto, coincidimos con Agamben en que la legislación de emergencia se ha convertido en una de las prácticas más habituales de los estados contemporáneos. La diferencia es que mientras él adjudica ese comportamiento al hecho de que el estado de excepción constituye una zona incierta entre orden jurídico y caso singular sustraído de observar la ley, nosotros, a partir de la lectura de Heller, creemos que el problema reside en sostener que es imposible o inútil valorar normativamente una situación de emergencia, suscribiendo así la tesis de Schmitt de que todo derecho es derecho de situación. Desde nuestra perspectiva, el peligro para el sostenimiento de una democracia relativamente estable no radica en las crisis que se puedan presentar, sino en la adopción de una filosofía y una práctica absolutista del poder para resolverlas.

Claro que, en el contexto del siglo XX, marcado por dos guerras mundiales y revoluciones, como la fascista o la rusa, que muy rápidamente han transformado su potencial emancipador en golpes de estado y puntos de inflexión autoritarios, es difícil no aceptar la tesis agambeniana de que el estado de excepción se ha convertido en el paradigma dominante de gobierno. Sólo que desde nuestra perspectiva la razón de este proceso debe buscarse en la historia y no en una teoría que contribuya a la indeterminación entre democracia y totalitarismo. Lo que quisimos mostrar con la obra de Heller son las terribles consecuencias de oponer radicalmente derecho y poder o norma y voluntad. Considerar al estado de excepción solamente como un espacio vacío de derecho sirve a los efectos de legitimar un ejercicio absolutista del poder político, que prescinde totalmente de la normatividad y la previsión legal. Desde un punto de vista histórico, la tesis de la zona incierta conlleva el peligro de poner entre

paréntesis la división entre democracia y dictadura. Eso lo explica muy bien Enzo Traverso en su libro *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX* (Traverso, 2022, p. 229). Allí, el historiador italiano muestra cómo, Agamben, al inscribir el concepto de estado de excepción en la tradición del existencialismo político le ha quitado su carácter histórico y lo ha transformado en una especie de universal. El caso emblemático para ver esto es el del campo de concentración, que en los términos de Agamben aparece como un espacio anómico en el que la ley está suspendida y el asesinato ya no constituye un crimen (Agamben, 2002). El campo de concentración y su personaje más sobresaliente, “el musulmán”, son para Agamben figuras de la indeterminación absoluta suspendidas entre la vida y la muerte. Así aparece el significado biopolítico del estado de excepción tal como lo entiende Agamben, en el cual el derecho incluye en sí al viviente a través de su suspensión como miembro de la comunidad política. En el campo, “el musulmán” se convierte en un individuo inclasificable jurídicamente en el que la vida desnuda es conquistada por un poder soberano sin límites ni mediaciones.

Conclusión

Para terminar, me parece importante señalar que Agamben no es el único filósofo italiano que sostiene la tesis de la indistinción entre democracia y dictadura. En su libro *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución* (2020, p. 78), Maurizio Lazzarato ejemplifica la imbricación entre estado de excepción y estado de derecho a partir de la declaración del estado de emergencia por parte del gobierno francés después de los atentados de 2015. Para Lazzarato, la ley “antidisturbios” de Emmanuel Macron contra la movilización de los chalecos amarillos contribuye a la perpetuación de las decisiones tomadas en “urgencia”, dando como resultado la hibridación entre democracia y absolutismo. La diferencia con Agamben es que, para Lazzarato, quien, en nuestros días, tiene la potestad de crear derecho en situaciones críticas no es el Estado totalitario en el sentido de Carl

Schmitt, sino el capital financiero y su máquina política de guerra. Esto no significa que el Estado deje de recurrir a la fuerza, de hecho, una de las maneras de ejercerla es a través del estado de excepción, pero lo que sí sucede es que el gobierno se termina integrando a la estrategia del capital tornándose su brazo ejecutor. Incluyo entonces la perspectiva de Lazzarato no solo para mostrar la actualidad de este problema, sino también para ver las distintas hipótesis de investigación. Como dijimos en la introducción, es el objetivo de este trabajo indagar críticamente el concepto de estado de excepción para ver qué es lo que sucede con la tensa relación entre democracia y dictadura.

En ese sentido, la tesis de Lazzarato resulta perturbadora para nuestra hipótesis contra la indistinción entre democracia y dictadura, pues es evidente que la subordinación del Estado y el sistema jurídico a los designios del capital hace mucho más difícil la demarcación entre democracia y absolutismo. ¿Cómo debemos considerar el comportamiento del poder político si en la era del capitalismo contemporáneo es el capital el que está continuamente destruyendo y produciendo derecho, y sin embargo no prescinde de la fuerza del Estado? ¿En qué medida afecta a la democracia el hecho de que el gobierno sea partícipe y gestor del desarrollo de una economía mundial jerárquica con una marcada división del trabajo? Para responder a estas interrogantes es preciso partir de la paradójica matriz que constituye al capitalismo actual en su forma neoliberal⁹. Hacia mediados del siglo XX, más precisamente entre las dos guerras mundiales, se configuró lo que suele llamarse *welfare state* o estado de bienestar. Esta nueva política económica, que surgió como respuesta a la reconstrucción de la guerra y la crisis del 29, tiene por objeto reemplazar la anarquía de la economía liberal de mercado por una intervención estatal que debe estimular la expansión económica y que, al hacerlo, contribuye

⁹ Aunque con diferencias respecto del de Lazzarato, se puede encontrar un diagnóstico similar en el *Nacimiento de la biopolítica* de Michel Foucault, en *La economía política Argentina: poder y clases sociales* de la socióloga Monica Peralta Ramos y en la reconstrucción sobre el neoliberalismo del historiador David Harvey en su texto *Breve historia sobre el neoliberalismo*.

a su propia legitimación como gobierno. De esta manera, el origen del neoliberalismo estaría basado en la unidad estratégica entre el capital y la fuerza del Estado, algo así como una coproducción entre las empresas transnacionales, su red internacional de comercio y la seguridad que brinda el Estado para su buen desempeño.

Mientras todo marche bien, el funcionamiento del dispositivo parece lógico, consensual y pacífico, pues fundamentalmente se trata de crear un espacio armonioso para la producción y la circulación de mercancías que esté exento de restricciones desmedidas pero ajustado a cierto marco regulativo. El problema sobreviene entonces cuando se desatan sus crisis, pues en esos momentos se requiere una mayor intervención de la fuerza del Estado para cumplir con las exigencias del capital. La violencia se vuelve entonces un componente indispensable para asegurar los flujos de producción y circulación establecidos por el capital financiero a nivel mundial. Todo ello nos pone ante la inminente tarea de seguir pensando las tensas relaciones entre democracia y dictadura en la era del neoliberalismo.

Referencias

- Abendroth, W. (1973). *Sociedad antagónica y democracia política*. Grijalbo.
- Agamben, G. (2009). *Estado de excepción. Homo Sacer, II, I*. Adriana Hidalgo Editora.
- Chignola, S y Duso G. (2009). *Historia de los conceptos y filosofía política*. Biblioteca Nueva.
- Fioravanti, M. (2001). *Constitución de la antigüedad a nuestros días*. Trotta.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia sobre el neoliberalismo*. Akal.
- Heller, H. (1968). *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Heller, H. (1985). *Escritos políticos*. Alianza Editorial.
- Kelsen, H. (1971). *¿Qué es justicia?* Planeta-Agostini.
- Lazzarato, M. (2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Eterna Cadencia.
- Negretto G. (1994) *El problema de la emergencia en el sistema constitucional*. Ábaco de Rodolfo Depalma.
- Schmitt, C. (1999). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2001). *Teología política*. Fondo de cultura Económica.
- Schmitt, C. (2013). *La dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno. De la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (1984). *Dottrina della costituzione*. Giuffrè.
- Stolleis, M. (2019). El proyecto social de la constitución de Weimar. *Revista de Historia Constitucional*, (20), 233-251.
- Traverso, E. (2022). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Villar Borda, L. (2007). Estado de derecho y Estado social de derecho. *Revista Derecho del Estado*, (20), 73-96.

Vita, L. (2017) ¿Quién debe ser el guardián de la constitución? *Lecturas y ensayos*, (99), 131-166.

La práctica docente como ejercicio moderno en nuestro presente

TEACHING PRACTICE AS A MODERN EXERCISE IN OUR PRESENT

Claudia Alejandra Rodríguez Centeno¹
ale0rodriguezcenteno@gmail.com

RESUMEN: Nos atraviesa una realidad dotada con una gran riqueza gracias a la diversidad que presenta, realidad que no es ajena a las instituciones escolares y que, por momentos, parece no ser entendida y aceptada por una parte de las sociedades consideradas posmodernas. Este artículo plantea una reflexión sobre el desempeño docente que más allá de ser un transmisor del saber, actúa como formador de ciudadanos. Se postula que la escuela es un espacio donde cohabita la pluralidad quedando a la luz la escasez de equidad social y, por lo tanto, de inequidad educativa.

PALABRAS CLAVE: práctica docente, poder disciplinar, reflexión, diversidad, lenguaje.

ABSTRACT: We are faced with a reality endowed with great richness thanks to the diversity it presents, a reality that is not foreign to school institutions and that, at times, seems not to be understood and accepted by a part of

¹ Licenciada en Educación Especial, Universidad Nacional de San Martín. <https://orcid.org/0009-0005-4671-736X>



societies considered postmodern. This article raises a reflection on the teaching performance that, beyond being a transmitter of knowledge, acts as a trainer of citizens. It is postulated that the school is a space where plurality coexists, revealing the lack of social equity and, therefore, educational inequality.

KEYWORDS: teaching practice, disciplinary power, reflection, diversity, language.

El presente artículo propone una invitación a mirar las escuelas y vernos dentro de ellas, como docentes, ejercicio que nos permitirá visualizar aquellos aspectos que aún tienen lugar, y con fuerza, en las instituciones escolares y que derivan de una época anterior, la modernidad. En relación con la dinámica áulica, en la actualidad, se pueden identificar algunas prácticas educativas características de aquel denominado proyecto de modernidad² que se mantienen en vigencia, como así también las apreciaciones y las nociones que sostienen los y las docentes acerca de una realidad diversa que se pretende dirigir bajo el principio de normalización. Esto evidencia un posicionamiento dado desde cierta concepción de *poder disciplinario* (Foucault, 1976), entendido este como una de las formas de ejercicio de poder que “fabrica individuos”, esto es, endereza conductas con la intención de producir individuos capaces de generar riquezas para lo cual emplea diversos mecanismos, siendo la escuela uno de los dispositivos que utiliza para tal fin. Se evidencia también, cómo se apela, en la praxis docente, al paradigma del lenguaje (Foucault, 1996) como herramienta homogeneizadora, ya que desde la óptica foucaultiana el lenguaje constituye una realidad que es cómplice de las relaciones de poder, que además se alinea a la función y figura del *docente pastor* como el agente responsable de la formación de su rebaño que asume la responsabilidad por las acciones y el destino de

² El proyecto educativo moderno es aquel que orienta, mediante el uso de la razón, la transformación del mundo. Parte de conocer la naturaleza humana para luego comprender el modo en el que se instituye socialmente.

su grupo. El mencionado autor describe esta figura empleando un paralelismo con las instituciones de carácter religioso que delimitan la vida cotidiana de individuos que se instituyen en ellas. Se trata, por lo tanto, del *poder pastoral* (Kohan, 1990), una vieja forma de poder que toma a los individuos generando una relación de dependencia entre el pastor y su rebaño, donde el docente, “pastor” es quien alimenta esa dependencia.

*Sapere aude*³, “atrévete a pensar”, es el gran desafío del docente en nuestro presente. Permitirse reflexionar sobre las propias prácticas como formador precisa distinguir y reconocer las acciones y actitudes que se tienen frente al grupo de estudiantes, poniendo en cuestión su propio quehacer en pos de la transformación que urge y se demanda en las instituciones escolares. Por ello, “el filosofar en situación educativa es un proceso colectivo de interpelar, en sus fundamentos, una realidad de referencia” (Kohan, 1998, p. 101). Muchas aulas son escenarios en los que se observa un rol docente que se posiciona desde el principio de homogeneización, el cual considera determinados parámetros normales a los que se debe amoldar el individuo. Es oportuno recordar que nuestra realidad no distingue los caracteres públicos o privados de las aulas en las que se habita.

Si se observa desde el aspecto comunicacional, en nuestros días, es muy importante el reconocimiento de las minorías (Rodríguez Ortiz, 2019), por ejemplo, lingüísticas, cada de una ellas con sus características que les son propias e inherentes, comunidades que conforman también nuestra sociedad y que con gran esfuerzo buscan su plena participación. La actitud y el creer que un o una estudiante tiene el deber de adaptarse al contexto en relación con modos de comunicación nos invita a repensar si el docente actual está preparado para atender a la diversidad y si se reconoce que es parte de ella. Este cuestionamiento puede servir de punto de partida para considerar las posibilidades que ofrece el entorno, desde el lugar que el docente

³ Expresión del latín que data del siglo I a.C y que fue divulgada por el filósofo Immanuel Kant en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?*

ocupa, para aprender de la multiplicidad de singularidades con las que convivimos en las escuelas, en las sociedades, en la vida.

La educación moderna se caracteriza por estrategias dirigidas a la conducción y la regulación. Al decir de Foucault (1996), el lenguaje constituye la realidad, sostenido en un discurso que opera como nexo entre el saber y el poder, al mismo tiempo que se relaciona en forma directa con mecanismos discursivos y no discursivos⁴, y que utiliza dispositivos, por ejemplo la escuela, para alcanzar su fin normalizador.

Desde este marco de referencia vale preguntarse sobre las aulas de hoy. El docente, ¿qué lugar otorga a los diagnósticos médicos al momento de patologizar una condición, dentro de su proceso de enseñanza?; ¿se puede, como docente, negar el acceso a la comunicación, a la información, al saber, a una persona que como tal posee los mismos derechos que cualquier sujeto? Teniendo en cuenta que “la fuerza es lo otro que el lenguaje sin lo que este no sería lo que es” (Derrida, 1989, p. 42), es necesario considerar que la constitución de significados se da a partir de una fuerza, una forma y, por lo tanto, no existe la posibilidad de acceso a la realidad sin la mediación del lenguaje. Por esta razón, para alcanzar y lograr la participación activa de todas y todos, cobra gran relevancia la redirección de la tarea pedagógica hacia los requerimientos reales y particulares del estudiante. Ante todo, se requiere atender y responder respetuosamente a los y las estudiantes desde las diferentes alternativas disponibles para experimentar eficazmente un proceso de comunicación donde haya una interrelación entre sus elementos a partir de la emisión de un mensaje por medio de un código dominado tanto por el emisor como por el receptor, con la intención de lograr la decodificación e interpretación de dicho mensaje.

Siguiendo con la idea del *poder disciplinar*, el cual busca “enderezar conductas” (Foucault, 1976, p. 175) y pensando en los momentos

⁴ Representan las maneras en las que es ejercido el poder considerando que el discurso es controlado, seleccionado y distribuido de acuerdo con procesos internos y externos.

evaluativos que plantea un ciclo lectivo como requisito para alcanzar acreditaciones dentro de las trayectorias escolares, aparece el examen, sobresaliendo en preferencia su forma escrita, como la herramienta más clara que resalta la jerarquía y la vigilancia⁵ que se ejerce sobre el grupo de estudiantes. El examen es el instrumento que se constituye en “poder de escritura como pieza esencial en los engranajes de la disciplina” (Foucault, 1976, p. 17), ilustrando una de las caracterizaciones del proyecto moderno que pretende un mundo previsible y controlable, para el cual emplea como valioso dispositivo regulador a la escuela.

Nos preguntamos, entonces, ¿cuál es el miedo al que el docente actual elige no enfrentarse? Quizá, sin permitirse la autorreflexión sobre las propias prácticas y capacidades, muchas de las aulas actualmente reflejan el modo de ejercer un poder que intenta universalizar una conducta. Este es uno de los ejes del modelo panóptico, el cual se basa en la idea de un edificio circular, de estructura carcelaria, con una torre de vigilancia que permite la observación de los sujetos. Foucault (1976) plantea que el panóptico expresa el tipo de dominio que se da en la contemporaneidad, a través de mecanismos de vigilancia, como un tipo de violencia que conjuga los significados y las expectativas que transmiten las instituciones. Desde esta perspectiva, en ocasiones, el único parámetro válido lo constituye la lengua de una mayoría lingüística, es decir, el idioma, en sus formas oral y escrita, mediante el cual se comunica la mayor cantidad de personas en determinada población, reflejando claras desventajas en la participación social de, por ejemplo, las comunidades de pueblos originarios que mantienen sus lenguas vivas y las comunidades sordas que poseen sus propias lenguas. La palabra, los libros, las bibliotecas son algunas formas que en complemento con ciertas prácticas pedagógicas encuentran sitio en los establecimientos escolares que, de manera “no intencional”,

⁵ Herramientas que contempla el modelo panóptico para garantizar la organización del espacio, el control continuo y universalizar conductas.

dan validez a un sistema de exclusión⁶ con base institucional: “¿qué es, después de todo, un sistema de enseñanza, sino una ritualización del habla?” (Foucault, 1996, p. 45).

A lo largo de la historia, las nociones y teorizaciones de la infancia y la formación de los niños como ciudadanos han evolucionado dando lugar a la intencionalidad, aún vigente, de la escuela como formadora de personas y no solo como aparato transmisor de conocimiento. Para Foucault (1976), el saber/poder controla y somete construyendo individuos “normales”, construcción que comienza en la escuela. El conocimiento se adquiere en función de definir una verdad mediante la implementación de normas y conductas.

Si se considera y observa desde este marco, la labor docente, su ejercicio real, reiteradas veces demuestra la prevalencia de docentes con valores de aquel *poder pastoral*⁷, modo de poder que asume el Estado, para direccionar al sujeto a su salvación. Siendo esta una forma de ejercer poder que complementa el disciplinar, cabe preguntarse filosóficamente: ¿esa salvación solo se limita a la adaptación a nuestro entorno próximo? En concordancia, es provechoso considerar y revisar nuestro presente como ciudadanos con plena participación social, sumada la labor docente, ya que, según Fisher (2016), la educación es el motor que reproduce la realidad social, el espacio donde convergen y se enfrentan las incoherencias sociales.

Quedan, de esta manera, planteadas las premisas para futuras reflexiones e investigaciones, para enfrentar el gran desafío que atraviesan hoy las escuelas y preguntarnos si los y las docentes nos atrevemos a pensarnos. Merece ser subrayada la necesidad de repensar la capacitación y actualización docente, y los aspectos que deben

⁶ “Pero es acompañado también, más profundamente sin duda, por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad” (Foucault, 1970, p. 22)

⁷ Poder Pastoral a decir de Kohan (1990) es el modo de pensar el poder donde el docente conduce al rebaño, grupo de personas, con quien establece un vínculo moral.

tomar un rumbo distinto al momento de pararse frente a un grupo de estudiantes; repensar también esto de que el docente está al frente de los bancos o mesas ordenados en filas mirando el pizarrón.

La edad contemporánea nos exige una revisión, volver sobre las propias prácticas, actitudes, posicionamientos, actividades, y terminologías, para pensarlas sin miedos desde un lugar que coopere en la construcción de una pluralidad que se potencia y nutre de la diversidad de singularidades. Poner al centro a la persona dentro de los procesos de enseñanza y de aprendizaje, como ser único, son los primeros pasos para erradicar ideales y conductas que intentan controlar y agrupar a todas y todos, rotulándolos con una misma etiqueta.

Referencias

- Derrida, J. (1989). Fuerza y significación. En *La escritura y la diferencia* (9-46). Anthropos.
- Fisher, M. (2016). Realismo capitalista y nuevas subjetividades. *Revista Nueva Sociedad*, (265), 22-30.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1996). *El orden del discurso*. Las Ediciones de la Piqueta.
- Kant, I. (2020). *¿Qué es la ilustración?* Editorial Verbum.
- Kohan, W. (1990). La infancia escolarizada de los modernos. En *Infancia entre educación y filosofía* (73-107). Editorial Laertes.
- Kohan, W. (1998). Filosofía de la educación a la busca de nuevos sentidos. *Educação e Filosofia*, 12(24), 91-121.
- Rodríguez Ortiz, A. (2019). El concepto de Minorías. Significados y usos. *Pensamiento civil*. <https://www.pensamientocivil.com.ar/doctrina/4504-concepto-minorias-significados-y-usos>

CÓMO CITAR

Palma Vargas, I. A. & Albornoz Mora, N. A. (2023). Pragmática del conflicto social: una aproximación desde la teoría ontológica de Searle y los actos de habla. *Ethika+*, (8), 155-183. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.71508>

Pragmática del conflicto social: una aproximación desde la teoría ontológica de Searle y los actos de habla

PRAGMATICS OF SOCIAL CONFLICT: AN APPROACH FROM SEARLE'S
ONTOLOGICAL THEORY AND SPEECH ACTS

Iván Andrés Palma Vargas¹ y Nicolás Andrés Albornoz Mora²
ibaatz.ivan@gmail.com
n.albornozmora@gmail.com

RESUMEN: La ontología social desarrollada por Searle nos permite entender los fenómenos sociales desde la teoría de los actos de habla. El presente artículo expone la teoría de Searle y analiza el concepto de conflicto social desde esta perspectiva, sosteniendo que este puede ser entendido como la disputa entre diferentes comunidades por la legitimidad de alguna función de estatus. Para esto, se revisa la teoría de los actos de habla, con el propósito de mostrar que el conflicto social podría ser analizado desde esta perspectiva, identificando la intencionalidad de las comunidades en conflicto a través

¹ <https://orcid.org/0009-0008-8180-9384>

² <http://orcid.org/0000-0001-9121-6007>



de enunciados lingüísticos.

PALABRAS CLAVE: ontología social, conflicto social, actos de habla, comunidad, legitimidad.

ABSTRACT: The social ontology developed by Searle allow us to understand social phenomena from the theory of speech acts. This article exposes Searle's theory and analyzes the conception of social conflict from this perspective, arguing that it can be understood as the dispute between different communities for the legitimacy of some status function. To achieve this, the theory of speech acts will be reviewed to show that social conflict could be analyzed from this perspective, identifying the intentionality of communities in conflict through linguistic statements.

KEYWORDS: social ontology, social conflict, speech acts, community, legitimacy.

La teoría de los actos de habla nace como un intento de Austin de mostrar que el lenguaje va más allá de la mera descripción de hechos y que, a través de las palabras, el ser humano es capaz de prometer, desear, expresar e incluso cambiar el mundo. En este marco, Searle propone que uno los fines más importantes de la acción lingüística se encuentra en su capacidad de crear una realidad social.

Dentro de su teoría, Searle define la institución social como un intento de imponer una función de estatus en el colectivo social (1997, p. 56; 2010, p. 98). A partir de esta definición es posible derivar un definición del conflicto social como el intento de imponer una función de estatus sobre una institución social ya establecida. Considerando que las funciones de estatus se relacionan con una red de hechos y valores (1997, p. 141; 2010, p. 39), el conflicto social podría leerse como una lucha por institucionalizar una interpretación de la realidad social.

Desde de este enfoque, nos proponemos indagar en la pragmática que subyace en los conflictos sociales, haciendo uso de la teoría

ontológica de Searle y los actos de habla. La hipótesis de nuestra indagación es que es posible derivar una definición de conflicto social sustentada en el trabajo de Searle que nos permita analizar la realidad social desde los actos declarativos. El objetivo general será defender que todo conflicto social es una lucha por una imposición de una determinada función de estatus.

Para lograr esto, será necesario definir el conflicto social de manera tal que sea compatible con la teoría de los actos de habla de Austin (1962) y Searle (1980). Una vez establecida esta definición, se podrá observar cómo el conflicto social subdivide la sociedad en grupos o comunidades que comparten una red de valores frente a ciertos hechos, bajo una definición de comunidad.

Como el lenguaje, desde la teoría de Searle (Tönnies, 2011; Lawson, 2012; Neely, 2012; Duarte, 2016), es el fundamento de lo social, se propone aquí que todo cambio social debe verse reflejado en las palabras y, de esta manera, sería posible estudiar el conflicto social desde la teoría de los actos de habla. Con esto se espera dar cuenta de las capacidades de la teoría del lenguaje como acción y mostrar cuáles serían sus virtudes explicativas para futuras investigaciones.

La teoría de los actos de habla y la ontología de la sociedad

En este apartado se verá de manera breve la teoría de los actos de habla y su relación con la ontología social que propone Searle a lo largo de su obra. Se intentará hilar un relato que se inicie en la idea del lenguaje como acción (Austin, 1962; Searle, 1980) y termine en la creación de las instituciones sociales. Específicamente, se espera destacar el rol de los actos declarativos al momento de realizar un hecho social que deriva en las instituciones que norman nuestra realidad. Además, para complementar este análisis se espera comparar la distinción entre institución y derecho, siguiendo la propuesta de Hart (1998) con el propósito de especificar de mejor manera nuestro objeto de estudio.

El objetivo principal, entonces, será armar una base teórica que nos permita acercarnos de manera ontológica al conflicto social.

De acuerdo con la teoría de los actos de habla, se puede decir que hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas (Searle, 1990, 1980; Seuren, 2009). Debido a esto, es posible considerar que el lenguaje, en tanto conducta, es una forma de hacer algo en el mundo. Esta idea clave fue la que llevó a Austin (1962) y a Searle (1980) a pensar que las palabras siempre comportan una intencionalidad con la cual el hablante busca realizar una acción. A esta propuesta se le denominó la teoría de los actos de habla, cuyo objetivo principal es captar aquellos elementos pragmáticos del lenguaje en relación con su semántica. Según Searle, “El acto o actos de habla realizados por el hablante al emitir una oración son, en general, una función del significado de la oración” (1980, p. 27) y dicha función es identificable según la intencionalidad que le subyace. En el ámbito de lo pragmático, el acto depende de elementos intencionales de los interlocutores. Mientras que en el aspecto semántico, el acto de habla necesita de un medio convencionalizado para la comunicación. Esto nos permite decir que la comunicación tiene como fundamento a los actos de habla.

Sobre hacer declaraciones con palabras

Entre todos los actos de habla que reconoce Searle, la declaración goza de un estatus particular (Searle, 1997, p. 50; 1999, p. 150) ya que su ejecución exitosa depende de una doble dirección intencional. Para entender esto a cabalidad podemos pensar en el clásico ejemplo de Austin (1962): «Los declaro marido y mujer». En este caso, la direccionalidad es doble ya que primero existe un ajuste del mundo hacia la palabra, es decir, que tal y tal persona se vuelvan marido y mujer, y, de manera posterior, del palabra hacia el mundo, ya que, al enunciar dicha oración, ahora es posible hablar de tal y tal persona como marido y mujer. Cabe señalar que los actos declarativos no son

exitosos solo en rigor del ejercicio lingüístico, sino que dependen de que el hablante y la situación sean los indicados al momento de la enunciación. En resumen, la finalidad de los actos declarativos podría entenderse como la instauración de una nueva realidad social (Searle, 1997, p. 54).

Bajo este marco, Searle (1997, p. 54) propone que los actos declarativos pueden constituir hechos institucionales. Para dar varios ejemplos, se puede pensar en cuando el dinero es declarado como dinero por una institución, la firma de contratos, la instauración o derogación de leyes, la caída de un gobernante o incluso un golpe de Estado. Cabe mencionar que los hechos institucionales se distinguen entre tipos y ejemplares, siendo los tipos las entidades de mayor orden que se instancian en ocasiones particular (Searle, 1997, p. 50); e.g. la universidad en relación con la clase universitaria o el poder judicial respecto a un juicio específico. Todos estos fenómenos se establecen de manera lingüística. Esto último se da por dos razones: la realidad social debe ser comunicada ante todos, por lo que incluso si un dictador quiere obtener el poder necesita declararlo de manera abierta y, segundo, porque de esta forma se puede verificar que la persona que enuncia sea la adecuada para generar el cambio social. Dicho de otra forma, los actos declarativos dependen de la fortuna del hablante: si yo no soy un agente autorizado por el Estado o la Iglesia no puedo declarar matrimonio, si no soy parte del parlamento no puedo instaurar leyes, si no poseo poder militar no puedo obtener el Estado, etc. Los actos declarativos, como se puede observar, son capaces de cambiar la realidad social, pero al mismo tiempo debe ser la realidad quien dé cabida a dicha posibilidad. De esto se puede deducir que la instauración de la realidad social necesita de una institución previa, la cual según Searle (1997, p. 75) es el lenguaje. Ahora bien, este último punto puede resultar problemático (Gilbert, 2014), pero para efecto de este estudio será considerado como un supuesto que sostiene el esquema de análisis que relaciona lenguaje y sociedad.

Para entender qué es lo que hace posible realizar un acto declarativo y obtener éxito al respecto, es necesario recurrir a la teoría ontológica

social que propone Searle (2010; 1997). Dentro de la realidad social encontramos dos tipos de reglas: las regulativas y las constitutivas. Las primeras son aquellas que regulan conductas preexistentes, por ejemplo, en el ámbito de las leyes de tráfico existen normas tales como «Conduce del lado derecho del camino» o «Detente frente a una luz roja». Estas reglas existen de manera posterior a la institución, ya que se ubican dentro de ella y podríamos definirlas a través de la fórmula «Haz X». Las reglas constitutivas, por su parte, no regulan conductas sino que crean su posibilidad a través de actos declarativos. Un buen ejemplo se da a través del ajedrez: la definición de un jaque mate es dejar al rey del oponente sin movimientos y sin esta definición no existe el jaque mate o, dicho de otra forma, la regla define su posibilidad (Searle, 2010, p. 18).

Las reglas constitutivas se caracterizan bajo la forma de «X cuenta como Y en el contexto C» y podría considerarse la estructura fundamental en la creación de instituciones. Esto se puede observar en el caso del dinero bajo la estructura «Este billete de cinco mil pesos cuenta como dinero en Chile». Las reglas constitutivas, al ser atribuidas por el acuerdo colectivo, crean las instituciones sociales. En resumen, para que un acto declarativo pueda funcionar es necesario que el sujeto obtenga la autorización para crear o reformar una institución social, o al menos tenga el poder necesario para imponer la institución. Este esquema nos lleva a la pregunta sobre cómo surge una institución social.

De la intencionalidad a la institución social

Siguiendo la teoría ontológica de Searle (2010, p. 29), los hechos institucionales son creados por declaraciones lingüísticas. Como se ha mencionado, el lenguaje prima sobre la realidad social. El argumento que sustenta esta idea se podría enunciar así: toda institución debe instaurarse bajo un acuerdo colectivo y para que dicho acuerdo pueda ser aceptado este debe ser declarado de manera explícita, por lo

tanto, solo una capacidad comunicativa como la del lenguaje puede llevar a cabo dicha declaración. La consecuencia fundamental de esta tesis es que el lenguaje obtiene el estatus de ser la institución de las instituciones.

Ahora bien, para entender cómo se constituye una institución social es necesario indagar sobre la intencionalidad. La trayectoria de este concepto es complicada y deriva inicialmente de Brentano (1973), y puede ser definida como la capacidad de la mente para dirigirse hacia objetos o estados de cosas del mundo, i.e. la creencia de que está lloviendo o los deseos de Juan por una taza de café. Según Searle (2010, p. 47), la intencionalidad es interna al igual que el significado de las palabras. Todo estado intencional puede ser consciente, aunque este no sea siempre el caso. La creencia de que Obama fue presidente de los Estados Unidos puede estar contenida en la mente, pero no por ello uno es consciente de dicho conocimiento en todo momento. Además, existe una estrecha relación con la acción (Searle, 2010, p. 57), ya que todo lo que intento hacer en el mundo conlleva, de algún modo, un estado intencional, sea consciente o inconsciente. De aquí que todo acto declarativo tenga por naturaleza traer al mundo un deseo de satisfacción intencional, como puede ser que tal y tal persona se vuelvan marido y mujer.

En relación con lo anterior, la intencionalidad individual tiene como límite aquellas acciones que se pueden realizar por uno mismo, mientras que la intencionalidad colectiva tiene como aspecto general acciones que van más allá de mis posibilidades causales. Un sujeto puede practicar solo sus habilidades en el fútbol, pero necesita de otras personas para poder jugar un partido. En palabras de Searle: “El comportamiento colectivo humano es una manifestación de la intencionalidad colectiva” (2010, p. 48). Durante una actividad colectiva es común que todos los individuos realicen tareas distintas para llevar a cabo un trabajo común. Sin embargo, una característica importante de la intencionalidad colectiva es que las conciencias individuales que se dirigen hacia un mismo objetivo pueden diferir en sus contenidos representacionales. Para que la intencionalidad

colectiva pueda funcionar no es necesario que todos los individuos conozcan los contenidos intencionales de los demás (Searle, 2010, p. 73), sino tan solo que compartan una misma meta y que tengan la intención de cumplirla; en un partido de fútbol, los jugadores no comparten toda la información en todo momento, sino solo la que es necesaria para ejecutar su estrategia. Una actividad colectiva, del tipo necesaria para generar un cambio social, no necesita más que un conjunto de pensamientos de individuos dirigidos hacia el cambio que se busca. La intencionalidad colectiva requiere de la cooperación entre individuos y no puede ser reducida a la intencionalidad individual. Este última se representa bajo la forma «yo intento X», mientras que la colectiva, «nosotros intentamos x».

Teniendo esto en cuenta, la intencionalidad colectiva formula reglas. Una institución colectiva es creada a través de reglas constitutivas y estas se establecen a través de una declaración cuyo soporte es el lenguaje. Se podría decir que las instituciones dependen de la expresión de la intencionalidad colectiva. De este modo, si se busca explicar el dinero como una institución es necesario establecer que en un contexto específico un tipo de papel cuidadosamente entintado cuenta como un billete.

En conclusión, Searle dice que “toda la estructura de la sociedad existente descansa en la intencionalidad colectiva” (2010, p. 163). En tanto dependiente del acuerdo colectivo, se exige que la institución social sea declarada para poder ser instanciada en la sociedad y se representa a través de las reglas con estatus constitutivo.

Regla, aceptación y reconocimiento, instituciones sociales y Derecho

Desde el punto de vista de la filosofía del Derecho, es interesante relacionar las reglas constitutivas de Searle y su carácter diferenciado de las reglas regulativas, con la teoría de Herbert Hart y su distinción entre reglas primarias y secundarias, ya que además de compartir el

uso de conceptos como “regla”, “reconocimiento” y “aceptación” de forma más o menos similar (Jiménez Cano R., p 690), esto nos permite establecer un vínculo con la teoría del Derecho positivo, mostrando el nexo entre el lenguaje, las instituciones sociales y el Derecho.

La distinción que hace Hart busca superar las limitaciones de la teoría de Austin que ve el Derecho como mandato del soberano. Las reglas primarias son las reglas que son contempladas en el modelo de Austin, mientras que las secundarias vendrían a explicar el fenómeno de las reglas que escapan a la voluntad del soberano. Esto sucede debido a que mientras las primarias refieren a acciones físicas, y las del segundo tipo además a la modificación del campo normativo (Hart, 1998, p. 101).

Desde la distinción entre el punto de vista externo e interno a una persona que sigue una regla (1998, pp. 110-111), Hart afirma que desde el punto de vista externo se puede ver que la persona sigue la regla por mor del miedo al castigo y el cálculo de la probabilidad de este, pero desde su punto de vista interno, parece ser que el sujeto no solo reconoce las consecuencias negativas que sobrevendrán al quebrar una regla, sino que además entiende que el castigo es administrado por la falta, es decir, reconoce la obligación de la norma y el deber de seguirla. Entonces, el acato de la norma no puede explicarse aludiendo exclusivamente a la posibilidad del castigo, ya que los sujetos interiorizan la obligación de la norma a tal punto que el reconocimiento de la norma es motivo para seguirla y una justificación de la sanción al incumplirla (Hart, 1998, pp. 102-113). De esta manera, Hart muestra que el Derecho no puede explicarse como el mero compendio de reglas coercitivas, a las cuales llama primarias, sino que es necesario tomar en cuenta la existencia de unas reglas secundarias que existen de forma dependiente de las primarias.

Las reglas secundarias para Hart pueden ser de tres tipos que buscan superar tres problemas específicos de los sistemas normados exclusivamente por reglas primarias (1998, pp. 113-123). Las *reglas de reconocimiento* estipulan las características que debe tener una regla

para reconocerse como tal, las de *cambio* determinan las condiciones en que se pueden crear o modificar las reglas existentes y las de *adjudicación* delimitan la autoridad que tiene uno o tal sujeto para hacer cumplir las reglas.

Así, mientras podemos relacionar las reglas primarias de Hart con las reglas regulativas de Searle, dado que imponen direcciones para la acción, los tres tipos de reglas secundarias muestran distintos elementos que están presentes en la forma que tiene Searle de describir las reglas constitutivas, toda vez que estas expresan qué características debe tener una norma para ser reconocida como tal, cuáles son las condiciones para su formulación y cambio, y qué personas están facultados para hacerlas cumplir, o sea, toda vez que “prevén actos que conducen no simplemente a movimiento y cambio físico, sino a la creación o modificación de deberes u obligaciones” (Hart, 1998, p. 101).

Los conceptos ya mencionados que pueden obtener un rendimiento mayor respecto a esta comparación serían los de regla, reconocimiento y aceptación. Para ambos autores la regla es un motivo del agente de actuar según los poderes deónticos que la sociedad le permite. En contraste, atendiendo a reglas secundarias y constitutivas, hay una distinción entre Hart y Searle: para el primero, la regla se ve constituida por el comportamiento colectivo, mientras que para Searle estas son una expresión de un estado intencional colectivo (Jiménez, 2008).

Por otro lado, el concepto de *reconocimiento* en Searle va estrechamente relacionado al de *aceptación*. Este autor señala que las normas e instituciones pueden ser aceptadas sin ser aprobadas. Para Searle, la aceptación de una institución consiste en el reconocimiento de su validez en un contexto social determinado y esta validez se demuestra en la aplicación de la regla o la participación de la institución en cuestión. Para Hart, la aceptación viene dada por el reconocimiento de un comportamiento social como móvil para la acción individual. Lo común entre estos autores es que la aceptación de una regla o institución social no supone aprobarlas y que esta aceptación depende del reconocimiento de una conducta determinada que en un caso

valida a una institución, según Searle, y en el otro es tomada como guía para la acción individual, siendo su interiorización la muestra de la aceptación, según Hart.

El nexo entre Searle y Hart provee una relación entre la ontología social y el Derecho positivo desde la cual es posible pensar al Derecho mismo y la implementación, cambio y adjudicación de poderes de sus reglas como una institución social. Desde esta perspectiva es posible problematizar los conceptos de regla, aceptación y reconocimiento desde el conflicto social.

El conflicto social

Una vez entendido que la institución social es un hecho que depende del acuerdo colectivo y que se expresa mediante reglas constitutivas, hay que analizar un último punto en la teoría ontológica de Searle: las *funciones de estatus*. Luego de ver a qué corresponden y su rol en la teoría, se planteará un problema al respecto y se verán las conclusiones que se pueden extraer de la resolución de este problema. La más importante de ellas es entender que el conflicto social es posible de ser explicado a un nivel ontológico. Para ello será importante entender que las funciones de estatus se relacionan siempre con una red de hechos y valores (Searle, 1997, p. 141; 2010, p. 39). De esta forma, el conflicto social, o institucional para ser más claros, podría ser leído como una lucha por institucionalizar una interpretación de la realidad social.

La atribución de las funciones de estatus

Como se pudo observar, la creación de un hecho institucional consiste en una declaración colectiva de la siguiente estructura «X cuenta como Y en C». De este modo, las instituciones son independientes del hecho bruto con que se decida instanciarlas y su existencia está

estrechamente ligada a un acuerdo colectivo. Para entender con mayor detalle este punto es necesario analizar el concepto de *función* y por qué, para Searle (2010, p. 69; 1997, p. 33), esta solo existe bajo la atribución de uno o varios individuos.

La función, en términos generales, corresponde al propósito impuesto hacia un objeto de manera tal que se nos permite realizar una valoración teleológica según sea el desempeño del mismo objeto. En palabras de Searle: “Típicamente, un objeto tendrá una función impuesta en él cuando el objeto sea utilizado para cierto propósito” (2010, p. 90). Dicho con un ejemplo, un martillo obtiene su función cuando es usado para poner clavos en la pared, y resulta eficiente cuando es pesado y cómodo a la vez. La función de martillar no existe en virtud de su estructura física, pero esto no implica que su composición material no sea importante.

Las funciones se dividen principalmente en dos tipos (Searle, 1997, p. 38): las agentivas, que consisten en la simple asignación de funciones a cosas del mundo, como pueden ser los desatornilladores o las piezas de ajedrez; y las no agentivas que son descubiertas en la naturaleza, aun sin dejar de ser imposiciones en virtud de una explicación científica. El ejemplo más claro de las funciones no agentivas es cuando decimos que la función del corazón es bombear sangre.

Dentro de la función agentiva podemos encontrar un tipo especial: *la función de estatus*. Si bien es cierto que yo como individuo puedo atribuir funciones a un objeto en virtud de mi capacidad intencional, como puede ser usar la punta de un cuchillo como destornillador, también existen aquellas que necesitan de un acuerdo colectivo, estas son las funciones de estatus y resultan necesarias para entender las instituciones sociales. Estas funciones brindan derechos, obligaciones, poderes, habilitaciones y otros fenómenos denominados como poderes deónticos (Searle, 2010, p. 27), los cuales regulan las relaciones entre la gente.

Una forma de observar lo anterior se da en el estatus de ciudadano que comparten todas las personas de un país, en donde la

función atribuida otorga ciertos deberes que norman la conducta del individuo. Aquí cabe señalar que las funciones pueden ser iteradas, es decir, un ciudadano puede también convertirse en alcalde o un martillo ser usado como arma. Esto le otorgaría a la propuesta una forma de explicar el cambio social como una característica de las instituciones sociales.

La imposición de las funciones de estatus

Considerando todo lo anterior, es posible preguntarse si dado un comportamiento particular de un conjunto de agentes, es posible encajar dos o más sistemas de reglas constitutivas con efectos prácticos indiferenciables. Dicho de otra forma, ¿cómo podría determinarse el sistema de reglas real de forma inequívoca? O, más precisamente, ¿qué ocurre si dos grupos diferentes asignan funciones de estatus diferentes a los mismos hechos brutos, pero con consecuencias prácticas difíciles de diferenciar? ¿Son la misma o diferentes funciones? ¿Una formulación es más elemental que la otra?

Tomando el caso de dos grupos rivales, en el cual, tras un enfrentamiento, un grupo A somete a un grupo B y le asigna como nuevo líder a un miembro del mismo grupo B, pero que es fiel al grupo A. El nuevo líder, llamado Juan desde ahora, es visto por el grupo A como líder legítimo del grupo B, mientras que por el grupo B es visto como un usurpador y marioneta política del grupo A, pero como se encuentran dominados, su actuar es prácticamente el mismo si se tratara de un líder legítimo, este tiene las mismas atribuciones y es obedecido.

La función de estatus M representa la imposición del grupo A al B: Juan (X) cuenta como líder (Y) para el grupo B (C).

Esta función, sin embargo, puede ser iterada en dos funciones mutuamente excluyentes según la valoración que den ambos grupos a la legitimidad de la autoridad de Juan, dando paso a otras dos funciones, siendo:

La valoración de A representada en la **función N**: Juan (X) cuenta como líder legítimo (Y1) para el grupo B (C).

y la valoración de B representada en la **función O**: Juan (X) cuenta como líder ilegítimo (Y2) para el grupo B (C).

El problema que entraña el caso es el de la valoración que da cada grupo a la función M y produce que esta termine derivando en N u O según el caso. Así, Juan es un líder legítimo de B, según A (Y1) y Juan es un líder ilegítimo de B, según B (Y2); dando paso de M a N en el primer caso y de M a O en el segundo.

Alguien podría pensar que no es correcto mantener la misma simbolización para el elemento C en funciones de estatus mantenidas por distintos grupos. Pero en el caso planteado, el grupo A pretende que la función N, en tanto que interpretación de M, sea aceptada por el grupo B. Entonces, A pretende que la función N cuente para B.

Estas consideraciones representan una explicación posible para el caso en que dos grupos distintos tengan distintas representaciones de una realidad social común y muestra cómo de una función de estatus M, que otorga poderes deónticos a un elemento, se pueden iterar, según las propias valoraciones que estos grupos intentan sostener, otras dos funciones, N y O, que chocan directamente. A impone M, pero desde su interpretación N y B actúa como si aceptara M desde su interpretación O, pero dado que según Searle el uso de una función de estatus supone su aceptación, es imposible determinar si B acepta a Juan como líder legítimo (N) o ilegítimo (O).

Searle dice que para cualquier rasgo F relativo al observador, parecer F tiene primacía lógica frente a ser F, ya que al parecer ser F es una condición necesaria de ser F (1997, p. 32), pero esto no permite definir cuál de las funciones (N u O) es la válida, porque el comportamiento de los agentes es hasta cierto punto indistinguible para el observador externo.

Si se reclama que el grupo B actúa como si aceptara N, pero está indudablemente aceptando O en tanto que a espaldas de Juan lo

llaman usurpador y no le guardan un real respeto, se puede contestar que ocurre algo parecido con el dinero y algunas personas que no ven en la posesión material un derecho legítimo, aludiendo a que toda posesión es un robo, pero de igual manera necesitan dinero para subsistir. Hay que recordar que para el reconocimiento de una regla constitutiva no es necesario aprobar la institución en cuestión, basta con actuar bajo las reglas de esta para dar muestra de su validez. El uso genera las condiciones de validez en tanto que es muestra de aceptación, por lo que los agentes que dan muestra de adscribir a determinada institución mediante su uso no caen en contradicción en el caso de no aprobar las condiciones de la institución.

Dado lo anterior hay tres posibilidades: la función de estatus correcta es N; es O; o ambas lo son. El tercer caso implica que tanto N como O son iteraciones válidas de M: Juan (X) cuenta como líder (Y) para el grupo B, pero reconocido por A y B de distinta manera. De ser esta la respuesta habría dos intencionalidades colectivas bien definidas guiadas a su vez por dos trasfondos diferentes. La motivación de no ser aniquilados lleva a B a aceptar a Juan como líder (M) pero ilegítimo (O); la motivación del grupo A de que el grupo B acepte a Juan como líder (M) hace que los obliguen a dar muestras de aceptarlo como si tuviera respaldo legal (N) con independencia de que en realidad lo acepten pensando que su gobierno es ilegítimo (O). Pero esta opción solo sería válida desde el punto de vista de un observador externo, mientras que, desde el punto de vista interno de los agentes, N y O son mutuamente excluyentes. Desde esta perspectiva, la tercera solución quedaría descartada si se acepta que N y O son válidas al mismo tiempo. Sin embargo, es posible rescatar una formulación de la tercera opción si se acepta que M puede iterarse en otras dos funciones que expresan las valoraciones propias de distintas comunidades en conflicto que buscan imponer la suya propia a otras comunidades.

Finalmente, es la postura de Searle (1992) de rechazo ante el conductismo, objetando que las personas actúen como lo hacen sin una explicación intencional de fondo, la que explica este caso.

La intencionalidad colectiva de B no se direcciona con base en un cálculo de costo-beneficio y otras variables desde una pura racionalidad, claramente su actuar viene condicionado por creencias, deseos, preconcepciones, etc. que hacen válida la asignación de estatus de líder ilegítimo, cosa que es igual con A y valida su asignación del estatus de líder legítimo del grupo B a Juan.

No se postula con esto un relativismo de las funciones de estatus. Parece ser que la aceptación de una función de estatus sí puede ser impuesta por la fuerza. Realmente se puede hacer que B acepte N, también puede pasar que B simule aceptar N mientras acepta O, el problema es que no podemos saber a ciencia cierta cuál es el caso mientras no se excluyan las otras posibilidades. Por ejemplo, mediante la fuerza se puede aniquilar a los opositores que defiendan una función determinada. Otra opción es que mediante el hábito un grupo sometido termine aceptando la función de estatus impuesta. Si esto es así, las funciones de estatus pueden ser aceptadas por el hábito y la fuerza, con independencia de si son inicialmente reconocidas o no como legítimas.

Si consideramos que son las funciones de estatus las que otorgan poder a un sujeto adecuado, se podría decir que los actos declarativos dependen de alguna forma de que la persona enunciadora obtenga el poder necesario. Como las funciones de estatus pueden ser aceptadas o impuestas por un colectivo, entonces el fin de un sujeto cuyo acto declarativo no es exitoso, sería conseguir la aceptación de las personas, ya sea a través de la fuerza o el legítimo reconocimiento. De esta forma, se podría definir el fin de un dictador como el intento de validar el enunciado «X es declarado el gobernante de este país» a través de la imposición de un hábito en la sociedad. Pero esto también podría darse en otros casos, por ejemplo, cuando se enuncia «Los declaro marido y mujer», la comunidad LGTB es claramente excluida, por lo que el fin de dicha comunidad es lograr que dicho enunciado sea válido para ellos. Los cambios sociales se establecen a través de actos declarativos, y en cuanto a los conflictos sociales, esto también se

mantiene. Cuando se logra un cambio institucional, es porque un acto declarativo ha obtenido fuerza institucional.

Una caracterización ontológica de la comunidad

Como se puede observar, la teoría de Searle no es suficiente para explicar el conflicto social debido a que su noción de atribución de funciones resulta ineficaz al reconocer casos como el anteriormente descrito y formalizado. Recapitulando, es posible plantear que existen situaciones en donde dos grupos buscan que una función de estatus se vuelva una imposición institucional para todos, por ejemplo, aquellos que buscan el fin del modelo capitalista o que tal persona se vuelva presidente. A este tipo de fenómenos cabe denominarlos conflictos sociales. Siguiendo esta lógica existe un caso aún más problemático para la teoría. Si dos grupos de individuos con visiones opuestas del mundo actúan de manera similar, existe una diferencia en la intencionalidad colectiva que intenta imponer dicha interpretación. La teoría de Searle, como se expuso anteriormente, no sería capaz de explicar esta diferencia.

Considerando todo esto, se propone una solución del tipo *ad hoc* para la teoría ontológica de Searle cuyo fundamento principal será entender a la comunidad como una institución social. Para ello se propondrá una definición de comunidad que nos permita captar aspectos del cambio social y nos otorgue una ventana para explorar el conflicto desde el lenguaje.

Para defender lo anterior existen dos argumentos fundamentales. El primero de ellos es que, si bien podría explicarse el dinamismo de la sociedad como la simple actitud natural de una intencionalidad colectiva generalizada, esto sería sumamente complicado. Explicar la revolución bolchevique sin acudir a conceptos colectivos como el de comunidad, implicaría investigar los intereses propios de todos los individuos que participaron. Esto sería así porque, al fin y al cabo, una sociedad no es más que una gran actividad de intencionalidad

colectiva compuesta por instituciones iteradas unas sobre otras, siguiendo el principio del individualismo metodológico. El segundo argumento será que las comunidades existirían como instituciones sociales y como tal merecen ser estudiadas como fuerzas del cambio social. Ambas formas son una lectura sobre el mismo hecho, pero la utilización de este concepto nos podría ayudar a entender casos como, por ejemplo, el caso de estudio presentando y formalizado anteriormente.

Sobre la comunidad como institución social

El concepto de comunidad ha sido objeto de amplio debate en la teoría social moderna y contemporánea. Aunque este artículo no pretenda ser una propuesta sobre el concepto de comunidad frente a las ciencias sociales, sino solo desde la teoría ontológica de Searle, es necesaria una breve explicación teórica. Sobre esto cabe señalar, como lo hace Duarte (2016), que la comunidad no tuvo gran importancia hasta la llegada de la modernidad y no encontró un análisis detallado hasta la aparición de Durkheim (1997). Este importante sociólogo propuso el concepto para lograr un análisis adecuado de las relaciones sociales. La comunidad para Durkheim es un conjunto de propiedades de variables humanas definidas por relaciones morales entre individuos. Esto quiere decir que las personas están constantemente estableciendo campos normativos de acción, de manera que pueden constituirse grupos, y estos definen su inclusión y exclusión a través de ciertos deberes. Esta definición se denominó *noción relacional de comunidad*.

En contraposición a Durkheim surge la noción que Tönnies (2011) denomina descriptiva. Esta propone que la comunidad se define como un conjunto de individuos que satisfacen una descripción caracterizadora. Esta definición de carácter operacional alude a la mera forma de referirse a un conjunto de personas según las propiedades que posean en contraposición a las que no. Por ejemplo, podríamos definir a la comunidad política simplemente como aquel grupo que posee cargos

públicos y políticos dentro de un Estado. O llevando al extremo el carácter operacional de la definición, se podría incluso decir que existe una comunidad de personas que beben café como aquella que se constituye de personas que de hecho beben café. Debe señalarse que estas concepciones no son excluyentes como bien argumenta Neely (2012), sino que nacen como herramientas explicativas dentro de las diversas teorías sociales. Considerando a ambas definiciones como propiedades que una teoría social debe explicar, se procederá a describirlas dentro de la teoría ontológica social.

Algo que intuitivamente se puede decir sobre las comunidades es que se diferencian de los grupos que participan en actividades de intencionalidad colectiva por su identificación persistente más allá de cualquier actividad que las pueda unir. De esta forma, no es estrictamente necesario que una comunidad obligue a sus participantes a realizar actividades en conjunto, sino solo que se identifiquen como tal. Dicho desde una perspectiva ontológica, la potencialidad en conjunto con la identificación mutua parecieran ser elementos suficientes. Por ejemplo, podríamos imaginar un caso en donde la comunidad política de gente de izquierda no posea una fuerza causal, no genere lazos más allá del reconocimiento de las ideas, ni tampoco se organice de manera periódica. Sin embargo, esta comunidad de izquierda se reconoce a través de su interpretación del mundo, pero además el individuo se autoproclama como perteneciente a dicha comunidad. En otras palabras, pareciera ser que la identificación social es un acto declarativo.

Siguiendo con esta posible caracterización, lo que une a la comunidad es una cierta visión del mundo, representada a través de funciones agentivas, intencionalidad y participación en instituciones sociales. Para ilustrar estas ideas podemos ver el caso de la palabra «Queer», *raro* o *extraño* en español, acuñada en los años 80' y 90' en los Estados Unidos para burlarse de la comunidad LGTB+. Explicado desde la teoría de Searle, la atribución de función a dichas palabras contendría la finalidad de burla. Sin embargo, la propia comunidad LGTB+ se apropió de su significado y, gracias a un ejercicio de cambio y conflicto

social, es usada para referirse a miembros de la comunidad. Es decir, un grupo con valores e interpretaciones similares que constituía una comunidad fue capaz de imponer una función de estatus. Lo que podríamos deducir de este ejemplo es que la idea de conflicto social ya presupone la de comunidad.

Si volvemos a la idea de comunidad descriptiva, podemos ver que no existen procesos autodeclarativos. Al unir de manera explicativa a un conjunto de personas a través de una mera descripción semántica vemos que la interpretación del mundo compartida no es capaz de generar los lazos para que un grupo de personas genere un cambio social. Es decir, para tener una comunidad del tipo que nos permitiría explicar el conflicto social, la visión compartida del mundo es un hecho necesario, pero no suficiente. De manera que tenemos que agregar la definición de comunidad relacional para entender cómo es que una sociedad cambia constantemente las funciones que atribuye al mundo, a la naturaleza de sus instituciones sociales y a su propia identificación. Para ello debemos aludir a la capacidad de autodeclaración de la comunidad, es decir, que el conjunto de personas con tendencia de izquierda se declare como pertenecientes a dicho grupo. La comunidad relacional, a la cual vamos a especificar como una institución, es aquella que se constituye de personas que comparten una interpretación de la realidad y se autodeclaran mutuamente como pertenecientes a dicha interpretación. Esta última tendría como consecuencia que la comunidad es una atribución de una cierta función de estatus y, por lo tanto, contiene todas aquellas características de una institución social (Searle, 1997, p. 61-62; 2010, p. 95).

Con tal de entender la naturaleza de la comunidad, vale la pena señalar un ejemplo clásico de Searle sobre la intencionalidad colectiva (2010, p. 76). Este nos propone dos casos similares: en el primero, estudiantes de economía de la escuela de Harvard, y fieles seguidores de la teoría de la mano invisible, se gradúan y deciden salir al mundo con el fin de volverse lo más ricos posibles; en el segundo caso, otros estudiantes de economía de Harvard se gradúan y salen al mundo a buscar trabajo, pero no sin antes realizar un pacto en

donde cada uno intentará hacerse lo más rico posible, aunque con fines altruistas. En el primer caso, nos dice Searle, no existe intencionalidad colectiva; en el segundo si, a pesar de que ambos dan por consecuencia el mismo tipo de conducta. La razón de esto es que en el primer caso no existe una declaración de mutuo acuerdo, porque la intencionalidad de los estudiantes de economía no resulta colectiva. Tenemos, entonces, una comunidad descriptiva, pues solo comparten una visión valórica, mientras que en el segundo caso lo que existe es una comunidad relacional, ya que además de la visión valórica se autodenominan con un propósito, es decir, se atribuyen una función de estatus.

Una comunidad pareciera cumplir con todas las características necesarias para ser considerada una institución social. Primero que todo, cabe decir que las funciones de estatus que mantienen a las instituciones son “creadas por la intencionalidad colectiva y funcionan al conllevar poderes deónticos” (Searle, 2010, p. 27). Estos poderes deónticos se definen como un deber en un sentido general y brindan derechos, obligaciones, poderes y habilitaciones cuyo fin es regular las relaciones entre la gente. Ser ciudadano de Chile otorga la posibilidad de votar, tener una licencia de conducir permite transitar por las calles en auto, y pertenecer a una comunidad obliga a actuar de cierta forma con tal de no ser juzgado. Si una persona que se considera de izquierda comienza a actuar como alguien de derecha, es recriminada. Si alguien perteneciese a un círculo feminista y empezará a actuar y hablar de manera machista, tendría sentido que alguien viniera y le dijera que simplemente no es feminista. La pertenencia a la comunidad se basa en una visión de mundo y su identificación entendida como un acto declarativo. Lo que se puede desprender de este análisis es que la comunidad establece normas en tanto empieza a ser reconocida como institución, es decir, en cuanto un grupo de personas va más allá de compartir valores y empieza a autodenominarse.

Otro punto interesante que Searle (1997) señala sobre las instituciones es que estas pueden o no estar codificadas. Tal es el caso

de la amistad que de alguna forma contiene deberes, expectativas y diversas normas que regulan la relación entre los participantes. La mayor diferencia entre la amistad y una institución como el dinero, es que las reglas asociadas no se encuentran codificadas de manera explícita, sin embargo, y este es el aspecto importante, podrían estarlo. Un punto interesante de señalar acá es que pareciera ser que, entre más codificadas, más necesitan estar asociadas a una institución mayor, puesto que al intentar explicitar en mayor medida sus reglas, más se acercan al marco de lo legal. En resumen, las comunidades regulan a través de poderes deónticos las relaciones entre individuos, y se definen como una autodeclaración de un grupo de personas con una visión interpretativa común del mundo.

El concepto de comunidad dentro de la teoría ontológica de Searle

Como ya se había señalado, la intencionalidad colectiva depende de la intencionalidad individual. La explicación de la realidad social debe poder determinarse dentro de un esquema mental individual, es decir, que todo aspecto social debe ser explicado a través del aspecto mental del ser humano. A continuación se argumentará que el concepto de comunidad recién descrito no entra en contradicción con estos supuestos. De esta forma, es posible establecer un esquema teórico general que incluya la teoría de los actos de habla, capaz de analizar el conflicto social desde un aspecto lingüístico.

El primer argumento es que si consideramos la base de Searle del individualismo metodológico y que toda explicación social debe ser reducida en última instancia a las capacidades intencionales de los individuos, explicar grandes movimientos sociales no sería viable. Para entender mejor este punto, tengamos por caso de intencionalidad colectiva un partido de fútbol. En este caso existen once jugadores por cada lado y normas bien codificadas. La explicación sobre el comportamiento del partido puede darse a través de los intereses individuales

de las personas en relación con un objetivo común: ganar el partido. Esto sería posible llevando a cabo una explicación sobre cada jugador, su comportamiento con el resto y los actos efectivamente realizados. Sin embargo, si intentáramos llevar este tipo de análisis para explicar la Segunda Guerra Mundial tendríamos que considerar a cada agente que participó en ella, lo cual es simplemente imposible. Por lo mismo, lo que debería realizarse, y de hecho se realiza, es asumir explicaciones que tomen a las comunidades de individuos como un conjunto intencional. El concepto de comunidad, en tanto institución o no, viene a servir como un modo de segmentar la intencionalidad colectiva generalizada. Esto permite entender cómo ciertos grupos actúan en contra de otros e intentan constantemente instaurar sus propios intereses. De esta forma, el concepto de comunidad tendría el valor explicativo de simplificar el análisis de los cambios institucionales.

El segundo argumento consiste en identificar si acaso la comunidad presenta reglas y poderes deónticos de manera interna, tal y como lo hacen las instituciones sociales. Estos poderes son capaces de regular las prácticas sociales y determinar el modo en que interactúan las personas de una sociedad. Si analizamos el comportamiento de las comunidades en su sentido relacional podemos observar que la pertenencia está reglada por este tipo de deberes. Por ejemplo, si dentro de la comunidad LGTB+ un individuo empieza a mostrar conductas misóginas es normal que sea expulsado a través de proclamas públicas. Esto mismo se da en básicamente cualquier comunidad autodeclarada: si un miembro de un partido político empieza a dar opiniones contrarias no es raro que dicha persona termine en un partido distinto o sea sancionado de algún modo. Asimismo, las comunidades también son capaces de posibilitar ciertas conductas a través de normas, como el permiso para asistir reuniones, determinar directivas o emitir documentos. Incluso en aquellos casos donde las reglas no son tan explícitas, siguiendo el ejemplo de Searle sobre la amistad como institución social, es claro que el ser amigo de alguien también conlleva ciertas responsabilidades como el poder hablar temas específicos, saludos de cumpleaños, invitaciones a fiestas, etc. De esta

forma es posible deducir que las comunidades son instituciones en tanto cumplen fácilmente con los requisitos impuestos por la teoría.

Es importante considerar que la regulación de la conducta de los individuos que surge internamente en las instituciones podría verse como el origen de los cambios institucionales. El hábito es capaz de generar cambios, tanto de manera explícita como implícita. Por lo tanto, aun cuando la intencionalidad colectiva deriva de las mentes individuales, el concepto de comunidad cumple dos roles explicativos: hacer justicia a su estatus de institucional dentro de una sociedad, en donde existen reglas y prácticas; y facilitar la explicación social al sintetizar la colectividad de la intencionalidad colectiva.

Pragmática del conflicto social

La definición de las instituciones sociales como producto del acuerdo colectivo mediante asignaciones de estatus expresadas en el lenguaje es acertada en tanto provee una forma de pensar los fenómenos sociales. Si consideramos que existen casos problemáticos en donde dos o más grupos sociales asignan funciones de estatus diferentes a los mismos hechos brutos, a la teoría ontológica de Searle se le presenta una problemática que debe resolver. Un avance hacia la solución sería reconocer que estas funciones de estatus dependen de una más fundamental que calce con distintas interpretaciones de la fórmula que les da estructura. Tomando el caso de los grupos sociales A y B, la función N y O son antagónicas, y de ser una la fundamental la otra queda descartada. La posibilidad de una función M, serviría como un lugar común entre N y O que explica el que, aun asignando diferentes estatus al mismo sujeto, Juan, ambas funciones provean los mismos poderes deónticos al sujeto. La aceptación de una u otra función se decide en el cómo una comunidad se estructura con base en su intencionalidad colectiva.

En estos términos, el concepto de comunidad resulta una solución necesaria para poder captar el conflicto social. Es decir, al

entender a la comunidad como una institución cuyos integrantes comparten valores frente a una red de hechos, y al conflicto como una disputa entre comunidades, la teoría se vuelve capaz de captar qué es exactamente lo que está en disputa. En el caso del ejemplo anterior, determinar si Juan es o no un gobernante legítimo. Sin este aparataje conceptual, la teoría solo es capaz de ver que Juan es o no un gobernante, con independencia de las intencionalidades no instanciadas de la sociedad. Esta aproximación no solo tiene utilidad en estos casos, sino que sirve como forma de esclarecer casos donde las consecuencias no sean evidentes, y además nos provee un nexo más estrecho con la teoría de los actos de habla. En el caso anterior, la disputa podría representarse como una lucha porque la construcción lingüística del tipo «Juan es un gobernante legítimo» constituye un acto declarativo exitoso.

Una consecuencia ya señalada de esta aproximación es que todo cambio social debe pasar por una representación lingüística. Todo conflicto puede ser entendido como una disputa entre actos de habla declarativos. Un ejemplo claro de esto es el ya señalado entre la comunidad LGTB y la aprobación del matrimonio igualitario. En el caso de Chile, antes del año 2021 la oración: «Los declaro marido y mujer» realizada por un agente del Estado, solo tenía en su extensión personas heterosexuales de los géneros femenino y masculino. Luego del año 2021, dicha oración logró incluir a personas de diversas orientaciones sexuales, incluyendo aquellas que son del mismo género. Con esta propuesta no se establece que el conflicto social pueda ser equivalente a una disputa por las oraciones declarativas, sino que estas nos permiten captar ciertos elementos de la realidad para entender el conflicto. Esto se puede extender fácilmente hacia otros casos de distinto rango, como el establecimiento de la RAE y sus declaraciones de que tal y tal palabra ahora se escriba correctamente de tal y tal forma, o de manera más severa que un presidente sea legítimo o no. De esta forma, todo conflicto social puede ser estudiado teniendo como base la ontología social de Searle y los actos de habla. Esta sería la base para futuras investigaciones que hagan uso de herramientas

conceptuales filosóficas hacia una aproximación ontológica e histórica sobre la realidad social.

Considerando lo anterior, todo conflicto social tiende hacia el establecimiento de ciertos actos declarativos. Cuando una comunidad A se enfrenta a una comunidad B por una cierta perspectiva de la realidad, lo que busca es la legitimación de un acto declarativo. Con esto no se quiere decir que esta sea la intención genuina de los participantes del conflicto, pero sí que, de alguna forma, esta solo logra materializarse cuando es comunicada, y esto se hace con palabras. Por esto se propone que todo conflicto social podría ser analizado desde la perspectiva de la teoría de los actos de habla, identificando la intencionalidad de las comunidades en conflicto a través de enunciados lingüísticos. De esta forma, todas las acciones intencionadas que caigan bajo el marco del conflicto social cobrarían un sentido de direccionalidad hacia la institucionalización. Quizás este sea el punto más conflictivo, pero dada la definición de institución dentro de la ontología social de Searle, es claro que una institución es más amplia de lo que el sentido común de la palabra denota. La institucionalización de una perspectiva de la realidad es la última etapa de cualquier conflicto, ya que sería indicador de aceptación, aunque no de reconocimiento, de un proceso de cambio. Como la dinámica de la sociedad es compleja y contiene muchas capas difíciles de explicar, la teoría de los actos de habla más que especificar de manera detallada todos los motivos de un conflicto, nos daría un marco amplio pero bien delimitado bajo el cual entender la compleja red de las relaciones sociales.

Conclusiones

Luego de haber examinado la teoría de los actos de habla, el modo en que Searle explica el surgimiento de los hechos institucionales y la relación entre lenguaje, sociedad y Derecho, quedó al descubierto una incapacidad de la teoría de Searle para determinar la forma en que se estructuran las reglas constitutivas de la sociedad tomando

en cuenta las distintas atribuciones de valor que pueden dar los distintos agentes de la sociedad. Esta dificultad hace difícil determinar qué funciones de estatus son las correctas en contextos donde hay más de una que son excluyentes entre sí y su identificación desde la pragmática de los agentes es imposible.

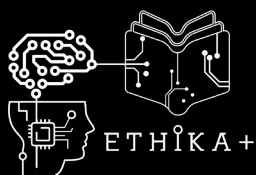
Se propuso como solución que el conflicto social puede ser entendido desde la teoría ontológica de Searle como una lucha por el reconocimiento de las funciones de estatus. Esto abre camino para entender el conflicto desde un punto de vista ontológico pero que a la vez se haga cargo del aspecto dinámico y cambiante de la sociedad, es decir, puede ser entendido de manera histórica. Esta definición de conflicto social puede verse a un nivel de explicación más general y entenderse como una disputa entre comunidades que buscan imponer una función de estatus sobre la realidad. Esto parte de la distinción entre comunidades descriptivas, y comunidades relacionales o institucionales. Una vez establecido este marco, las comunidades deben hacer explícito su intento de realizar un cambio social y esto se ve reflejado en dos aspectos: la red de valores y hechos que las une, y la intencionalidad colectiva. Cuando una comunidad intenta realizar un cambio social, ella misma debe reconocerse como institución y esto la lleva a establecer su cambio de manera explícita. Derivado de lo anterior, estos cambios pueden entenderse como representaciones lingüísticas, más específicamente, como actos declarativos que representan la intencionalidad que subyace a todo cambio institucional.

Referencias

- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford University Press.
- Brentano, F. (1973). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge and Kegan Paul.
- Duarte, C. (2016). ¿Qué es eso a lo que llamamos comunidad? La noción de comunidad en el pensamiento social clásico. *Cuadernos de Trabajo Social*, (15), 22-46.
- Gilbert, M. (2007). Searle and Collective Intentions. En S.L Tsohatzidis (Ed.). *Intentional Acts and Institutional Facts* (pp. 31-48). Springer. DOI: [10.1007/978-1-4020-6104-2_1](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6104-2_1)
- González, R. (2018). On the context and presuppositions of Searle's philosophy of society. *Cinta de Moebio*, (62), 231-245. DOI: [10.4067/S0717-554X2018000200231](https://doi.org/10.4067/S0717-554X2018000200231)
- Hart, H. L. A. (1998). *El concepto de Derecho*. Abeledo-Perrot.
- Jiménez, R. (2008). El derecho como institución social: Searle y Hart. *Entre la ética, la política y el derecho: estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba, tomo II: Teoría y Metodología del Derecho*, 683-701.
- Neely, E. (2012). Two Concepts of Community. *Social Philosophy Today*, (28), pp. 1-10.
- Senft, G. (2014). *Understanding Pragmatics*. Routledge.
- Searle, J. (2010). *Creando el mundo social: La estructura de la civilización humana*. Paidós.
- Searle, J. (1999). *Mind, Language, and society*. Basic Books.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós.
- Searle, J. (1992) *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press.
- Searle, J. (1990). Collective intentions and actions. En P. Cohen, J. Morgan, and M.E. Pollack (Ed.). *Intentions in Communication* (pp. 90-105). MIT Press.

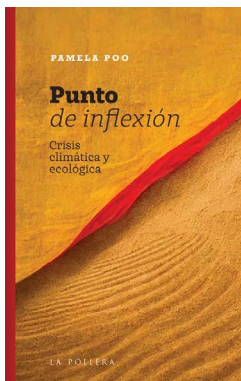
- Searle, J. (1984). *Minds, Brains and Science*. Harvard University Press: Cambridge.
- Searle, J. (1986). *Expression and Meaning: studies in the theory of speech acts*. Cambridge University Press.
- Searle, J. (1980). *Actos de Habla: Ensayo de filosofía del lenguaje*. Cátedra.
- Seuren, P. (2009). *Language and Cognition: language from within volume I*. Oxford University Press.
- Lawson, T. (2012). *Ontology and the study of social reality: emergence, organization, community, power, social relations, corporations, artefacts and money*. Cambridge Journal of Economics, 36(2), 345-385.
- Tönnies, F. (2011). *Comunidad y Asociación: El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Biblioteca nueva.

Reseñas



***Punto de inflexión: crisis climática y ecológica* de Pamela Poo**

Sofía Constanza Fernández San Miguel¹
Licenciada en Filosofía, Universidad Andrés Bello
sofia.fernandez@ug.uchile.cl



Chile: La Pollera, 2022
104 pp.
ISBN: 9789566087830

Este libro, más bien breve, si consideramos que el tema que aborda tiene infinitas aristas, explica de forma general en qué consiste el cambio ecológico y climático, por qué es algo que nos afecta a todos y qué medidas podemos tomar si queremos ser parte de la solución a los problemas que nos presenta.

Si bien el libro llama la atención sobre la gravedad del asunto, aseverando, incluso, que probablemente hayan ocurrido ya ciertos cambios irreversibles en el planeta, nos conmina a adoptar una actitud crítica con respecto al tema y a pensar en formas de revertir la

¹ <https://orcid.org/0009-0003-1896-4406>

destrucción en curso del medio ambiente. De esta forma, nos invita a pensar que pese al hecho de que los gobiernos no han tomado el tema del cambio climático con la seriedad que deberían, sucumbiendo ante presiones económicas o políticas, nosotros mismos somos agentes de cambio dentro de nuestras comunidades y tomando conciencia de la magnitud del problema, así como modificando pequeños detalles de nuestra vida cotidiana, podemos efectuar un cambio social.

Sin duda, esta tesis resulta algo aventurada. En efecto, es difícil creer que una persona, en cuanto individuo, pueda contribuir a realizar un real cambio, si consideramos que los múltiples procesos que amenazan el planeta y la biodiversidad provienen de las acciones de empresas que vierten sus desechos sobre el agua o el suelo. A este respecto, destacan las industrias agrícolas y textiles. La primera, aprendemos en este libro, es responsable de ocupar el 70% del agua a nivel mundial (p. 69), y la segunda, de producir entre el 2 y el 8 % de las aguas residuales y el 10 % de las emisiones globales de carbono (p. 72).

Sin embargo, la autora de este libro plantea que, aún frente a este complejo escenario, si todos comenzamos a tomar ciertas medidas individuales, podemos luego comunicarlas y desarrollarlas en nuestro entorno, creando así agrupaciones o colectivos con capacidad de incidir en la gran política. Así, por ejemplo, medidas como modificar nuestra alimentación, intentando en lo posible no consumir o limitar el consumo de carne, dado que una dieta vegetariana consume alrededor de 55% menos de agua que una dieta omnívora (p. 69); elegir nuestra vestimenta teniendo en cuenta si su confección implicó o no un daño a la naturaleza; la creación de huertos comunitarios; la divulgación de información social y científica acerca del problema, etc., pueden generar un cambio en el curso de los hechos, ayudando, si no a solucionar completamente el problema, al menos a mitigarlo y a reducir sus efectos nocivos a largo plazo.

Nos parece que hay una especie de tesis oculta en este planteamiento y es que las organizaciones políticas de gran envergadura, así

como los Estados (siendo los organismos de mayor poder) acogerán, eventualmente, las demandas ciudadanas, si los colectivos logran ejercer suficiente presión sobre ellos. De esta forma, si bien la autora reconoce que existe un gran conflicto entre los intereses de los grandes empresarios/la élite política y los de la ciudadanía, lo que llamamos “pueblo”, parece asumir, de forma implícita, que sería posible generar un cambio si todos nos dedicásemos a interiorizarnos y a generar conciencia sobre el problema de la crisis ecológica.

Se podría poner en cuestión este planteamiento señalando que hay pocos ejemplos que muestren que un cambio tal se haya llevado a cabo mediante la mera concientización de la población. La autora parece plantear que si todos dejásemos de consumir ciertos productos, las industrias que los producen eventualmente colapsarían. A nuestro modo de ver, esto no es algo cierto y seguro. Si hay algo que reconocer de las industrias actuales, en nuestra era tecno-capitalista, es la increíble capacidad que tienen de adaptarse a cada nuevo contexto, no satisfaciendo necesidades sino creando necesidades adicionales, por lo que, creemos, llamar solamente al “cambio individual” resulta de una eficacia cuestionable.

Hemos visto cómo el capitalismo “se viste” de verde. Creemos que no se debe infravalorar la importancia de este camuflaje de las grandes empresas, puesto que condiciona nuestro modo de actuar y organizarnos para afrontar el futuro. Nos parece, con todo, muy acertada la tesis que plantea el libro acerca de que resulta, cuanto menos cuestionable, el hecho de que podamos solucionar los problemas que la era de la técnica ha conllevado desarrollando aún más tecnología.

Así, pues, para concluir, estamos ante un libro que vale la pena leer, en especial, para quienes no estén muy interiorizados sobre el tema, puesto que expone de forma clara y didáctica sus aspectos principales.

Es necesario, eso sí, poner en tela de juicio el tema de la incidencia de las conciencias individuales frente a estructuras como el Estado que detentan un poder tal que es capaz de anular las iniciativas de colectivos menores. Lo pudimos ver en Chile, en el caso del TPP-11,

cuya aprobación por parte de la población era escasa y, sin embargo, esto no impidió que el tratado se suscribiera, mediante la aprobación del Congreso y el Poder Ejecutivo.

Todo indica que no podemos eludir la gran pregunta: ¿cómo es posible que nosotros, en cuanto individuos y ciudadanos, podamos superponernos al poder de las grandes estructuras, que se expresa, por ejemplo, en el Estado?

CÓMO CITAR

Arqueros Villa, C. (2023). *El último romántico. El pensamiento de Mario Góngora* de Hugo E. Herrera. *Ethika+*, (8), 191-195. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.72697>

El último romántico. El pensamiento de Mario Góngora de Hugo E. Herrera

Claudio Arqueros Villa

Facultad de Derecho, Universidad San Sebastián

carquer1@uc.cl



Chile: Editorial Crítica, 2023

228 pp.

ISBN: 978-956-9993-29-9

La publicación del libro de Hugo Herrera, *El último romántico. El pensamiento de Mario Góngora*, viene a proveernos de una biografía intelectual del historiador y ensayista chileno (1915-1985) que, al mismo tiempo, nos introduce en el campo de la historia de las ideas.

Góngora es ampliamente reconocido dentro de su gremio, entre muchos humanistas y cientistas sociales del país y por la parte más ilustrada de nuestra élite política, pero su alcance carece aún de mayor visibilidad social, la que parece merecida al considerar la densidad conceptual con que trató de arrostrar su actividad académica por tratar de explicarnos Chile a través de su pasado.



Decimos «arrostrar» como evocación al desafío y creemos no equivocarnos pues durante la lectura del libro nos vemos constantemente jalados por la tensión vital entre persona y totalidad. Si hay algo que queda claro es que Góngora no pensaba su quehacer profesional como una faceta compartimentada de su vida, sino que buscaba en ello, abriendo muy específicas puertas, una comprensión de la realidad con la que así responder a preguntas de sí mismo y para sí. A este respecto, como algo parecido al efecto visual del espejo infinito, pero referido aquí a conceptos, asistimos a la historia de las ideas que un hombre heredara desde tradiciones más o menos afines y que luego fueron reorganizadas por él para auxiliarse de ellas en una tarea determinada, ideas que además lo convierten en uno de los precursores chilenos en delinear marcos teóricos en esta línea investigativa, superando así la primera fase intuitiva de autores como Alberto Edwards o Francisco Encina. Junto a lo anterior, estas son ideas que corresponden a la manera íntima en que el propio Góngora se concibe dentro del mundo. Esto vuelve a posicionarlo fuera de sí en comunidad con un tiempo, un territorio y una sociedad determinada, en un bucle sin fin; una simbiosis de intercambio y comprensión donde la persona se refleja en lo real y viceversa.

Al mismo tiempo, podemos distinguir en esta obra algunas temáticas que han sido parte de las inquietudes que el propio autor del libro ha planteado en el foro público, a quien debemos agradecer la tarea de sistematizar un legado que no pretendió su autor componerlo de ese modo, pero que, sometido a dicho ejercicio, nos revela con mayor precisión sus dimensiones, relieve y extensión, lo que de otro modo solo hubieran advertidos ciertos especialistas o meticulosos bibliófilos.

El epíteto de «último romántico» parece más que merecido por Góngora. El influjo intelectual de esta corriente que hunde raíces en las postrimerías del siglo XVIII y que fue mucho más allá de su recordado influjo artístico, es parte esencial del pensamiento gongoriano, advirtiéndose una marcada matriz germánica en sus autores de cabecera, sean estos filósofos, historiadores o juristas; una pléyade que se esparce determinada a nutrirse desde o a rebelarse contra las

inmensas presencias que entonces y aún hoy representan para el pensamiento legados como los de Kant y Hegel, extendiendo sus alcances hasta más recientes figuras como Weber y Heidegger.

Esta misma identificación de Góngora también nos lleva a preguntar por el «fenómeno», el por qué lo procedente desde Alemania ha alcanzado tal recepción e influjo sobre una cultura nacional como la nuestra, siendo aparentemente tan ajenas entre sí. Con todo, Chile cae y recae hasta el presente en mirarse a través de este Otro, en lo que ya a fines del siglo XIX alguien criticó llamándolo el «embujamiento alemán».

A nuestro entender, la obra de Herrera podemos comprenderla en tres grandes secciones: 1) prólogo e introducción, 2) tópicos vitales o *leitmotiv* gongorianos, 3) facetas de la obra y pensamiento gongoriano.

En su primera parte, el autor nos revela su propio acercamiento vital a la obra del historiador, marcada por la última década en que la digitalidad pareció ajena a nuestro cotidiano, la década de 1990, cuando aún no nos influía como hoy hasta configurar nuestro lenguaje e ideas bajo la forma de un «régimen de ocularidad» (p. 15). Góngora se inscribía en lo mejor de esa época anterior, al otro lado de este salto epocal, reflejado en una manera distinta de escribir y una densidad mayor en el pensar, distintiva en las letras nacionales de la generación de 1938, de la que Góngora es contemporáneo. Luego, destaca su peso y proyección hasta el presente, ejemplificado en la diversidad y amplitud representada hasta hoy por señeros discípulos suyos como Gabriel Salazar, Alfredo Jocelyn-Holt y Joaquín Fernandois. Herrera afirma: «Los tres poseen una veta proyectiva y ensayística destacada, que es como usualmente se plasma el pensamiento humanístico y filosófico en Chile» (p. 23). Aquella trinidad de autores, deudora de una misma fuente, no deja de sugerirnos cierto símil con la arquetípica visión de los «tres tercios» del espectro político y, nuevamente, nos induce a pensar en cuán influyente es el legado de Góngora sin que muchos lo hayan advertido. Finalmente, en esta primera parte, el autor nos advierte que la formación jurídica, teórico-política y

filosófica en Góngora no son meros aditamentos anecdóticos para desparramar citas, sino que genuinamente fueron asimilados por él como parte de una *Weltanschauung*, término diltheyano que en él podemos usar con toda propiedad.

En una segunda parte, Herrera nos introduce en el momento biográfico donde eclosiona Góngora como inquietud vital e intelecto. Nos lleva a observar el vibrante semillero de personalidades que se nutrió de la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC) de fines de los años 1930 —¡cuántas universidades y centros de pensamiento no quisieran conseguir hoy algo así!—, y cuánto influyó en este joven, en una tempestad que lo acercó y luego alejó de la política activa, así como a su tiempo lo hizo respecto del conservadurismo católico hasta abrazar fugazmente el espíritu de la revolución y, nuevamente, escapar de aquel polo.

Ciertamente la intensidad de esta búsqueda interior es pieza clave para entender el modo de pensar de Góngora, quedando plasmado en sus textos a manera de huellas. Esta época de formación de una cierta manera de ser da lugar a una serie de recurrentes *leitmotivs*, identificables en escritos de diversa temática y época de la obra de Góngora. La relevancia de la experiencia vital para comprender su derrotero cultural se explica por su identificación con los mayores axiomas de la filosofía romántica, sobre todo el de asumir la experiencia vital en sí misma, o como el propio Góngora lo señala en una clara afirmación romántica: “el cosmos como vida y la infinitud de la vida en el interior del alma individual, recobrando la imagen renacentista del microcosmos y de macrocosmos” (p. 162). También se aprecia en su lucha contra los molinos de viento representados por los rastros dejados en el siglo XX por la razón racionalista.

Advertidos de usar como clave hermenéutica la idea de que la forma de pensar y de ser de Góngora no pueden disociarse, Herrera nos introduce en los siguientes cinco capítulos en la tarea sistemática de analizar e interpretar su pensamiento jurídico, político, cultural y filosófico, para concluir en una síntesis, la «integración de las tra-

diciones», que Herrera en un momento resume de este modo: “Del Romanticismo son significativos, especialmente, Hölderlin, Schelling y Goethe; de la fenomenología, Husserl y, en la veta existencialista, Heidegger y Jaspers; de la filosofía hermenéutica, Schleiermacher, Schmitt, Müller y el Kant de la tercera crítica; del historicismo, el mismo Heidegger, Dilthey y Spengler” (p. 161).

Ahondando en cuestiones tales como su visión del derecho aplicado en el estudio del surgimiento del Estado indiano español, la visión del derecho como «orden total» (p. 98), reminisciente del *Staat* hegeliano como culmen de las interrelaciones humanas (donde no es difícil advertir la conexión con, quizá, la más célebre tesis gongoriana en torno a la génesis de la nación chilena a través de un Estado y pueblo preexistentes), o en su oposición a las denominadas «planificaciones globales», desde el proyecto democratacristiano hasta la consolidación del Régimen Militar, donde su inicial ilusión es sucedida por el desencanto, en este libro, Hugo Herrera nos permite advertir un alma honda, una mente agitada, un afán convertido en fuerza para aprehender el mundo y una obra fecunda en Mario Góngora, cuyo ejemplo ojalá representase una fuente de inspiración para los actuales y futuros intelectuales que todavía remiten al ser, la esencia y la verdad, el fruto de sus trabajos y desvelos.

CÓMO CITAR

Huici Urmeneta, V. (2023). *La trama invisible de lo útil. Reflexiones sobre conocimiento, poder y educación* de Ricardo L. Falla Carrillo. *Ethika+*, (8), 197-201.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.72111>

***La trama invisible de lo útil. Reflexiones sobre conocimiento, poder y educación* de Ricardo L. Falla Carrillo**

Vicente Huici Urmeneta¹

Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibertsitatea
vhuici@gmail.com



Perú: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2022
150 pp.
ISBN: 9786124102677

El profesor Ricardo L. Falla Carrillo, jefe del Departamento de Filosofía y Teología de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), recoge en esta publicación una compilación de sus reflexiones acerca de las relaciones entre el conocimiento, el poder y la educación, culminado así, al menos provisionalmente, una larga trayectoria investigadora.

En una primera parte, “Conocimiento, ciencia y poder”, incluye una reflexión de carácter general y varias aproximaciones a diversos autores modernos peruanos; y en una segunda parte, “Conocimiento,

¹ <https://orcid.org/0000-0002-3321-3489>. www.vicentehuici.com



humanidades y educación”, ofrece un recorrido por un elenco de temas de diferente condición: el reto del COVID-19, la articulación de los estudios de Humanidades con los Estudios Generales, con particular atención a la experiencia de su universidad matriz, así como una presentación histórica de dichos estudios en el Perú.

Dada la heterogeneidad de los textos incorporados, resulta procedente hacer un desglose de las diferentes partes y secciones.

Así, en la primera parte, Falla Carrillo lleva a cabo una interesante secuenciación histórico-filosófica de las relaciones entre el conocimiento y el poder, partiendo de la tradición griega, fundamentalmente aristotélica, e insistiendo, sobre todo, en la aparición del conocimiento científico y su proyección política, así como su progresiva incidencia en el desempeño del poder hasta el siglo XX. En este sentido, sostiene el autor, “cabe señalar que las reformas que se instauren solamente tendrán los efectos positivos deseados si se consideran las experiencias exitosas en diversos escenarios temporales y espaciales, especialmente aquellas que estén sustentadas en el conocimiento científico” (p. 32).

En el apartado subtítulo “Aproximaciones y reflexiones desde nuestros clásicos modernos”, realiza una amplia y ordenada antología de algunos pensadores peruanos que se interesaron por esta temática, pudiendo destacarse, entre otros, a Manuel González Prada, sobre quien el autor ya escribió un cumplido ensayo, el *arielista* Francisco García Calderón, el marxista José Carlos Mariátegui y el *aprista* Víctor Haya de la Torre.

La segunda parte se inicia con una aproximación a la situación generada por la reciente pandemia, insistiendo en la fragilidad política de las sociedades democráticas ante la aparición de fanatismos identitarios que “pueden ser potenciados por las crisis sociales y culturales ocasionadas por el COVID-19” (p. 58), poniendo en peligro el futuro de la *sociedad abierta* en terminología de Karl Popper.

A continuación, Falla Carrillo aborda una reseña de la experiencia de la educación de las Humanidades en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, dando a conocer la articulación entre un aspecto

formativo técnico-profesional, sin duda oportuno y necesario, y una formación de carácter amplio y crítico que pueda permitir una evaluación global ética, intentando contrarrestar la dinámica en la que “el espacio para producir conocimiento reflexivo y especulativo se ve cada vez más reducido, pues, bajo una óptica que favorece el conocimiento práctico y técnico, no se considera útil” (p. 74).

Esta segunda parte finaliza con unas sugerentes “Reflexiones en clave histórica y humanística sobre los estudios generales en el Perú”, en las que hace un excelente repaso de las diferentes políticas educativas desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, repasando los principales hitos de su evolución y remarcando la dialéctica entre la recepción de las teorías llegadas de Europa y su interpretación y aplicación en el país andino. En este sentido, resulta sumamente sugerente, por ejemplo, la contraposición entre las propuestas del periodo revolucionario dirigido por el general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), favoreciendo la democratización educativa, y el reformismo tecnócrata de Alberto Fujimori (1990-2000) que permitió la liberalización de los estudios superiores.

Ciertamente esta obra da cuenta de una temática muy amplia y ofrece, asimismo, una serie de derivas de singular interés.

Así, por ejemplo, y en relación a su analítica de las relaciones entre el conocimiento y el poder, no deja de estar presente, si bien tras la veladura colectiva, la vieja figura platónica del rey-filósofo en la dimensión de la preeminencia del saber al ejercicio del poder que, en el caso de *La República* se articula en una “escala del saber” formalizada plásticamente en el “mito de la caverna” del libro VII y a la que solo puede acceder el elegido, moderada en el libro IV de *Las Leyes* y defendida en la *Carta VII* sin pudor.

Por otro lado, y tomando como referencia algunos estudios contemporáneos compatibles con las abundantes y oportunas referencias de que se hace eco el autor, convendría tener en cuenta una visión más amplia de la cuestión del poder, añadiendo al punto de vista proactivo del poder institucional, la dimensión del micro-poder que

regula la población y la producción con cierta independencia de la evolución política general, tal y como es descrita, por ejemplo, en la obra de Michel Foucault, particularmente en *Vigilar y castigar* (1976) y en *Historia de la sexualidad I* (1978).

Las páginas dedicadas a los pensadores peruanos tienen un doble interés. Por un lado, dan cuenta de una tradición bastante desconocida en el mundo occidental (y particularmente europeo), manifestando su vigor y creatividad. Y, por otro lado, se convierten en un modelo de intrahistoria intelectual que aporta una sugerente deriva analógica todavía por hacer en muchos lugares del planeta.

En cuanto a la segunda parte, el agudo análisis de los efectos de la pandemia del COVID-19 sirve para desbrozar analíticamente todo aquello que se ha adherido a las instituciones democráticas durante este periodo dramático y que ha dado por ordinario un control social extraordinario, generando tendencias iliberales, compatibles con un creciente neo-liberalismo amparado en el viejo darwinismo social.

La reflexión sobre la necesidad de los Estudios Generales también resulta muy oportuna, toda vez que los fenómenos anteriores han llegado acompañados de una tendencia tecnocrática que, confundiendo a los estudiantes con clientes, ha ido inclinando la balanza de los contenidos y métodos docentes hacia un pragmatismo que por simple elusión se ha desdicho de cualquier dimensión ética, generando una moral acrítica y solipsista.

Finalmente, la sección dedicada a lo que se podría denominar una arqueología de la política educativa peruana presenta una utilidad muy similar a la referida al estudio de los intelectuales andinos, pues, por un lado, pone sobre la mesa los estrechos vínculos entre la evolución política del Perú y los avatares institucionales, sirviendo de punto de partida para la implementación más efectiva de nuevas políticas educativas y, por otro, constituye un modelo muy eficaz de reflexión que debería tenerse en cuenta en otros países.

Así pues, y en conjunto, *La trama invisible de lo útil. Reflexiones sobre conocimiento, poder y educación* ofrece la oportunidad de conocer

la obra de un pensador peruano original, con una magnífica formación filosófica, buen conocedor de la evolución histórico-ideológica de su país originario y atento observador de la realidad actual, condiciones todas ellas de singular interés *ad intra* para el mundo latinoamericano y, sin duda alguna, *ad extra*, para aquella Internacional Intelectual que reclamaba Pierre Bourdieu.