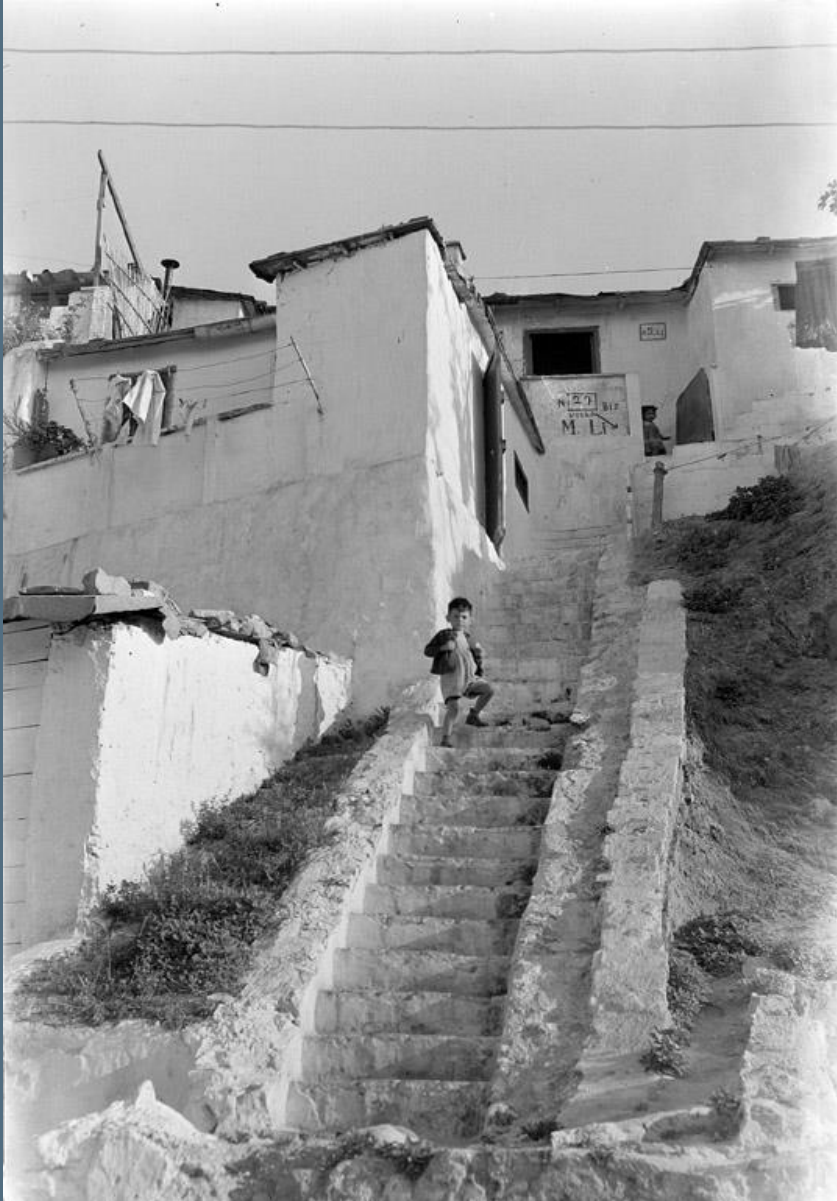




ISSN
2014 - 7708

Oxímora

REVISTA INTERNACIONAL
DE ÉTICA Y POLÍTICA



Barracas en Passatge de la Vinyeta (Montjuïc, Barcelona, 1960). Foto: Jacques Léonard

Nº 18

Ene - Jun 2021

Tabla de contenidos

Artículos

[Tecnopopulismo o la lógica política del aceleracionismo de «izquierdas»:
entre autonomía y equivalencia](#)

Víctor Hermoso de Mendoza Pi (1-18)

[Deleuze y Spinoza hacia una concepción etológica de la ética](#)

Eduardo Alberto León (19-36)

[El debilitamiento del yo en el tardocapitalismo y la nueva propaganda fascista](#)

Jordi Magnet Colomer (37-55)

[A política de reconhecimento e a teoria da justiça de Axel Honneth](#)

Paulo Vitorino Fontes (56-67)

[Judaísmo y compromiso sociopolítico en A. Heschel](#)

Hector Sevilla Godinez (68-82)

[Managing Modern Social Conflict through Mixed Ethical Foundations: Deontology,
Consequentialism, and Virtue Ethics as Pillars of Salvador Giner's Republicanism](#)

Paul Cella (83-106)

[Maquiavel e o governo das leis: a relação entre as leis, as instituições políticas e o
conflito](#)

Ricardo Manoel Morais (107-128)

[Democratizar la democracia: el programa descolonizador del cosmopolitismo
subalterno](#)

Miguel Mandujano Estrada (129-140)

[John Rawls: a razoabilidade como demarcação de objetividade](#)

Elnora Gondim, Tiago Tendai Chingore (141-152)

[La acción global por el clima y la importancia de los jóvenes en el movimiento por
la justicia climática](#)

Marcos de Armenteras Cabot (153-169)

Reseñas

[TAMIR, Yael \(2019\). Why Nationalism. New Jersey: Princeton University Press](#)

Karel Leyva (170-174)

TECNOPOPULISMO O LA LÓGICA POLÍTICA DEL ACCELERACIONISMO DE «IZQUIERDAS»: ENTRE AUTONOMÍA Y EQUIVALENCIA

Tecnopopulism or «Left» Accelerationism's Political Logic: between *Autonomy* and *Equivalence*

Víctor Hermoso de Mendoza Pi

Universitat de Barcelona
victorhermosopi93@gmail.com

Resumen:

Este artículo se propone abordar el aceleracionismo de Alex Williams y Nick Srnicek centrándose en su práctica emancipadora de producción de sujetos políticos. Si bien ha sido considerado como una «herejía marxista», lo cierto es que recoge la herencia del postobrerismo italiano, pero declinado en la lógica hegemónica del posmarxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Sin embargo, postobrerismo y posmarxismo comparten ciertos distanciamientos del marxismo «ortodoxo» en la formación de subjetividades políticas, pero una lógica emancipadora en conflicto. Así, el aceleracionismo de Srnicek y Williams se encuadra en esta disputa entre la experiencia autónoma de la «multitud» y la articulación equivalencial del «pueblo», y nuestro objetivo será problematizar esta hibridación en vías de reconceptualizar este aceleracionismo como un *tecnopopulismo*.

Palabras clave:

aceleracionismo, posmarxismo, postobrerismo, multitud, pueblo, tecnopopulismo

Abstract:

This paper aims to present the contemporary accelerationism of Alex Williams and Nick Srnicek focusing on their take on the emancipating production of political subjects. Even though their views have been understood as a Marxist heresy, it turns out they behold the legacy of Post-Workerism (also known as the Italian theory or Autonomism) which they actually sketch out as a declension of the hegemonic logic of the Post-Marxism of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. As a matter of fact, Post-Workerism and Post-Marxism both diverge from conventional Marxism and its understanding of the rise of the political subject - yet follow two different logics of emancipation. In this article, Srnicek and Williams's accelerationism is situated in the frame of a dispute between two confronted theoretical currents: the autonomous experience of the

multitude, and, the equivalential articulation of «the people». The discussion of this hybridization leads me to the reconceptualization of their accelerationism as a *tecnopopulism*.

Keywords:

Accelerationism, Post-Marxism, Post-Workerism, Multitude, People, Tecnopopulism

Recibido: 27/03/2020

Aceptado: 17/10/2020

0. Introducción

La reciente refundación del movimiento aceleracionista por parte de Nick Srnicek y Alex Williams a partir de la publicación del *Manifiesto por una Política Aceleracionista* (2013), así como su continuación y expansión en *Inventing the future* (2015), constituye una interesante renovación de una programática izquierdista para afrontar los retos sociopolíticos contemporáneos. El aceleracionismo es una corriente filosófica estética y política que hunde sus raíces en la teoría de la desterritorialización y reterritorialización de Gilles Deleuze y Felix Guattari de los años setenta, la cual ya en los años noventa es recogida por Nick Land, el director de la Unidad de Investigación de la Cultura Cibernética (CCRU por sus siglas en inglés) y el así reconocido como padre del aceleracionismo contemporáneo (Noys, 2018). De manera genérica el aceleracionismo apuntaría a «identificar, profundizar y radicalizar las fuerzas de la desterritorialización con el objetivo de superar las tendencias compensatorias que suprimen la posibilidad de una transformación social de gran alcance» (Wolfendale, 2014). Así, los diversos aceleracionismos, tanto los *mecanicistas* como los *navegacionales*,¹ comparten la asunción de que la intensificación de ciertas tendencias

¹ Evidentemente, cuando se habla de aceleracionismos se alude de manera genérica a toda una amalgama de corrientes que se adscriben de una manera u otra a ciertos principios básicos esenciales. Entre todos ellos hay diferencias fundamentales que merecerían ser sistematizadas y, aunque este no es el objetivo de este ensayo, si debiese destacarse la ambigüedad y arbitrariedad ideológica (y a menudo poco fundamentada) con la que se han establecido unas categorizaciones que apenas han encontrado réplica. Así, generalmente se alude a un aceleracionismo de «izquierdas» y a otro de «derechas». En este artículo me ocuparé principalmente de una de las vertientes «izquierdistas» del aceleracionismo, la de Srnicek y Williams. Aclarada esta cuestión me gustaría añadir a modo de prescripción que una sistematización más adecuada sería tomar el aceleracionismo por un criterio sustancialista, uno que refiero a la *naturaleza* de su aceleración y no por un criterio consecuencialista del mismo, es decir, por los resultados que se esperan con dicha aceleración ya sean estos progresistas o reaccionarios. Mi propuesta consiste en distinguir entre: aceleracionismos mecanicistas, aquellos que se funden con el mero despliegue del capital y buscan aplicarle velocidad esperando así el colapso, y navegacionales, aquellos que pretenden acelerar o explorar ciertas tendencias del capital que puedan dirigir las hacia fines sociales. A pesar de ser una categorización preliminar y que debe ser sometida a debate, creo que ofrece herramientas más

del desarrollo tecnológico-capitalista conduciría al colapso del sistema o hacia un afuera del mismo, es decir, al advenimiento del *postcapitalismo*: un mundo más allá de los resortes de la lógica de la búsqueda de beneficio extractivista y de la escasez generalizada. De la misma manera que Marx afirmó que las revoluciones son la «locomotora de la historia», por analogía los aceleracionismos aseveran que no debemos sino acelerar el tren de la historia.

De la adscripción del aceleracionismo a un cierto tipo de determinismo tecnológico que entendería que la tecnología puede modificar, suscitar o guiar los cambios históricos, económicos o sociales, en confrontación a otras acepciones constructivistas,² no vamos a pronunciarnos en este artículo. El objetivo de este es el de analizar su lógica política y su potencialidad de creación de sujetos emancipadores. Tanto es así que en el seno del aceleracionismo de Srnicek y Williams convergen dos lógicas de la producción de agentes sociales que a priori parecen inconmensurables. No en vano, el aparente interés de ambos autores ha sido compatibilizar dos tradiciones filosóficas emancipatorias: el posmarxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, y el postobrerismo de autores (ya de por sí dispares) como Antonio Negri, Franco Berardi 'Bifo', Paolo Virno, etc.

Tanto postobrerismo como posmarxismo comparten el interés en dar respuesta a la creciente dificultad histórica de la tradición marxista de constituir una *unidad de clase*³ frente a una cada vez mayor heterogeneidad empírica de lo social en el capitalismo avanzado. Dada esta imposibilidad ontológica (no práctica), contemplan la formación de esta unidad intentando deshacerse de los fundamentos esencialistas del marxismo clásico, aunque como desarrollaremos, esta es articulada desde lógicas divergentes. Por un lado, encontramos en el postobrerismo, una lógica de la autonomía de los diversos agentes sociales. Por el otro lado, en el posmarxismo, una lógica de equivalencia entre diferentes posiciones objetivas de lo social. Esta es la disputa entre la conformación inmanente de una *multitud* y la articulación de un *pueblo* desde una trascendencia que en último término nunca es definitiva.

La conclusión a la que pretende llegar el artículo es que el aceleracionismo de Srnicek y Williams se aleja de una concepción autonomista de la política y, en cambio, toma la forma de un posmarxismo, aunque sin desprenderse del todo de ciertos aportes de la teoría autonomista. Es por esta razón que se ha decidido denominarlo como un *tecnopopulismo*. Así, en un primer término nos ocuparemos de trazar un primer

adecuadas para atrapar la complejidad y diversidad de estas corrientes. Una sistematización que dejaremos para otros análisis posteriores.

² En relación con la nota anterior, podríamos afirmar que los aceleracionismos mecanicistas suelen participar de un tipo de determinismo que considera a la tecnología un agente con autonomía diferenciada de los contextos humanos, mientras que los aceleracionismos navegacionales necesariamente deben incluir una comprensión constructivista del desarrollo tecnológico.

³ Tanto en el postobrerismo como en el posmarxismo no nos referimos a un «Uno» que anule y subsuma la heterogeneidad, se trata más bien de buscar una regularidad en la dispersión, la equivalencia en la diferencia.

esbozo del concepto de *tecnopopulismo* mientras analizamos las concepciones confrontadas que se hayan en su seno: el *pueblo* laclauiano y la *multitud* negriana, para después referirnos a las lógicas políticas que las dinamizan y su posible complementariedad en el seno del aceleracionismo de Srnicek y Williams. La noción de universalidad de los autores británicos nos llevará a concluir que, aunque tomen elementos y herramientas de análisis del postobrerismo, su aceleracionismo se aleja de concepciones inmanentistas y mecanicistas de la política para acercarse a una matriz posmarxista: un populismo fundamentado sobre medios tecnológicos. Consecuentemente el objetivo del artículo será problematizar esta hibridación de tradiciones en el seno del aceleracionismo de Srnicek y Williams desentrañando su lógica propia y, así, justificar la idoneidad del término *tecnopopulismo*.

1. ¿Qué es el *tecnopopulismo*?

Existen ciertamente motivos por los que renombrar el aceleracionismo de Srnicek y Williams. Primeramente, es un término equívoco que tiende a confundirlo con el aceleracionismo de Nick Land, el padre de su fundamentación más reciente. El propio Srnicek reconoció en una entrevista reciente que el nombre era ya inservible, (Gureev, 2018) y así lo demostró en *Inventing the future* (2015), continuación del *Manifiesto por una Política Aceleracionista* (2013) (MPA en adelante), en el que se usa una sola vez el término «aceleración». En segundo lugar, nuestra propuesta de denominarlo como un *tecnopopulismo* responde a la exigencia de aclarar las herencias filosóficas del movimiento, afirmando al mismo tiempo sus aportaciones, así como desligarlo de un aceleracionismo izquierdista de tipo mecanicista. En este sentido, el tecnopopulismo tendría una filiación posmarxista que en ocasiones ha sido ignorada.

Ciertamente, los análisis habituales sobre el aceleracionismo⁴ de Srnicek y Williams han insistido en su conexión con el postobrerismo dado que ambos parecen partir de una cierta lectura del famoso *Fragmento sobre las máquinas* (1972) de Karl Marx. Tanto es así que el propio Antonio Negri reconoció ver en el MPA un «complemento postobrerista» (Negri, 2017: 84) ya que en este primer texto de Srnicek y Williams se analizaban las tendencias del desarrollo capitalista para su apropiación y redirección, es decir, la propuesta inmanentista de profundizar en ciertas líneas de despliegue del capital que lo puedan llevar a un *afuera*, al *postcapitalismo*. El inmanentismo de base en Srnicek y Williams, que Negri se afana en descubrir, consiste en afirmar que hay una tendencia o fuerza inmanente en el *socius* capitalista cuyo desarrollo puede superar su propia morfología, siendo esta potencialidad sistemáticamente castrada por su misma composición técnica.

En la intensificación o profundización de esta tendencia que deviene virtualidad, encontramos el proyecto del «fin del trabajo» de Srnicek y Williams. Esta es, sin duda, una herencia de la consigna del «rechazo del trabajo» postobrerista. Sin embargo, esta reclamación que hizo eco en la larga «década del 68» (Badiou, 2010: 52) ha sido

⁴ Véase el artículo de ARROYO GARCÍA, Nantu y ACOSTA IGLESIAS, Lorena (2019). “Pensar el aceleracionismo, ¿con o contra Marx? El fragmento sobre las máquinas a debate en el s. XXI”. *Argumentos de Razón Técnica*, 22, pp. 178-20.

resignificada a un presente de precariedad generalizada, en el que el trabajo no puede asegurar el mantenimiento vital: lamentablemente en nuestro presente ya no es posible afirmar que «ser precario es lindo»⁵ (Gómez Villar, 2014: 72). En la contemporaneidad, la resignificación del «rechazo del trabajo» obrerista por el horizonte *postrabajo* del aceleracionismo de Srnicek y Williams surge tras la posibilidad de la automatización tecnológica de los procesos productivos. Para los autores británicos, esta tendencia del desarrollo productivo podría desligar la relación salario-trabajo (Srnicek; Williams, 2015: 109-114) y el establecimiento de una renta básica universal, un objetivo típicamente postobrerista. Consecuentemente, el esquema postobrerista es similar: el quehacer biopolítico de la *multitud* sería capaz de liberarse de la captura capitalista y fundar nuevas formas institucionales, organizaciones de vida en común al margen del capital, es decir, liberar la relación-salario trabajo desde la propia inmanencia del sujeto. Esta posibilidad reside en el tránsito histórico del fordismo al postfordismo en el que el valor ha perdido toda medida de cuantificación una vez este es extraído de la comunicación o los afectos (Hardt; Negri, 2004: 136-137). Así, el postobrerismo anticipa la tendencia del sujeto a devenir *in-valorizable* y escapar de la *captura del capital*. Línea de despliegue que, como vemos, Srnicek y Williams retoman y resignifican en nuestro presente postfordista.

Pese a esta clara imbricación entre el postobrerismo y el aceleracionismo de Srnicek y Williams que incluso ha llevado a Franco Berardi 'Bifo' a ver en el MPA una expresión radical del inmanentismo comunista (2017: 75), encontramos que el proyecto de Srnicek y Williams es, sin embargo, conceptualizado en *Inventing the future* (2015) como una práctica concentrada en la formación hegemónica de un *pueblo* articulado en torno a un «nuevo sentido común»: una sociedad postrabajo (Srnicek; Williams, 2015: 132). En estos términos, se entendería que las vías de profundización en las líneas postrabajo no son delegadas a un simple determinismo o mecanicismo, es decir, no se funde con el mero movimiento del capital esperando que (Dios mediante) acabe por autodestruirse, tampoco a la libre acción espontánea del «estar en contra» de la *multitud* (Hardt; Negri, 2002: 199). Al contrario, en este aceleracionismo (que podemos llamar populista en cuanto busca la formación de hegemonías, y *tecnopopulista*, dado que cimienta esta hegemonía en la profundización en estructuras y medios tecnológicos) existe un *pueblo* que ha hegemonizado ciertos significantes flotantes dentro de un marco discursivo para crear un consenso en torno al redirigimiento o *navegación* del curso de la economía y la tecnología hacia fines sociales, es decir, en dirección al *postcapitalismo*. Desde esta perspectiva, la ruptura de la relación salario-trabajo sería alcanzada políticamente, no espontáneamente. En vista a esta nueva formulación *navegacional* del aceleracionismo, podríamos afirmar que, siguiendo la analogía establecida por Marx, no se trata de acelerar el tren de la historia, sino de «hacerlo saltar de las vías», como diría Walter Benjamin, y redirigirlo.

⁵ La flexibilidad fue precisamente una de las reivindicaciones de las protestas italianas del 77. Entonces se entendía como una liberación frente a la vida repetitiva y embrutecedora del fordismo.

Consecuentemente, el término que proponemos, *tecnopopulismo*, busca aunar estas dos herencias: al fin y al cabo, la persecución de un movimiento populista en las líneas de despliegue de la posibilidad del *fin del trabajo* no es sino una declinación del populismo en clave tecnológica. En este sentido, Srnicek y Williams entienden que el concepto de hegemonía de Laclau y Mouffe es insuficiente para afrontar los retos contemporáneos (creciente desempleo, desigualdad, masas de población excedentes de la producción, así como la amenaza de la automatización) por lo que debe proponerse una hegemonía *tecnosocial* (2015: 136) o una *complex hegemony* (Williams, 2020) en la que la hegemonía discursiva es complementada con una teoría de la complejidad en la que la presta atención colateralmente a los medios materiales, logísticos e infraestructurales que puedan dirigirnos hacia el postcapitalismo. En cierta medida atienden al hecho de que hoy en día nuestro mundo está tecnológicamente construido, y que cualquier intento de superar el capitalismo debe poner los medios tecnológicos e infraestructurales para tal empresa.

If complexity⁶ presently outstrips humanity's capacities to think and control, there are two options: one is to reduce complexity down to a human scale; the other is to expand humanity's capacities. We endorse the latter position. Any postcapitalist project will necessarily require the creation of new cognitive maps, political narratives, technological interfaces, economic models, and mechanisms of collective control to be able to marshal complex phenomena for the betterment of humanity (Srnicek; Williams, 2015: 16).

Esto no significa que ya no se le de relevancia al discurso en la creación y apelación de subjetividades, más bien al contrario, en el caso de Srnicek y Williams se trataría de atender tanto lo discursivo como lo material, haciendo hincapié en que lo primero debe ser fundamentalmente sustentado en lo segundo. Esto no debe hacernos confundir la teoría posmarxista como una teoría del discurso meramente idealista. Como el autor afirma, su teoría del discurso es materialista (Laclau; Mouffe, 2015: 146-147). Srnicek y Williams retomarían una teoría materialista del discurso a la que añadirían los recursos materiales que pueden hacer viables un concepto de hegemonía extradiscursiva. En este sentido, Alex Williams acusa a la teoría hegemónica laclauiana-mouffiana de conformarse con las prácticas discursivas y, por consiguiente, relegarla al ámbito meramente *ideológico*. Como contrapunto Williams vuelve a los análisis de la hegemonía gramsciana y recompone la noción de hegemonía en colaboración con las teorías de la complejidad, surgiendo de tal proyecto una teoría *realista* de la hegemonía en la que economía y política no se vean atravesadas por un vector unidireccional de determinismo causal, sino que son comprendidas como esferas en retroalimentación y en recomposición constante. De esta manera, deja atrás el esencialismo gramsciano que ya habían criticado Laclau y Mouffe, pero sin perder

⁶ Recientemente Alex Williams ha publicado un libro en el que expone la complementariedad entre las teorías de la complejidad y los análisis de hegemonía política, así como la necesidad de su mutua imbricación. Véase: WILLIAMS, Alex. (2020). *Political hegemony and social complexity. Mechanisms of power after Gramsci*. Londres: Palgrave Macmillan.

el caŕcter complejo y multidisciplinar de la teoŕa gramsciana de hegemonía (Williams, 2020: 88):

Yet the shift towards a social ontology of discourse, operating on language-like relations of difference and equivalence becomes increasingly incoherent the further the object of analysis moves from ideology towards the material, the scientific, the technological, or the infrastructural. As such, we ultimately conclude that the discursive turn in hegemony theory is one which failed to preserve the full complexity of the social (Ibid., 8-9).

Esta hegemonía *realista* enlaza con la búsqueda de dotar su teoŕa poĺtica un cierto arsenal de conceptos republicanos. Consecuentemente, frente a la libertad negativa propia del liberalismo formulan una concepción de libertad *sintética* (Srnicek; Williams, 2016: 78-83) (término que sería equivalente a la libertad *positiva* republicana) por la que entienden que una libertad que no cuente con los medios materiales para su realización pierde efectivamente tal estatuto. En la misma línea, en su conceptualización de progreso no existe una fe o *esperanza* ciega tal y como fue teleología kantiana: una fuerza trascendente en forma de razón que acompaña la humanidad por la historia en el camino a su plenitud, sino que se reconoce que el progreso no es factor necesario en el despliegue de la historia humana, más bien se trataría de una posibilidad que debe ser alcanzada materialmente. Esta posibilidad de progreso es además entendida por Srnicek y Williams como una ficción *hiperestacional* (2016: 71-75). Esto es una ficción autocumplida, un relato anticipatorio que en el momento que se despliega genera unos afectos y deseos que catalizan su futuro cumplimiento. Una profecía que, al estilo kantiano (paradójicamente), ayuda a cumplir aquello que profetiza o, en otros términos, un mito, tal y como Georges Sorel entendió el marxismo (Laclau; Mouffe, 2015: 73).

Consecuentemente, podríamos conceptualizar el *tecnopopulismo* como un intento de rellenar el «vacío» programático de Laclau y Mouffe, con reivindicaciones típicamente postobreristas como son: la apropiación de los medios de producción, la renta básica universal o el derecho cosmopolita.⁷ De la misma manera, esta imbricación parece seguir, como antes señalábamos, el intento de Mouffe de «salvar la democracia» y constituir una democracia radical y plural (Mouffe, 1999: 21-25).⁸

Ahora cabe preguntarse si esta complementariedad o hibridación entre postobrerismo y posmarxismo es acertada o puede tener una declinación política

⁷ Estas son precisamente las tres demandas que Negri y Hardt proponen para su programa político. Véase: *Imperio* (2002), pp.362-368.

⁸ Para Srnicek y Williams el proyecto de Mouffe sería en vano si las condiciones materiales que sustentan una democracia no están aseguradas. En las actuales condiciones en las que cada vez más ciudadanos devienen excedentes respecto a la producción (y, por tanto, pierden su condición de ciudadanos) se correría el riesgo de mantener una definición *procesual* y no *sustancial* de la democracia (Srnicek; Williams, 2017: 44). Efectivamente, el proyecto de Srnicek y Williams encajaría en una matriz republicana que, si bien algunos autores como José Luis Villacañas (2015) han tratado de oponer a la tradición populista, esta es perfectamente compatible con el posmarxismo, como muestran los esfuerzos teóricos de Chantal Mouffe (1999) o la propia experiencia populista en España, como ha recalado Fernández Liria (2016).

coherente en la conformación de subjetividades políticas y proyectos transformadores. Esto supone preguntarse hasta qué punto la lógica equivalencial en Laclau es complementaria con la propuesta de *autonomía* de Negri, o cómo es posible compatibilizar la inmanencia de despliegue de las tendencias con una forma de representación de «intereses» o una trascendencia (fallida). Como más arriba comentamos, pese a que el objetivo tanto del posmarxismo como del postobrerismo sea el de constituir una mayoría social, un contrapoder, lo cierto es que en un primer término, las lógicas de conformación y articulación de estas difieren ontológicamente.

2. Entre *multitud* y *pueblo*

Para Laclau y Mouffe (2015: 45) la «crisis del marxismo» en el seno de la 2ª y 3ª Internacional se refiere a un momento en el que la predicción de la tendencia económica y social no se corresponde al desarrollo de las fuerzas productivas «reales» y, consecuentemente, el marxismo se queda huérfano de herramientas conceptuales para explicar la lucha de clases. Marx había condicionado la unidad de clase a un desarrollo capitalista que tendía a pauperizar crecientemente a la población y a la convergencia en el estatus de obrero de cada vez mayores segmentos sociales (Ibid., 44). Era esta tendencia homogeneizante la que permitía afirmar a Marx el carácter ontológicamente privilegiado de la clase obrera como sujeto universal en tanto que referente último o fundamento desde el que construir el comunismo: la clase obrera y sus intereses constituían la vanguardia de la historia. Sin embargo, la realidad sucesiva mostró todo lo contrario: un «desarrollo desigual y combinado» entre los países capitalistas, así como una tendencia a la diversificación y multiplicación de intereses en el seno de la propia clase. En este contexto, el marxismo ortodoxo tuvo que llenar su relato historicista y economicista de «excepciones» históricas (contingencias cuyo desarrollo histórico serían reconducidas en último término), así como apelar a la concepción idealista de una «falsa conciencia» que alejaba a los obreros de los intereses que realmente los representaban (Ibid., 109-110).

Desde esta perspectiva, podríamos considerar que tanto el postobrerismo como el posmarxismo son intentos de racionalizar experiencias políticas (Pizzi, 2018: 59) que habían excedido el marco teórico en el que el marxismo ortodoxo había pensado la lucha de clases. Tanto los procesos latinoamericanos, así como «la década del 68» se presentan como experiencias políticas en las que la clase no es el centro irradiador o sujeto privilegiado de los movimientos de emancipación y cambio político. Consecuentemente, el esfuerzo de ambos es el de conceptualizar un nuevo marxismo en el que la clase obrera y la noción esencialista de sujeto quedan descentralizados.

Para el postobrerismo esto supone dejar de concebir a la clase obrera como anterior a su propia organización, como si fuese una categoría fija y determinable a priori por unos intereses compartidos. En realidad la clase obrera es el resultado de los ciclos de protesta; es, por tanto, resultado de una cierta *composición social*. A esta se le opone una *composición técnica* que intenta capturar la primera y, este proceso, denominado como *ciclo de lucha*, vuelve a comenzar. Mario Tronti afirmó: «primero las luchas, luego el desarrollo capitalista», mediante este giro copernicano busca dotar a los obreros de una actividad y capacidad creativa que hasta ahora se le había negado

(Gómez Villar, 2014: 21). Para 'Bifo' esto supone que el obrero ya no es el sujeto pasivo de una explotación, sino que es activo en su propio devenir y prefigura las formas de desarrollo capitalistas, en cuanto que su capacidad creativa de exceder al capital obliga a este a producir nuevas formas de capturar su valor (2016: 17).

Abandonar la clase y la noción idealista de falsa conciencia, también comporta en el postobrerismo que ya no exista la alienación del obrero, sino un extrañamiento fruto de «la confrontación de la conciencia en la escena de su exterioridad» ante la dependencia del trabajo (Ibid., 17). En ese sentido se discute el ideal de unos intereses que definen y unifican a una clase obrera de manera trascendental: la capacidad de extrañamiento y de conformar una lucha es siempre el fruto de una composición de clase, ya no hay pues espacio para unas condiciones materiales, una economía o infraestructura que determine *a priori* los resultados de ciertas conformaciones políticas. Esta posible composición es siempre fruto de un carácter ontológico, y es que, como afirman Hardt y Negri, el ser humano tiene una natural predisposición a la resistencia y a rebelarse contra el poder, a «estar en contra»: hay una experiencia ontológica de la autonomía (2004: 228). Es aquí desde donde Hardt y Negri pueden construir una *unidad* en torno a una lógica inmanente en la posibilidad de que los agentes sociales devengan autónomos de las lógicas del capital: el desarrollo de su *natural* resistencia al poder, y la producción biopolítica de los sujetos devendría tan excedente con respecto a las formas de captura capitalista que este devendría invalorizable, así la multitud como pluralidad se organizaría y dejaría obsoleta la maquinaria extractivista capitalista. Este despliegue de la *multitud*, su natural tendencia a «estar en contra», sería entonces plenamente inmanentista. No requeriría de articulación política y, consecuentemente, rechazaría cualquier tipo de instancia de mediación representativa: partido, estado, etc. Evidentemente, el esfuerzo postobrerista es el de construir un marxismo sin teleología, ni historicismo, economicismo o dialéctica. O más bien, la construcción de, por un lado, una «dialéctica no negativa» (Negri, 2006: 48) que no contiene ni su superación ni la reintegración de la negación y, por otro lado, una teleología materialista (Hardt; Negri, 2002: 74).

El posmarxismo de Laclau y Mouffe igualmente reniega del esencialismo marxista, pero también de la centralidad del trabajador como sujeto privilegiado que el postobrerismo parece haber querido mantener.⁹ En cambio, ellos entienden que no hay intereses a priori ni sujetos privilegiados en torno a la posición que ocupan en las relaciones de producción a la hora de encarar la articulación de un proyecto político. En última instancia, lo social siempre representa un exceso de sentido que no puede ser fijado de manera definitiva, ya que las posiciones e intereses de los agentes sociales nunca están explicitadas del todo. Los intereses o posiciones de sujeto no son producto de un sujeto racional, tal y como pretende el liberalismo, ni tampoco predecibles de su lugar en las relaciones de producción, sino que surge de una conformación política que crea y sustenta dichos intereses. Esta falta de sentido último en lo social refiere a

⁹ Evidentemente cuando Negri habla de trabajadores expande el campo de la producción a los afectos y a la comunicación, es decir, al trabajo cooperativo en el sustento y producción de una comunidad y, consecuentemente, pretende aunar bajo tal denominación a la sociedad en su conjunto.

la misma imposibilidad de ser suturada o cerrada (Laclau; Mouffe, 2015: 112-123). Consecuentemente, desde un análisis economicista, no pueden extraerse los intereses de una “clase”, ni mucho menos ser nombrada como tal. El nombre es siempre el resultado de un acto político-discursivo (Ibid., 150-151).

Con tal de que la pluralidad de lo social sea reconducida a una unidad (siempre contingente y sometida a su recomposición), Laclau construye su noción de *pueblo* en torno a una lógica de la equivalencia: lo político nunca está prefigurado por formas sociales o económicas, sino que surge de establecer equivalencias en torno a demandas presentes en el ámbito social. De esta manera, la política no es una mera representación de intereses, sino la articulación de una serie de posiciones de sujeto que crea dichos intereses (Laclau, 2018: 200). Dado que del orden social no se puede extraer a priori las posiciones de un sujeto, la política se basará en articular en una cadena de equivalencias una serie de demandas, las cuales no tienen ninguna relación de necesidad entre ellas. La equivalencia no disuelve la especificidad de estas demandas (en ese caso hablaríamos de simple identidad entre demandas), sino que las totaliza parcialmente, las unifica respetando sus diferencias (Ibid., 104). Así, el pueblo o la hegemonía popular es el resultado de una articulación política en torno a una serie de demandas insatisfechas; en un primer momento, las demandas se sitúan en la institución, pero al ser rechazadas, estas finalmente devienen *contra* de la institución (Gómez Villar, 2018: 33-39). Al no ser satisfechas, estas demandas cristalizan en la formación de una identidad popular creando así un antagonismo en el seno de lo social. Sin embargo, este momento de redefinición de las identidades sólo es posible, en un momento de «crisis orgánica» (Laclau, 2018: 166), en las que identidades han debilitado su fijación a otras articulaciones discursivas. Finalmente, si para el posmarxismo desde lo social no se construye necesariamente lo político es impensable la auto-institución de unos intereses inmanentes, es por tanto necesario un acto de representación política que fije (parcialmente) unos intereses. Sin embargo, Laclau afirma que esta trascendencia o representación es *fallida*, es «la presencia de una ausencia» (Ibid., 303). Consecuentemente, es imposible fijar o suturar lo social por completo, siempre quedará sometido a rearticulaciones.

En base a las lógicas propuestas, los objetivos de ambos son distintos atendiendo a la propia naturaleza ontológica en la que ambos piensan lo político. Así, aunque en ambos casos la democracia es el objetivo último de estos movimientos, Laclau y Mouffe desean *radicalizar* el proyecto de democracia radical y plural, mediante una articulación hegemónicas de diferencias unificadas en torno a demandas, reivindicando así el carácter plural y heterogéneo de una sociedad, de la cual no puede eliminarse el antagonismo. Este es precisamente el límite de lo social. De hecho, para los autores no existiría una democracia como tal si no tuviera cabida el disenso (Ibid.). Mientras, el esfuerzo de Negri se centra en una nueva concepción de la democracia *postmoderna* (2016: 9): un cambio de sentido en el que la democracia se transforma, en términos *rousseauanos*, desde la voluntad de todos a la *voluntad general*, fruto de la organización y participación de las singularidades que pueblan la multitud, nunca en todo caso reducidas a una unidad (Ibid., 151-152). Observamos que postobrerismo y posmarxismo no solo divergen desde sus principios teóricos, sino que como fruto de las diferentes estrategias políticas y las lógicas internas que los dinamizan, el proyecto resultante debe ser y es consecuentemente *distinto*.

Recordemos, la disyuntiva en la que se encuentra el aceleracionismo contemporáneo o *tecnopopulismo* es la complementariedad entre la articulación de un *pueblo* en clave posmarxista: una concepción de hegemonía fruto de una lógica de la equivalencia, y la experiencia de la *multitud* propia del postobrerismo: de la formación de lo común a partir de una lógica inmanente de tendencia a la autonomía.

También podemos reconocer una cierta similitud en la constitución del sujeto emancipatorio en el posmarxismo y el postobrerismo. Ciertamente habría una cierta analogía entre el concepto de *multitud* de Negri y Hardt con el de *pueblo* de Laclau y Mouffe (Laclau, 2018: 299) dado que ambas categorías pretenden aunar en su seno la heterogeneidad de lo social sin neutralizar las diferencias. Así, si la *multitud* anula cualquier privilegio ontológico trascendental, sí que mantiene la fundamentación de un sujeto emancipatorio *a priori*. En el caso del posmarxismo, la noción de *pueblo* es una categoría vacía y es que no se sustenta en ningún principio inmanente al orden social, el resultado de lo que es el *pueblo* depende de su articulación política en un contexto determinado. Así, como reconoce Laclau, el vacío propio del populismo también puede encontrarse en la categoría de multitud, cuando los autores fundamentan un principio general y universal de «estar en contra», sin especificar como y contra qué, de la misma manera que *pueblo* puede referirse a la creación de proyectos populares de signo antagónico.

La diferencia entre *multitud* y *pueblo* estriba, tal y como ya hemos visto, en su propia concepción de la articulación política. En el postobrerismo de Negri, hay una tendencia convergente de la multitud a «estar en contra», a rebelarse contra el biopoder y escapar de la captura capitalista. De esta confrontación contra el Imperio las luchas convergerían en la conformación de instituciones públicas de autoorganización que acabarían por derrocar el Imperio, es decir, en la autonomía. Esto sería posible en cuanto que el sujeto del postfordismo, habría integrado en sí una serie de capacidades que son la fuente y creación de valorización en el capitalismo: creatividad, lenguaje, afecto... Esta tendencia a la autonomía, a desarrollarse lejos de la esfera del capital y la valorización es inmanente, se encuentra como *conatus* spinoziano en la misma *naturaleza* de la multitud. El problema de tal aseveración observa Laclau, es que la construcción de una *voluntad general* no puede ser construida espontáneamente si partimos de la heterogeneidad de lo social, al menos debería admitir un grado de articulación política (Laclau, 2016: 140). Así, Laclau dota de prioridad al acto de la articulación política, la unidad (el *pueblo*) resultante de una heterogeneidad no reside en categorías inmanentes, sino en la producción de lógicas equivalenciales entre las diferentes posiciones de sujeto que ocupan lo social, es decir, desde una lógica trascendente.

3. Entre equivalencia y autonomía

Las lógicas de inmanencia (autonomía) y de trascendencia (equivalencia) difieren en cuanto que la primera implica el funcionamiento de un mecanismo universal (el «estar en contra») que requiere en última instancia de un actor histórico universal ya preconstituido (la multitud), mientras que la segunda evita cualquier atribución a una clase o sujeto el privilegio (ontológico, no práctico) por el que se erigirá un sujeto o

identidad emancipadora. Esta diferencia resulta en última instancia de lo que cada una de las posiciones entiende por el concepto de universalidad y del lugar que este concepto ocupa en su *esquema*. En el inmanentismo de Hardt y Negri la universalidad se entiende como una categoría subyacente a cualquier individuo, es decir, establecen un principio universal presente en la totalidad de lo social como fundamento de lo político, lo que facilita así la reacción espontánea contra los límites del *Imperio*. De aquí podemos concluir que la universalidad debe referir en oposición o resistencia a algún mecanismo que opere de manera global: el capital, cuya eliminación, supondría consecuentemente el fin de la política y la eliminación de toda forma de trascendencia y/o representación. En el caso de Laclau, no se acepta una universalidad preconstituida y universalista, sino que el concepto de la universalidad es parcial, no tiene un contenido propio o identificable en lo social. Establecer lo contrario supondría erigir un fundamento en torno a un sujeto desde el cual pensar la política, atribución esencialista que Laclau y Mouffe tratan de sortear. Para el posmarxismo el universal se trata más bien de una parcialidad que se inviste de universalidad. Consecuentemente, la universalidad es una construcción política contingente y siempre revisable, es decir, es el resultado de una construcción hegemónica (Laclau, 2016: 125-140).

El problema que debemos afrontar ahora es si esta lógica de la inmanencia puede ser compatible o no con ciertas formas de trascendencia. En este sentido, Laclau afirma que la lógica de la autonomía¹⁰ no tiene por qué entrar en contradicción con una lógica equivalencial. Ciertamente, en la articulación equivalencial son necesarias positivities constituidas autónomamente que puedan ser igualadas en torno a un significante vacío (Laclau; Mouffe, 2015: 184). Así, para Laclau y Mouffe la autonomía es solamente un momento en la conformación de una equivalencia y, de hecho, la autonomía de ciertos movimientos sociales obliga muchas veces a unir alianzas y lazos para su propia supervivencia política (Ibid., 185). No obstante, para Laclau, esta complementariedad solo es asumible si entendemos, una vez más, lo social como un campo irreductible a una sutura, a su fijación final. De este principio deriva la precariedad del vínculo equivalente o hegemónico y la posibilidad de que la lógica de la autonomía colme a la primera:

No existe la equivalencia total; toda equivalencia está transitada de una precariedad constitutiva, derivada de los desniveles de lo social. Es la precariedad de toda equivalencia la que exige que sea complementada y limitada por la lógica de la autonomía (2015: 230).

Consecuentemente, la incompatibilidad entre equivalencia y autonomía queda anulada. Eso sí, ya no pueden ser consideradas como meros fundamentos de lo social, sino como *lógicas sociales* que actúan en distintos modos en las conformaciones de identidades políticas. Así, dos lógicas que, en principio son opuestas en su forma

¹⁰ De entrada, deberíamos aclarar que aquí entendemos dos nociones de *autonomía* en el seno del postobrerismo: la primera refiere a la autonomía como *objetivo*, la liberación o las formas de cooperación social que devienen autónomas de la lógica capitalista; la segunda referiría a la autonomía como *proceso*, es decir, la lógica inmanentista por el que la multitud ataca los límites del imperio de manera espontánea y sin mediación o articulación entre las distintas luchas, es decir, la autonomía de cada lucha. Principalmente, nos encargaremos de esta segunda concepción de la autonomía.

lógica, pueden revelarse como epifenoménicas en la constitución de su forma *social*, colaborando en dicha formación, al tiempo que contaminan la naturaleza de la otra (Laclau, 1996: 22). En ese sentido, podríamos entender la lógica autonomista como un momento en la formación de una cadena equivalencial, pero consecuentemente su crecimiento dependería de una articulación política con otras formas de autonomía. Sin articulación política el «estar en contra» de la *multitud* nunca puede converger. Tampoco es deducible de tal quehacer espontáneo que las luchas contra el Imperio deban coincidir en objetivos o incluso podría suceder que ciertas luchas autónomas pudieran ir las unas contra las otras (Ibid., 137). Al fin y al cabo, proponer un principio fundante en torno al cual articular un sujeto de la emancipación supone establecerlo como centro irradiador y anteponer sus «intereses» respecto a otras formas de lucha democrática. La problemática de tal suposición (que recuerda ciertamente a ciertas formas de entender la hegemonía en la tradición marxista) es que como las posiciones de sujeto nunca están explicitadas no pueden deducirse a priori los intereses de un grupo social ni, de hecho, podemos asegurar que dichos intereses vayan a converger o ir directamente en contra de otros grupos sociales. Así, por ejemplo, los intereses de la autoorganización obrera pueden atentarse contra el de las mujeres, o contra el propio medio ambiente (Laclau; Mouffe, 2015: 229).

La complementariedad entre equivalencia y autonomía requiere abandonar la suposición del campo social como un terreno suturado y/o cerrado en donde las identidades ya aparezcan como fijas (Ibid., 229). Solo desde esta suposición, por la cual, este momento de *cierre* nunca llegaría, es que son compatibles ambas lógicas: un movimiento de autonomía requeriría de su expansión de una práctica articuladora y la cadena equivalencial de su equivalencia con diversas formaciones, ya sean autónomas o no, y que ayudan en último término a colmar la sutura de toda equivalencia. En cierta manera, toda autonomía (si le erradicamos el mecanicismo inmanentista) requiere de una articulación más o menos precaria y abierta a su expansión. En ese sentido, desde el marco teórico posmarxista podemos encontrar la solución a esta aparente dicotomía al precio de eliminar al Spinoza *negriano* de la ecuación. En consecuencia, el «estar en contra» no podría ser una categoría inmanente al todo social, sino el fruto de una articulación hegemónica.

Con lo hasta ahora desarrollado, ahora podremos vislumbrar el acoplamiento del aceleracionismo de Srnicek y Williams a la lógica equivalencial de Laclau por medio de su concepción del universal, lo que indefectiblemente les alejará de cualquier concepción inmanentista de la articulación política y le acercará a una construcción hegemónica de los agentes políticos. Primeramente, este distanciamiento respecto del postobrerismo podemos sentirlo en uno de los conceptos más acertados de la pareja británica: el concepto *folk politics*, con el cual Srnicek y Williams (2016: 9-13) hacen una crítica a ciertas formas de lucha (típicamente izquierdistas) basadas en la inmediatez de acciones aisladas (sin ninguna esperanza o programa real para desafiar a un sistema de naturaleza global) en vez de la apuesta por acciones estratégicas de largo alcance:

Against the abstraction and inhumanity of capitalism, folk politics aims to bring politics down to the ‘human scale’ by emphasizing temporal, spatial and conceptual immediacy. As its heart, folk politics is the guiding intuition

that immediacy is always better and often more authentic, with the corollary being a deep suspicion of abstraction and mediation (Srnicek; Williams, 2016: 10).

Típicamente la tradición marxista había dado un total predominio a la estrategia por encima de la táctica. El postobrerismo, en cambio, invierte la relación propugnando la horizontalidad y la lleva al extremo al considerar tácticas aisladas sin ninguna articulación estratégica entre ellas (Laclau, 2018: 300). Si consideramos el carácter jerárquico o vertical del aceleracionismo de Srnicek y Williams, sería pues inconcebible una política de horizontalidad absoluta como la del postobrerismo, contrariamente proponen un claro dominio de la estrategia por encima de las tácticas aisladas. Además, en el proyecto de los británicos reside un impulso racionalista frente a las catástrofes de naturaleza global que hoy nos amenazan. Ante esta perspectiva, su proyecto político no se puede basar en la libre acción espontánea de los sujetos frente a un enemigo *invisible*, sino que propone organizar y racionalizar una producción de carácter global mediante el uso de datos y modelos informáticos. La propuesta de explorar modelos económicos, sistemas logísticos globales... es decir, que la izquierda «pierda el miedo a la abstracción y a las matemáticas» (Srnicek; Williams, 2013: 41) requiere formas de delegación y jerarquía. Esta propuesta es ciertamente similar al proyecto de la constitución de organizaciones e instituciones al margen del capital del proyecto postobrerista. Sin embargo, Srnicek y Williams conciben la autonomía desde la mediación y la articulación de intereses. En nuestra opinión no es sino evidente que Srnicek y Williams han leído las críticas que Laclau le dirigió a Negri: «sin articulación no hay política» (2016: 140) y, consecuentemente, han buscado *articular la autonomía* de organizaciones *postcapitalistas*.

Como más arriba comentamos, el concepto de universalidad vuelve a ser central para entender el tipo de articulación política de Srnicek y Williams, y se desprende necesariamente de su crítica a la particularidad y «localismo» de las *folk politics* para enfrentar un sistema de naturaleza global. En ese sentido, el aceleracionismo de Srnicek y Williams comparte con el posmarxismo la noción de universalidad parcial, entendida esta como una lucha hegemónica. No obstante, es concebida como un universal *subversivo* (Ibid., 75-78). Haciéndose acopio de las críticas al concepto de universalismo que históricamente ha hecho que un particular envista un universal que subsume (de manera autoritaria) a otras particularidades, es decir, afirmando que el universal tiene un contenido propio susceptible de ser impuesto, afirman que este es un concepto de universalidad equivalente al de homogeneidad por el que necesariamente se elimina la diferencia de otras particularidades. No obstante, tal y como ya planteaban Negri y Laclau, se necesita de una *unidad*, y aquí es donde Srnicek y Williams plantean la necesidad de un universal que funcione como idea trascendental que nunca se satisface con un investimento concreto, sino que siempre es extensible y en continuo conflicto:

The universal, then, is an empty placeholder that hegemonic particulars (specific demands, ideals and collectives) comes to occupy. It can operate as a subversive and emancipatory vector of change with respect to established universalisms, and it is heterogeneous and includes differences, rather than eliminating them (2016: 78).

Srnicek y Williams afirman, en la misma lnea de Laclau, que el universal no es una categora cerrada o fija que puede investir un cierto particular anulando otros particulares, sino que un universal es un producto poltico, es decir, el resultado de una construcci3n hegem3nica. El universal no puede basarse en un juicio trascendente que se sitúe por encima de una confrontaci3n hegem3nica, este debe ser necesariamente el resultado de una articulaci3n poltica. Desde la perspectiva que supone afirmar que el concepto de lo universal es parcial, contingente, expansivo y sin contenido propio, y dado el desarrollo que hemos seguido entre las l3gicas de autonomía y de equivalencia por el que hemos concluido que tal universal es incompatible con un proyecto autonomista, el proyecto aceleracionista de Srnicek y Williams debe ser enmarcada nítidamente en la matriz te3rica del posmarxismo. Consecuentemente, el articulo alcanza su objetivo de resignificar esta propuesta como un *tecnopopulismo*.

4. Conclusiones

Habiendo analizado las perspectivas te3ricas del postobrerismo y el posmarxismo, podemos concluir que el *tecnopopulismo*, antes que ser una derivaci3n del postobrerismo, como los propios Negri o Bifo entendieron, se trata de una corriente filos3fica de perspectiva posmarxista. La confusi3n de los autores italianos seguramente reside en que sus comentarios sobre el aceleracionismo de Srnicek y Williams refieren principalmente al MPA, el cual, para ser justos, no acaba del todo de enmarcar al movimiento como una forma de populismo en clave tecnol3gica. De ah3, y dadas las similitudes programáticas que comparte con el postobrerismo que este haya sido pensado desde tal perspectiva. Por tanto, si el aceleracionismo ha sido considerado como una «herejía marxista» dada su aparente *capitalofilia*, cabr3a pensar que simplemente se trata de un proyecto posmarxista lo que, por otra parte, para ciertos sectores del marxismo ya se trate de una herejía.

No obstante, tambi3n hemos observado como, de hecho, autonomía y equivalencia no tienen por qu3 ser necesariamente opuestas, o al menos no en su totalidad. Como hemos visto m3s arriba, de hecho, la autonomía requiere de una cierta articulaci3n poltica y viceversa. A pesar de ello, como observa Laclau, aceptar la autonomía requiere la negaci3n de su car3cter de inmanencia radical y abrazar una cierta trascendencia, lo que socava necesariamente la integridad del proyecto de autonomía negriano a ra3z de eliminar una universalidad a priori de los agentes sociales. En ese sentido, el postobrerismo queda integrado en el seno del *tecnopopulismo* en cuanto que la autonomía es redefinida en t3rminos posmarxistas. Tal asunci3n, recordemos, solo es factible si eliminamos de la l3gica de autonomía una noci3n suturada de lo social y de las identidades fijas.

Por último, queda por establecer otra posible demarcaci3n para el postobrerismo, tal y como es concebido en el *tecnopopulismo*, y es que como señaala Alejandro Pizzi, los puntos fuertes tanto del posmarxismo y postobrerismo residen en diferentes terrenos te3ricos: mientras que el posmarxismo forma una teor3a consistente en torno a la creaci3n de identidades colectivas, pero su car3cter idealista no puede explicar las transformaciones econ3micas y productivas en el seno del capitalismo así como

las formas de emancipación resultantes de la misma. El postobrerismo, en cambio, carece de una teoría de la articulación y falla en el propio objetivo de explicar en qué consiste la emancipación, pero sus análisis son ciertamente certeros e incluso han sido predictivos sobre la naturaleza del capitalismo y sus cambios en el sistema de valorización (2018: 69).

Si el postobrerismo nos dota de las herramientas conceptuales para analizar las tendencias del capitalismo y buscar una transición hacia el postcapitalismo, el tecnopopulismo retomaría dichas herramientas, pero renegando que de dichas transformaciones productivas pueda extraerse o surgir una identidad política. Es decir, pese a que Srnicek y Williams compartirían con el postobrerismo una cierta lectura del *Fragmento sobre las máquinas*, dada también su matriz posmarxista, negarían la necesidad de la emancipación política fruto del desarrollo tecnológico-capitalista. Consecuentemente, la negación de la correlación necesaria entre estructura y superestructura dirige su lógica política hacia la articulación hegemónica laclauiana. Desde este punto de vista, sí podríamos entender al tecnopopulismo como una imbricación de ambas perspectivas, siempre y cuando estas se apliquen a ámbitos o terrenos de análisis diferenciados.

Bibliografía

- ARROYO GARCÍA, Nantu; ACOSTA IGLESIAS, Lorena (2019). "Pensar el aceleracionismo, ¿con o contra Marx? El fragmento sobre las máquinas a debate en el s.XXI". *Argumentos de Razón Técnica*, 22, pp. 178-20.
- AVANESSIAN, Armen; REIS, Mauro. (2017). "Introducción" en AVANESSIAN, Armen; REIS, Mauro. (Comps.). (2017) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- BADIOU, Alain. (2010). *The communist hypothesis*. Londres: Verso.
- BERARDI, Franco (Bifo). (2016). *Almas al trabajo. Alienación, extrañamiento, autonomía*. Madrid: Enclave de libros.
- (2017) "El aceleracionismo cuestionado desde el punto de vista del cuerpo" en AVANESSIAN, Armen; REIS, Mauro. (Comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos. (2016). *En defensa del populismo*. Madrid: Catarata.

GÓMEZ VILLAR, Antonio. (2014). *Hacia una concepción filosófica del postfordismo y la precariedad: elementos de teoría y método (post)operaísta*. Tesis doctoral, Universidad Pompeu Fabra.

- (2018). *Ernesto Laclau i Chantal Moufffe: Populisme i hegemonia*. Barcelona: Gedisa.

GUREEV, Artem. (2018). "Beyond endless Winter: An interview with Nick Srnicek". Consultado el 27 de marzo de 2020, &&& Platform en <https://tripleampersand.org/beyond-endless-winter-interview-nick-srnicek/>

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.

- (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.

LACLAU, Ernesto. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

- (2016). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- (2018). *La razón populista*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

MARX, Karl. (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol, 2. México: Siglo XXI, pp. 216-230.

MOUFFE, Chantal. (1999). *El retorno de lo político*. Madrid: Paidós.

- (2007) *Prácticas artísticas y democracia agonística*. Barcelona: Museu d'art contemporani de Barcelona y Universitat Autònoma de Barcelona.
- (2016). *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Gedisa.

NEGRI, Antonio. (2006). *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*. Barcelona: Paidós.

- (2017). "Reflexiones alrededor del *Manifiesto por una Política Aceleracionista*" en AVANESSIAN, Armen; REIS, Mauro (Comps.). (2017) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

NOYS, Benjamin. (2018). *Velocidades Malignas*. Madrid: Materia Oscura.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. (2013). "Manifiesto por una Política Aceleracionista" en AVANESSIAN, Armen; REIS, Mauro (Comps.). (2017)- *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

- (2015). *Inventing the future. Postcapitalism and a world without work*. Londres: Verso.
- (2019). "¿Los robots te quitarán el trabajo?" en: Echaves, Marta; Ruido, Maria; Gómez Villar, Antonio. *Working dead. Escenarios del postrabajo*. Barcelona: La Virreina. Centre de la Imatge.

SRNICEK, Nick. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra.

PIZZI, Alejandro. (2018). "Más allá de Marx: postobrerismo y posmarxismo. Una revisión de los fundamentos teóricos de la multitud y el pueblo". *Arxius* 38, pp. 59-72.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. (2015). *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande.

WILLIAMS, Alex. (2020). *Political hegemony and social complexity. Mechanisms of power after Gramsci*. Londres: Palgrave Macmillan.

WOLFENDALE, Peter. (2014). "So, Accelerationism, what's all that about?". Consultado el 27 de marzo de 2020, Dialectical Insurgency en <https://deontologistics.tumblr.com/post/91953882443/so-accelerationism-whats-all-that-about>



DELEUZE Y SPINOZA HACIA UNA CONCEPCIÓN ETOLÓGICA DE LA ÉTICA

Deleuze and Spinoza towards an ethological conception of ethics

Eduardo Alberto León

Flacso-Ecuador
alberto3026@yahoo.es

Resumen:

Este trabajo es una reconstrucción de la ontología materialista de Spinoza utilizando la filosofía de Gilles Deleuze, para enfocarse en una etología. Es por eso que, en primer lugar, se comparará la naturaleza de la ética radical de Spinoza junto con la ética inmanente de Deleuze. Al mismo tiempo, se analizará la filosofía etológica de Spinoza y la noción de agencia (*conatus*). En la última parte de este artículo, se verá cómo estos conceptos han influido en la formulación de Deleuze y Guattari de una política inmanente del deseo, minoritaria y colectiva. Y por último se explicará cómo esta teoría radical de la ética puede engendrar la diagramación de una política nómada o una revolución por-venir.

Palabras clave:

Deseo, revolución, etología, ética, inmanencia, etología, conatus

Abstract:

This research work is a reconstruction of Spinoza's materialistic ontology using the philosophy of Gilles Deleuze, to focus on an ethology. That is why, first, the nature of Spinoza's radical ethics will be compared along with Deleuze's immanent ethics. At the same time, Spinoza's ethological philosophy and the notion of agency (*conatus*) will be analyzed. In the last part of this article, we will see how these concepts have influenced the formulation of Deleuze and Guattari of an immanent politics of desire, minoritarian and collective. And finally, it will be explained how this radical theory of ethics can produce the layout of a nomadic policy or a revolution to-come.

Keywords:

Desire, Revolution, Ethology, Ethics, Immanence, Ethology, Conatus

Recibido: 19/02/2020

Aceptado: 26/10/2020

Introducción

El *Anti-Edipo Capitalismo y Esquizofrenia* (2016) de Deleuze y Guattari es uno de los libros más influyentes, provocativos, desconcertantes y contundentes que se han escrito en el campo de la teoría política y la filosofía en el siglo pasado. Algunos autores incluso ven el libro como la contraparte moderna de *El anticristo* de Friedrich Nietzsche. Es en este libro, donde Deleuze y Guattari sitúan la micropolítica del deseo y el proceso de producción del deseo en el centro de su investigación filosófica, abordan una gama de preguntas desde el psicoanálisis a la política, la economía a la historia, la lingüística a la filosofía con respecto a sociedad capitalista moderna.

No se puede negar que *El Anti-Edipo* “es un intento de formular una suerte de filosofía política que tuvo el psicoanálisis” (León, 2011: 2). De igual manera, se concibe como un libro revolucionario, es decir, un libro que quiere abrirnos los ojos a la potencia de la revolución en el ámbito de la vida cotidiana. Pero como nos deja en claro que, su definición de revolución no incluye tomar el poder. No significa derrocar un régimen y luego instalar otro régimen y reformar el gobierno de arriba abajo como exigen los maoístas y leninistas. No quiere formar parte de tales programas, en este sentido, Revolución para Deleuze y Guattari significa esquizofrenizar la estructura de poder existente, haciéndola vibrar a un nuevo ritmo, haciéndola cambiar desde dentro, sin que al mismo tiempo se convierta en un esquizofrénico.

En este sentido, el objetivo principal de este artículo, es hacer una reconstrucción de la ontología materialista de Spinoza para luego enfocarse en la ética inmanente del deseo. Es muy importante, en primer lugar, discutir los fundamentos filosóficos de la ontología materialista de Spinoza y el plano de *inmanencia* propuesto por Deleuze y Guattari, que luego darán lugar a la filosofía etológica de Spinoza y la noción de agencia (*conatus*). Se verá cómo estos conceptos han influido en la formulación de Deleuze y Guattari de una política inmanente del deseo, minoritaria y colectiva que da lugar a la revolución por-venir¹, Igualmente es fácil malinterpretar el Anti Edipo si no entendemos a lo que el libro se opone que es la teoría freudiana del deseo, es decir, “el *Antiedipo* aborrece que el psicoanálisis convierta el deseo en una representación. A juicio de Deleuze, el deseo no puede atribuírsele una representación, porque el inconsciente no representa nada, solo produce, la única actividad del inconsciente es producir deseo (León, 2011:1). Es por esto, que el concepto desarrollado por Deleuze y Guattari *esquizoanálisis* enfrenta un serio dilema, ya que su visión se basa en un concepto inherentemente revolucionario del deseo.

¹ El concepto deleuzeano de «por-venir» no habla ningún futuro –a no ser que esta palabra también sea alterada–. “No se trata de algo que todavía no es pero que se consolida como proyecto para cambiar lo que parece que sí es: el presente, haciéndolo al modo de un «deber ser», esto es, imponiendo una trascendencia en otro tiempo que tendrá que venir. Imponiendo un deber ser abstracto que sirva únicamente para juzgar el presente, sin localizar sus virtualidades, sin dejar lugar a las posibilidades de mundos que ya siempre puede haber si se construyen inmanentemente con los materiales de los que disponemos, sin un «más allá»” (Nunez,2010 :108)

Plano de inmanencia y ontología materialista

Gilles Deleuze describe muy ampliamente en su libro, *Spinoza: Filosofía práctica*, que para Spinoza “humildad, pobreza y castidad” (Deleuze, 2004: 11) se vuelven de inmediato efectos de una vida particularmente y sobre abundantemente feliz. Spinoza utiliza estas virtudes para no lograr fines morales o caminos religiosos hacia un más allá, puesto que, no hay absolutamente ninguna otra vida para el filósofo. Mientras tanto en, *Spinoza y el Problema de la Expresión* (1999), Deleuze considera a Spinoza como el *príncipe* de todos los filósofos. Este hombre merece esta noble descripción porque proporciona “los sentimientos, las conductas y las intenciones relacionándolas no a valores trascendentes sino a modos de existencia” (Deleuze, 1999, p. 262). Para ser específicos, Deleuze encuentra en Spinoza la posibilidad radical de pensar la existencia social emancipada de los grilletes del Estado. Esto se puede percibir en el *Tratado Teológico Político* (2014), donde Spinoza formula una filosofía que evalúa críticamente el *statu quo* degenerado. Por ejemplo, cuestiona a sus semejantes, por qué eligen su propia esclavitud y la perciben como libertad, un tema convergente problematizado por Deleuze y Guattari en todo *El Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia* (2016).

La audacia de Spinoza no debería sorprendernos cuando Negri, en *Spinoza y Nosotros* (2011) lo considera como la anomalía del siglo, una anomalía del materialismo victorioso, de la ontología del ser que siempre avanza y que, al constituirse a sí mismo, plantea la posibilidad ideal de revolucionar el mundo. Aunque la vida puede lograr un cierto grado de optimización dentro de una sociedad democrática o liberal, el filósofo no debe limitarse a sí mismo con eso. Siguiendo a Deleuze, “el filósofo solicita fuerzas en el pensamiento que eluden tanto la obediencia como la culpa, y crea la imagen de más allá del bien y del mal, una inocencia rigurosa sin mérito ni culpabilidad” (Deleuze, 2004: 12). El filósofo puede residir en varios estados, puede frecuentar varios medios, pero lo hace a la manera de un ermitaño, una sombra, un viajero. De esta manera, la disonancia y el nomadismo se legitiman como virtudes cardinales en la filosofía espinozista. En las otras obras de Deleuze, estas virtudes antes mencionadas se conceptualizan de manera análoga. En *Nietzsche y Filosofía* (2013), concibe las virtudes de la afirmación y la revalorización como los nuevos valores en el trágico mundo de Dionisos que se libera de los grillos del cristianismo.

Una Vida² caracterizada por la fecundidad y el dinamismo es denominada por Spinoza como Naturaleza. Esta importante tesis espinozista depende de la idea de una sola sustancia que tenga modos inestimables de singularidades y atributos, de la misma manera que condiciona la posibilidad de una gran cantidad de devenires. En *La Ética*, la naturaleza se entiende como sustancia y causa *Natura naturans*, como efecto y modo *Natura naturata*³. Estas dos condiciones nos permiten hablar de la naturaleza en

² *La Inmanencia: una vida* (2002). Haciendo juego de palabras con “Una Vida”

³ “Por *Natura naturans* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios [...] Por *Natura naturata*, en cambio, entiendo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los

general, lo que Spinoza quiere explicar es que la *Natura Naturans*, como substancia y causa, y la *Natura Naturata*, “como efecto y modo, se entrelazan en vínculos de mutua inmanencia; por una parte, la causa permanece en sí misma, y por otra, el efecto o el modo permanece en la causa” (Spinozianas: Filosofía de los Márgenes). El naturalismo, en el contexto del espinosismo, satisface la univocidad de los atributos en el que los atributos en la misma forma constituyen la esencia de Dios como naturaleza natural y contienen esencias de modos como la naturaleza *ex natura rei* la univocidad de la causa. donde la causa de todas las cosas se afirma de Dios como la génesis de la naturaleza natural, es decir, que él mismo se causó; y la univocidad de la modalidad en el cual la necesidad califica tanto el orden de la *Natura naturata*⁴ como la organización de la *Natura naturans*.

Con lo dicho anteriormente, el compromiso de Deleuze con Spinoza puede entenderse fructíferamente como la formulación de un problema que surge en el punto de convergencia entre la ética y la ontología, un problema que Deleuze llama etología⁵. A través de este concepto, Deleuze sostiene que la caracterización y evaluación de los modos de vida de un individuo solo se puede hacer desde el punto de vista de una ontología pura.

Spinoza comparte con Duns Scotus la tesis fundamental de la Univocidad del Ser⁶. La teorización ontológica de Spinoza sobre la univocidad es una valiente antipatía dirigida a una larga historia de tradición filosófica occidental influenciada sistémicamente por la metafísica platónica o la filosofía trascendental. Lo que Deleuze toma de Escoto es la idea de que solo en la univocidad es posible una diferencia

atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse’. [E1. P.29.esc]

⁴ “Por naturaleza naturante entendemos un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios (...) La naturaleza naturada debemos dividirla en dos: una universal y otra particular. La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios (...) La naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales. De suerte que la naturaleza naturada necesita algunas substancias [i.e, los atributos de la Etica] para ser correctamente concebida” (Korte Verhandeling van God de Mensch en des Zelfswelstand 1/8).

⁵ El proyecto filosófico de Deleuze se caracteriza mejor como la combinación creativa de ontología y ética, es decir, como etología. En este sentido, el primer punto a destacar sobre la concepción ecológica de Deleuze de los seres vivos es que se opone fundamentalmente al individualismo metodológico de cualquier tipo. Un individuo, para Deleuze, nunca es autónomo y aislado, nunca se distingue de su entorno. Por el contrario, el individuo está inmerso en un medio que está implícito en todo lo que hace, en todas las facetas de su modo de vida. Cuando Deleuze sostiene que su medio está implícito en su vida, es porque sus acciones están determinadas por los afectos a través de los cuales interioriza sus relaciones con el mundo.

⁶ “Deleuze plantea, a veces de manera absolutamente explícita, una vía distinta de interpretación de la tesis de la univocidad del ser, la de cierta filiación profunda o co-pertenencia entre lenguaje y ontología” (Hernández, 2004, p. 127).

genuina. Deleuze explica en *Diferencia y Repetición* que el Ser “se dice en un mismo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido” (Deleuze, 2006: 72). Ahora bien, Spinoza trata este mismo concepto de ser unívoco de pura afirmación, en lugar de neutralidad o indiferencia, ya que es “igual y esta inmediatamente presente en todas las cosas (...) la univocidad del ser significa, pues, también, la igualdad del ser” (Deleuze, 2006: 74-75). De hecho, Spinoza tanto como Deleuze dicen que, no puede haber varias sustancias que compartan un atributo común, sino que puede haber una sola Sustancia para todos los atributos, en este sentido, los atributos heterogéneos son pensamiento y extensión.

La univocidad espinozista juega un papel muy importante en la formulación de Deleuze sobre el concepto de *inmanencia*. La filosofía de la inmanencia de Deleuze está influenciada de manera indispensable por la ontología de Spinoza, que no es meramente materialista, sino también panteísta, atea, pero de naturaleza ética. La ontología espinozista es panteísta, porque la naturaleza y Dios son comprendidos como idénticamente responsables de la producción de todos los afectos⁷, es decir, que pone énfasis en las experiencias corporales. Es atea ya que denuncia la conciencia, los valores y las pasiones tristes y, lo que es más importante, a un Creador fuera del ser.

Por último, es ética puesto que Spinoza, en la percepción de Deleuze, nos abre a una vida de pura inmanencia:

Se dirá de la pura inmanencia que es UNA VIDA, y ninguna otra cosa. No es inmanencia a la vida, pero lo inmanente que no es en nada es él mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitudes completas (Deleuze, 2002: 234).

En una vida de univocidad, el mundo se convierte en un plano democratizado para todos los seres. Fuera del universo espinozista, el tema filosófico de la inmanencia es paralelo a la noción del todo de Bergson como constitutivo del tiempo monista, “para Bergson la duración no era simplemente lo indivisible o lo no-mesurable, sino más bien lo que se dividía cambiando la naturaleza” (Deleuze 1987,38), las duraciones infinitas y la virtualidad pura del trágico mundo de Dionisos de Nietzsche. Para el primero, el Todo es un plano donde el espacio, la duración, la percepción, la memoria, el pasado y el presente; la memoria de recuerdo y la memoria de contracción se entienden en el criterio de la coexistencia virtual, es decir, “lo que esta percepción tan especial expresa ya no es entonces una acción virtual, sino una acción real: la afección consiste en esto mismo (Bergson 2010,74). Para este último, el mundo divinizado es un mundo de puro devenir cuyo principio rector es el Eterno Retorno⁸.

Deleuze explica que el título del último capítulo, “Spinoza y nosotros” de su libro, *Spinoza: Filosofía práctica*, qué significa estar en medio de Spinoza. Precedente a la

⁷ “Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos —como la fluctuación del ánimo-, o derivado de ellos —amor, odio, esperanza, miedo, etc.—, como clases de objetos que nos afectan” (EIII, Prop,56).

⁸ Deleuze define el Eterno Retorno como “el ser de lo que deviene. «Decir que todo retorna es aproximar al máximo el mundo del devenir y el del ser” (cf. Deleuze, 2013, p. 71).

caracterización de Deleuze de la micropolítica como una política del medio, es la recomendación de que la forma más profunda de comprender el espinozismo es a través del medio. En sus palabras:

Generalmente uno comienza con el primer principio de un filósofo. Pero lo que cuenta también es el principio tercero, cuarto o quinto. Todos conocen el primer principio de Spinoza: una sola sustancia para todos los atributos. Pero también conocemos el tercer, cuarto o quinto principio: una sola Naturaleza para todos los cuerpos, una sola Naturaleza para todos los individuos, una Naturaleza que es ella misma un individuo capaz de variar en un número infinito de maneras. (Deleuze, 2004: 149).

Una filosofía del medio exhibe la reconstrucción radical de Deleuze del monismo de Spinoza. No se trata simplemente de una afirmación conservadora de una sola sustancia, sino más bien de un diagrama de un plano común de inmanencia donde todos los cuerpos, mentes e individuos se sitúan de diferentes maneras (cf. León, 2019). En este ámbito, el plano de organización⁹ o trascendencia y el plano de inmanencia no se perciben como dos opuestos, sino como una multiplicidad de dimensiones, líneas y direcciones en un agenciamiento (cf. Deleuze, 2002: 238). La legitimidad del primero emana de una esfera trascendental: un plan divino en la mente de Dios y una evolución en la organización del poder de una sociedad. El plano de la organización siempre involucra formaciones de subjetividad estructural, que solo se pueden inferir de lo que es dado. El plano de *inmanencia*, por otro lado, se compone de innumerables colectividades, individuos y cuerpos, sujetos a combinaciones o relaciones multifacéticas. Deleuze piensa que el plano de inmanencia es el plano de composición de la naturaleza.

En este sentido, infundir ideas en medio de Spinoza implica dos cosas. Primero, involucra a Spinoza, incluida la creencia subyacente de Deleuze de que el pensamiento carece de cualquier origen primordial, pero solo del exterior por el cual está conectado; y, segundo, estar en medio de Spinoza significa ubicarse en el plano modal inmanente. Y dado que este plano no se basa en ningún principio metafísico, las fuerzas de relación y los cuerpos se definen de acuerdo con sus desempeños y variaciones materiales, es decir, en su capacidad de afectar y ser afectados por otros cuerpos, ya sea en virtud de construcción o de descomposición. La incesante transformación del plano de *inmanencia*, fragmenta el trabajo normativo del plano de organización que, a su vez, redobla y re-expresa esta desolación al intentar bloquear y contener en formas molares la movilidad y el dinamismo de lo molecular.

La *inmanencia* es un término muy significativo y general en todo el canon deleuziano. La teorización de la *inmanencia* de Deleuze, muy influenciada por la naturaleza de Spinoza, es perceptible en su posición antijurídica contra la filosofía del

⁹ “Orden social o político aparato de estado. “De los muchos sentidos de la palabra “plano”, nos concentraremos brevemente en una de las distinciones centrales dentro de la filosofía de Gilles Deleuze, distinción que recae entre tres “espacios” llamados “plano de inmanencia”, “plano de consistencia” y “plano de organización”. Los tres planos no se dan por separado, sino que muy bien pueden aparecer simultáneamente en cualquier operación de desterritorialización” (Bogado).

Estado. La filosofía anti-jurídica de Deleuze es un apéndice de su crítica general a la moralidad trascendental, la moral responsable de la marginación de la materialidad de la vida y las potencialidades creativas del cuerpo. Spinoza es un testigo crítico de este tipo de moralidad prevalente en el saber occidental, especialmente en la tradición jurídica. En esencia, la erudición jurídica implica que las fuerzas tengan un origen individual o particular; que deben ser socializados para generar una relación que les corresponda adecuadamente.

Hobbes, mucho antes que Kant, “tiende a un idealismo si no trascendental al menos suficiente como para sacar a Hobbes del grupo de los empiristas y ponerlo más bien cerca de los racionalistas como Leibniz, Spinoza o Kant” (Vargas, 2002:58). Para Hobbes, el poder del Estado está determinado por su poder de legitimación. El Estado configura su legitimidad como un garante metafísico basado en la voluntad racional de los individuos (*Leviatán*). Mientras que, Spinoza afirma que el derecho natural de un individuo se refiere simplemente a su acto de autoconservación *conatus*¹⁰. Frente a Hobbes, argumenta que el *conatus* de un individuo y los derechos del hombre no son transferibles a otro, especialmente a una autoridad metafísica. Del mismo modo, en el territorio hobbesiano, lo único común a cada individuo es su deseo de autoconservación, especialmente cuando existe un objeto de interés común¹¹. En este sentido, parece que el poder del Estado está simplemente formado por su capacidad real o deseo de autoconservación que anula la idea de llegar a una racionalidad colectiva, que no es más que una idea caprichosa.

No obstante, para alejar a Spinoza de la acusación de anarquismo, se debe aclarar que no niega categóricamente ningún esfuerzo del Estado para armonizar las relaciones individuales en forma de estándares éticos y políticas públicas. A lo que se opone es al proyecto Estatal de avanzar en sus intereses totalizadores y narcisistas utilizando la estratagema de lograr la cohesión comunitaria bajo la autoridad del *Leviatán* es decir, “todos son políticos porque todos necesitan una audiencia, un espacio organizado públicamente” (Virno, 2001: 13). En otras palabras, solo son rehusadas todas las representaciones trascendentales que se superponen por iniciativa de la multiplicidad de una síntesis trascendente.

Spinoza describe el estado, formulando una especie de horizonte inmanente caracterizado por fuerzas activas de relaciones y posibilidades, es decir, contra las diversas mistificaciones jurídicas del Estado, como un producto de un proceso puramente natural, en consonancia con la labor del derecho natural y la vida personal. En este sentido, la configuración genealógica del estado no es más que un producto de procedimientos y luchas secularizadas, y no de procesos metafísicos o cargados de divinidad. Por ejemplo, la relación ética y diferencial entre cuerpos, en el Estado se definen no de acuerdo con un principio trascendental general. Más bien, “es verdad

¹⁰ “Spinoza se dio cuenta antes que Nietzsche de que una fuerza no era separable de un poder de ser afectado, y que este poder expresaba su poder” (Deleuze 2013,11).

¹¹ El concepto de naturaleza humana Hobbes lo define estrictamente desde los supuestos del mecanicismo. De este modo, afirma que la esencia actual del hombre es su *conatus*, consistente en el esfuerzo por mantenerse en la existencia, de tal forma que el “fin principal del hombre es su propia conservación” (Hobbes, 1980:223).

que somos siempre determinados; nuestro *conatus* mismo es determinado por las afecciones que experimentamos" (Deleuze, 1999: 240).

En el estudio de la etología, el comportamiento de los cuerpos en el plano de inmanencia se rige por el poder de la autoconservación. Sin embargo, la perseverancia de los numerosos cuerpos implica un encuentro necesario con otros cuerpos. Se puede argumentar, por lo tanto, que la aptitud y el movimiento de los cuerpos pueden variar dependiendo de la calidad y cantidad de otros cuerpos con los que se asocian. Del mismo modo, este encuentro creativo plantea la idea de que incluso el poder de la autoconservación no es inmune a los afectos del exterior. Esta caracterización inspiró a Spinoza a reconfigurar la democracia. Bajo la rúbrica del materialismo, la producción y la política de la multitud. Esta fase madura en la filosofía de Spinoza, desde el *Tratado Teológico Político* en adelante, constituye un materialismo radical de cuerpos y superficies donde la praxis constituye el ser como una reconstrucción incesante por la praxis humana.

La etología como filosofía inmanente

La ontología materialista de Spinoza es una etología o una ética situada en el plano de inmanencia. En este plano, solo hay una sustancia inmanente: el individuo humano, un modo de los atributos de la naturaleza y un fragmento de un todo variable e interrelacionado. Pero es importante acentuar que, en este plano, el individuo no disfruta de una posición privilegiada en relación con otras entidades, de la misma manera que la subjetividad no se limita al ámbito de la racionalidad. La univocidad del ser promueve una democracia ontológica, donde todo se metamorfosea en cuerpos, cuyo valor se mide no de acuerdo con las capacidades racionales y discursivas, sino con las velocidades, así como la capacidad de afectar y ser afectado. La misma descripción se encuentra en el trabajo colaborativo de Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas Capitalismo y Esquizofrenia* (2002), donde afirman que, en el estudio de la etología, los cuerpos no se definen de acuerdo con algunas categorías lógico-biológicas como el género y la especie:

El problema no es en modo alguno el de los órganos y las funciones, y un Plan transcendente que sólo podría dirigir su organización bajo relaciones analógicas y tipos de desarrollo divergentes. El problema no es el de la organización, sino el de la composición; no es el del desarrollo de la diferenciación, sino el del movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud (Deleuze y Guattari, 2002: 259).

De igual manera, en *El Anti-Edipo Capitalismo Y Esquizofrenia* (2016), consideran que la etología puede ser comprendida en el ámbito de la producción de deseos. En este espacio, no existe una dicotomía entre el hombre y la naturaleza, o lo humano y lo no humano. En lugar de percibirlos como opuestos binarios, se perciben más bien, como parte de un todo en el proceso de vida.

Pero no el hombre como rey de la creación, sino más bien como el que llega a la vida profunda de todas las formas o de todos los géneros, como hombre cargado de estrellas y de los propios animales, que no cesa de empalmar una máquina-órgano a una máquina-energía (Deleuze y

Guattari, 2016: 14).

De esta forma, Deleuze explica cómo el concepto de inmanencia en el universo espinozista logra un estado ontológico. La sustancia, los atributos y los modos se entienden en relación con la expresión, más que con una organización trascendente de emanación. La sustancia no tiene privilegios en relación con ningún atributo, de la misma manera que ningún atributo es superior a otro. Un atributo expresa una esencia particular. Como argumenta Deleuze “Todos los atributos formalmente distintos son relacionados por el entendimiento a una sustancia ontológicamente. Pero el entendimiento sólo reproduce objetivamente la naturaleza de las formas que aprehende. Todas las esencias formales forman la esencia de una sustancia absolutamente una” (Deleuze, 1999: 59).

Ahora bien, en *Spinoza y el problema de la Expresión*, Deleuze aclara el concepto de expresión como dispositivo hermenéutico de doble filo que nos habilita para interpretar textos, relaciones y acontecimientos, no limitados a las fronteras de representación, identidad, linealidad y teleología. Al comprender la historia, por ejemplo, no debemos interpretarla simplemente como una progresión lineal de eventos hacia un gran propósito o simplemente como la culminación de un concepto unitario único. Este nuevo tipo de filosofización histórica no se ajusta a ninguno de los dualismos mencionados anteriormente, sino que opera en el medio.

La historia como historicismo y el devenir nómada, el expresionismo desmantela la estratificación lógica y el esquema arbóreo de las cosas hacia una lectura relacional y minoritaria o intermedia de comprender las cosas, en un nivel paralelo de expresión. En el nivel macro, ser espinozista implica abrazar la vida desnuda en sus aspectos ocultos, inconscientes y marginales en la historia de la filosofía: “Hay un devenir-filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por todos aquéllos que la historia de la filosofía no logra clasificar” (Deleuze y Parnet, 1980: 6). De hecho, una noción deleuziana de inmanencia se desarrolla como una especie de ontología heterogénica creativa que extiende el concepto de expresionismo de Spinoza al representar cómo la sustancia produce sus propios modos y características a través de un doble proceso de diferenciación.

Al mismo tiempo, la etología es una perspectiva filosófica que no presupone una realidad más allá de los contornos de las materialidades de la vida y es irreductible a los regímenes epistemológicos de la metafísica platónica, cartesiana y kantiana. Dado que la metafísica es la doncella de la moralidad, la etología de Spinoza se transforma en una ética antitética y ontológica de singularidades y devenires. Además, debido a que el lugar de la moral es el sujeto universal o el organismo mecanicista, la etología sirve como un lugar para una micropolítica del sujeto que se enfoca en las fisuras moldeadas de su incesante relación consigo mismo y con otros agenciamientos de cuerpos. Hablando de agenciamiento de cuerpos, el cuerpo asume la posición de ser el nuevo modelo de filosofar en el estudio de la etología. En, *La Ética*, Spinoza afirma que: “el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza” (EIII, Prop.II. Escolio II). Si el cuerpo es animal o humano realmente no es el punto. En lugar, la ética está ligada a los límites y capacidades de ese cuerpo. Según Deleuze y Guattari, debemos llegar a

saber qué puede hacer un cuerpo, su potencial para interactuar con otros cuerpos, si esa interacción traerá o no daño a cualquiera de los cuerpos y si existe el potencial de intercambio o unión para formarse un cuerpo aún más fuerte

La adaptación de Spinoza para hacer del cuerpo como el nuevo modelo significa su capacidad para superar todas nuestras abstracciones lógicas relacionadas con él, incluida la capacidad de los pensamientos para ir más allá de la conciencia. Deleuze argumenta que:

Hay menos cosas en el espíritu que superan nuestra la conciencia, que cosas en el cuerpo que exceden nuestro conocimiento. Solo por un único e igual movimiento que llegaremos, si es que es posible, a captar el poder del cuerpo más allá de las condiciones dadas de nuestro conocimiento ya a captar la potencia del espíritu más allá de las condiciones dadas de nuestra conciencia (Deleuze, 2004: 28).

Los diversos poderes y posibilidades del cuerpo solo pueden desatarse a través del sincretismo perpetuo y las luchas con otros cuerpos. Esto inspira a Spinoza a desarrollar el concepto de agencia¹². La razón detrás de la formulación de la agencia de Spinoza es doble puesto que, históricamente, busca revolucionar la multitud decadente de su tiempo; y filosóficamente, aspira a antagonizar la noción tradicional o trascendental de subjetividad que formó enormemente el pensamiento filosófico occidental. Su idea de agencia apunta críticamente a salvar al cuerpo de su marginación en la historia de la moral occidental. Desde la antigüedad, el cuerpo está subordinado a la lógica de la mente o la conciencia. Sus atributos contingentes, como la corporeidad y la mutabilidad, son considerados como debilidades de la condición humana sin explorar minuciosamente sus grandes e irrepetibles potencialidades. En general, esta violencia histórico-filosófica representa la supremacía de la filosofía trascendental sobre la inmanencia en toda la erudición filosófica occidental, aparentemente reflejada en la moralidad.

La agencia de Spinoza está integralmente encaminada por la dinámica de la materialidad de la vida. Este atributo radical influyó en la apropiación de Deleuze del concepto de agencia como algo colectivo y agenciado. Una apropiación deleuziana de la agencia espinozista tiene que ver con los procesos de colectivización que producen la composición o combinación de individuos con mayor poder y multiplicidad, e individuos como modalidades de estos individuos mayores.

un Colectivo (agenciando elementos, cosas, vegetales, animales, herramientas, hombres, potencias, fragmentos de todo eso; pues no puede hablarse de "mi" cuerpo sin órganos, sino de "yo" en él, lo que queda de mí, inalterable y cambiando de forma, franqueando umbrales) (Deleuze y Guattari, 2002: 166).

¹² En la filosofía de Spinoza, la autoconfianza es, necesariamente, un correlato emocional de la capacidad de agencia "a capacidad de agencia coincide tautológicamente con la libertad en sentido espinozista, y finalmente, el conocimiento de las causas de la propia situación no es otra cosa que el desarrollo cognitivo espinosista, la expansión del ser, que constituye el corazón de la propuesta ética espinosista" (Caraballo, 2012:212).

El encuentro de agencias “organismos” puede aumentar o disminuir sus capacidades y puede crear constelaciones, afectos e intensidades novedosas o degeneradas. Nietzsche llama a este evento como la experiencia del caos dentro de uno mismo que no solo implica una relación reflexiva con uno mismo, sino también la ruptura egoísta o trascendental como una condición previa para un devenir-vida. En la agencia humana espinozista, el individuo está dispuesto a asociarse activa o pasivamente con otros cuerpos, lo que fortalecerá su capacidad de recuperación. Siguiendo a Deleuze. “nuestros sentimientos o afectos brotan del encuentro con otros modos existentes” (Deleuze, 2004: 64), En otras palabras, el modo de existencia de una agencia individual puede ser considerado como malo, servil o débil, si él o ella está incapacitado para ejercer su poder de actuación. Y debe considerarse como bueno, libre o racional cuando él o ella exhibe su capacidad de ser afectado en donde su poder de actuación aumenta y se fortalece, creando así afectos activos e ideas adecuadas “se considerará que un modo de existencia es bueno o libre, racional o fuerte cuando ejerce su capacidad de ser afectado. A su vez Deleuze emplea el concepto de variaciones para servir a su oportuna apropiación filosófica del afecto” (León, 2018: 196).

Sin embargo, la complejidad sigue siendo que las consecuencias creativas y nobles no encuentran garantía y transparencia en un mundo de inmanencia porque no hay atributos predeterminados de la mente, el cuerpo y las relaciones. Dado que la constelación de cuerpos puede fomentar igualmente afectos no deseados o degradados, Spinoza formula la teoría de nociones comunes o compactas para regular o condicionar encuentros y posibilidades que afirman la vida. De acuerdo con Deleuze “mientras nuestros sentimientos o afectos brotan del encuentro con otros modos existentes, se explican por la naturaleza del cuerpo afectante y de la idea y por la idea necesariamente inadecuada de este cuerpo” (Deleuze, 2004: 64). Sugiere que, con la ayuda de pasiones alegres, se crea la idea de lo que es común a nosotros y a los cuerpos externos a nosotros. En otras palabras, el acuerdo o la unidad entre dos o más cuerpos es coextensivo con la utilidad, es decir, cuando dos cuerpos chocan por la preocupación común de preservar su composición y la escasez de recursos, se transforman en enemigos. No obstante, en lugar de interpretar este evento de encuentro de cuerpos de una manera hobbesiana, siguiendo a Deleuze se puede abordar esta problemática de manera diferente, puesto que, dos o más cuerpos deben reconocer que el pacto tiene un interés mutuo racional a largo plazo.

Ahora bien, siguiendo estos argumentos podemos decir que: en primer lugar, todos los hombres tienen una naturaleza relevante similar, estas naturalezas son agradables, por lo que cada uno se verá afectado de alegría en el encuentro. En segundo lugar, esto significa que la cantidad de pasiones activas se incrementará en cada individuo y el poder de acción del individuo aumentará. Esto es en interés de cada individuo. Finalmente, los cuerpos individuales se unen y es a través de esta tercera relación que componen un solo cuerpo. Aunque cada cuerpo se conserva en la nueva combinación, el nuevo cuerpo es dos veces más fuerte. Además, una idea tan adecuada de la noción común nos permite estar en posesión de nuestro poder de acción, porque:

El espíritu que forma una idea adecuada es causa adecuada de las ideas

que derivan de ésta: es en ese sentido que es activo (...) Las pasiones dichas son las ideas de las afecciones producidas por un cuerpo que conviene con el nuestro; nuestro espíritu sólo forma la idea de lo que es común a ese cuerpo y al nuestro (Deleuze, 1999: 277).

En el contexto más amplio de las relaciones políticas, la etología busca proporcionar una base desde la cual repensar a lo político de una manera no hegemónica o no normativa que evadiría la reducción de variaciones o diferencias en las relaciones de opresión y dominación. El individuo humano, en el estudio de la etología, se configura a lo largo de dos ejes: cinético y dinámico. En el primero, el individuo se percibe como compuesto de otros cuerpos y cuyo atributo es relacional (velocidad y lentitud) en la naturaleza. En este último, el individuo es visto como una cadena de poder en el mar de otros cuerpos que pueden afectar y ser afectados por ese individuo.

Del mismo modo, la identidad del cuerpo se concibe como una realidad abierta debido a su incesante diálogo con el mundo exterior. Dado que el cuerpo es una realidad inmanente, sus configuraciones internas dependen de su capacidad para afectar y ser afectado por otros. De acuerdo con Deleuze podemos decir que “La estructura de un cuerpo es la composición de su relación. Lo que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado (Deleuze, 1999: 209).

El individuo en la filosofía espinozista se entiende como la organización compleja del modo finito existente en cualquier atributo. Este modo tiene una esencia singular, que es también un grado de poder. Sin embargo, se caracteriza por la singularidad, la esencia del individuo es de naturaleza relacional. Deleuze aclara las potencialidades del cuerpo en términos de lo que Spinoza llama modos. Como un tipo de modalidad, el cuerpo se caracteriza por una esencia perceptible como una gradación de poder que contiene varias partes inmanentes. La expresión de una sola sustancia a través de modos solo lleva estas partes en virtud de su capacidad para afectar y verse afectado en una relación particular.

Debido a que los modos son derivados de relaciones interminables, simplemente disminuirá cuando ya no contenga esta habilidad, ya que ellos mismos son afectos activos, es decir, “un modo deja de existir cuando ya no puede seguir manteniendo entre sus partes la relación que lo caracteriza; igualmente, deja de existir cuando «ya no está apto para poder ser afectado de un gran número de manera” (Deleuze, 1999: 208). En resumen, el individuo está compuesto de partes extensas ilimitadas. Pero estas partes no son constitutivas de esencias individuales en sí mismas porque están organizadas solo sobre la base de un determinismo extenso. A pesar de las posibilidades gemelas de un cuerpo de descomponerse o fortalecerse después de un cierto encuentro con otro, el hecho es que, en cada relación, existe una verdad eterna.

En este punto, se debe recalcar que, a pesar de la radicalización de la metafísica de Spinoza, él no defiende el privilegio del cuerpo sobre la mente o la conciencia, pero no quiere caer en un círculo vicioso de privilegio del cuerpo sobre la mente solo para dar justicia servil al primero. Deleuze escapa a estas arenas movedizas filosóficas al introducir el concepto de paralelismo:

Porque el alma y el cuerpo son estrictamente lo mismo bajo atributos

diferentes. El alma y el cuerpo son la misma modificación de la sustancia en dos modos de atributos diferentes. Se distinguen por el atributo, pero son la misma modificación. Yo llamaría “alma” a una modificación relacionada con el atributo del pensamiento y “cuerpo” a la misma modificación bajo el atributo de la extensión. De allí la idea de un paralelismo del alma y del cuerpo: lo que el cuerpo expresa en el atributo de la expresión, el alma lo expresa en el atributo del pensamiento (Deleuze, 2008: 150).

Su idea de paralelismo demuestra que el cuerpo excede los registros epistémicos que tenemos de él, de la misma manera que el pensamiento excede la conciencia que tenemos de él. Esta es la razón por la cual Deleuze sugiere que la noción tradicional de la filosofía de la conciencia debe repensar su arrogancia y ceguera en relación con el cuerpo. La conciencia es causada por afectos determinados: la conciencia del conato sobre el esfuerzo de las cosas y el hombre por preservar su ser se produce por el afecto hacia la alegría o la tristeza, y desde los afectos “de estas composiciones y descomposiciones; experimentamos alegría cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él” (Deleuze 2004: 29). Así, el principio de paralelismo se adhiere a la univocidad del ser y apunta al descubrimiento de un inconsciente del pensamiento tan profundo como lo desconocido del cuerpo.

Deseo y revolución por-venir

Ahora con estas reflexiones, es necesario interpretar la relación entre la ética inmanente de Spinoza y la teoría del deseo de Deleuze. En la agencia individual, el deseo como *conatus* ilustra al individuo según lo determinado por su poder de ser tanto el sujeto como el objeto de afecto siempre que no separemos la esencia de la acción, un *conatus* puede ser comprendido como la esencia de un ser en su grado de poder “Sin duda, una vez que existimos, nuestra esencia es un *conatus*, un esfuerzo de perseverar en la existencia” (Deleuze, 1999: 241). En los escritos maduros de Deleuze, el cuerpo (como *conatus*) se convierte en constitutivo de varias máquinas deseantes. Las máquinas deseantes son partes que no están relacionadas con ningún conjunto conectado a otras máquinas deseantes, algunas dentro del cuerpo, otras en el mundo natural y social. Al contrario de la devaluación del deseo del psicoanálisis convencional, Deleuze y Guattari describen al deseo como una fuerza revolucionaria y un proceso social de experimentación capaz de crear conexiones y sujetos nómadas que desafían la edipalización.

A nivel macro, Deleuze y Guattari enfatizan en el *Anti-Edipo* que el deseo o la producción deseante no pueden separarse de las producciones sociopolíticas. Esto da mérito a transfigurar la relación entre la ética de Spinoza y la teoría del deseo de Deleuze en una preocupación política, “el esquizoanálisis no oculta que es un psicoanálisis político y social, un análisis militante: y ello no porque generalice Edipo en la cultura, en las condiciones ridículas mantenidas hasta ahora” (Deleuze y Guattari, 2016: 104). Si la filosofía de la trascendencia simboliza la impotencia, la degeneración y la esclavitud, entonces una ética deleuziana investigaría y analizaría las condiciones que engendran a las personas que desean trascendencia u opresión. El libro *Anti Edipo Capitalismo y Esquizofrenia*, como producto filosófico de la protesta

estudiantil de 1968, busca responder a este problema político. En el Prefacio¹³ de Foucault al libro mencionado, él señala a tres adversarios del *AntiEdipo* “el fascismo histórico de Hitler y Mussolini (...) sino también el fascismo que se halla dentro de todos nosotros, que acosa nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, desear aquello mismo que nos domina y explota” (Foucault, 1994: 2-3). Entre los tres, afirma que el enemigo más peligroso es el fascismo.

El deseo de trascendencia que se encuentra en las primeras publicaciones de Deleuze se transfigura en el deseo del fascismo o dominación en sus escritos maduros. Basado en el contexto sociohistórico de la revuelta estudiantil, *El Anti-Edipo* se actualiza como su crítica del instinto o deseo de la manada del pueblo francés, especialmente en la era posterior a 1968. Esto les permite conceptualizar su teoría ética o política del deseo inmanente como un antagonismo contra todos los análisis psicoanalíticos y sociopolíticos reductivos que permanecen configurados bajo el principio de trascendencia o edipalidad, hacia la multiplicidad del deseo.

La política de deseo de Deleuze y Guattari es colectiva y de agenciamiento, una micropolítica indispensablemente en deuda con la etología de Spinoza. A pesar de la estrecha afinidad de Spinoza y Deleuze con la filosofía antinihilista de Nietzsche, *El Anti Edipo* no personifica la existencia solitaria. La militancia, en el marco de Deleuze y Guattari, aprendería de la locura, pero luego iría más allá, de las desconexiones y desterritorializaciones, a nuevas conexiones. Una política del deseo vería la soledad y la depresión como las primeras cosas a seguir. La teorización positiva del deseo de Deleuze y Guattari es un factor integral en la conceptualización del principio del esquizoanálisis. Su objetivo principal es penetrar y dismantelar radicalmente los diversos conceptos, zonas y relaciones segmentadas que ya están editadas por el fascismo o en la actualidad. capitalismo avanzado.

La tarea del esquizoanálisis, va a través de la destrucción de todo un lavado del inconsciente, un legrado completo. Destruye Edipo, la ilusión del ego, la marioneta del superyó, la culpa, la ley, la castración “toda una limpieza, todo un raspado del inconsciente” (Deleuze y Guattari, 2016: 321). Lo que es más importante, aspira a buscar las constelaciones desterritorializadas del deseo ilesas o los flujos que no se han reducido a los códigos edípicos y las territorialidades neuroticizadas, las máquinas deseantes que escapan a tales códigos como líneas de escape que conducen a otros lugares. En otras palabras, el esquizoanálisis tiene como objetivo emancipar el deseo de ser totalizado por expresiones múltiples y multifacéticas de fascismo o Edipo. Deleuze y Guattari creen que el deseo del esquizoanálisis puede traducirse en una política radical que puede instigar a los individuos y colectividades contemporáneas a formular múltiples constelaciones, así como a convertirse en conductos dinámicos de fuerzas.

La política del deseo es una micropolítica, es decir, la micropolítica deleuziana se compone de tres líneas de intersección, a saber: la línea segmentada, la línea flexible

¹³ Algunas ediciones en español del *Antiedipo*, no tienen este texto, del prefacio escrito por Foucault para este libro y esta como un texto separado, *El Anti Edipo Introducción A La Vida No-Fascista*.

y la línea abstracta. La primera línea, la segmentación rígida, ilustra nuestra condición binaria, lineal y circular en la sociedad (cf. Deleuze y Guattari, 2016: 78). Las segundo, la línea molecular, representa una segmentaridad flexible, ya que están contextualizados, localizados y son similares a la web. Deleuze y Parnet afirman que las líneas moleculares son las grietas entre las segmentaciones o los flujos minoritarios con umbrales capaces de formar devenires rizomáticos y micro-devenires (cf. Deleuze y Parnet, 1980: 141). Por último, la tercera línea se llama línea abstracta. Es una línea capaz de escapar de segmentaciones y umbrales hacia destinos imprevisibles e intensidades nómadas. La última línea es la línea del desapego abstracto y el devenir absoluto o la desterritorialización. En resumen, las tres líneas se cruzan entre sí en todas las organizaciones, grupos e individuos.

Específicamente, la micropolítica es una búsqueda de la línea nómada que generaría una transformación genuina y revolucionaria (cf. Etcheagaray, 2015). Cuando la segunda línea se metamorfosea como el principio general de la política, la inestabilidad es de alta posibilidad. Por supuesto, tampoco puede ser la primera línea porque la segmentaridad o la política segmentada es la fortaleza de la filosofía del Estado, la némesis de lo nómada. ¿Esto implica entonces que la tercera línea, la línea abstracta, es la línea nómada? En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari opinan que “desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares” (Deleuze y Guattari, 2002: 220). Para evitar más confusión, debemos referirnos a nuestra caracterización primaria de la línea nómada como el símbolo creativo y radical de la transformación. De esta manera, parece que sería más adecuado delegar la nómada en el espacio perpetuamente cambiante y amorfo entre las líneas estriadas y flexibles. La micropolítica no rechaza ni la primera ni la segunda línea; se queda entre ellas. Por lo tanto, la micropolítica opera entre la actualización de la incesante transformación, la multiplicidad y la fluidez, así como la creación de organizaciones y colectividades, hacia un mapeo de un pueblo y el mundo por-venir.

Conclusión

La política de deseo de Deleuze y Guattari está vitalmente inspirada en la etología de Spinoza. La etología no es solo un principio evaluativo, sino también un principio selectivo, es decir, una cartografía. En este sentido, las agencias individuales y las colectividades se diagraman en el plano de la inmanencia, de tal forma que:

un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud) (Deleuze y Guattari, 2002: 264).

Una cartografía deleuziana establece la composición de un cuerpo individual y colectivo a través de sus habilidades extensivas e intensivas, así como su movimiento y poder de los afectos. Dado que los cuerpos son un compuesto de muchos otros cuerpos, que a su vez consisten en otros cuerpos, pueden constituir las partes extensas de conjuntos sociopolíticos más amplios, que también tienen sus respectivos atributos intensivos característicos. En resumen, la cartografía Deleuziana selecciona cuerpos

individuales, colectivos, políticos, estéticos, económicos, revolucionarios, etc., y los diagnóstica en términos de composición y descomposición.

La política del deseo de Deleuze implica una revolución cartográfica. En virtud del esquizoanálisis, debe diagramar de manera similar los cuerpos y las relaciones nómadas cuyos deseos escapan de la edipalización. Dado que el plano de inmanencia se caracteriza por el agonismo expresionista, las conexiones corporales y de agenciamiento son siempre fluidas. Y debido a que está abierto a todo tipo de constelaciones, la vigilancia siempre debe estar activa, especialmente cuando las conexiones están desactivadas para fomentar líneas creativas de fuga, así como adulteradas o polarizadas por formas más sutiles de fascismo. A la luz de la praxis revolucionaria contemporánea, la cartografía se transfigura en un mapeo y selección de conjuntos al estilo de la filosofía de la Nietzsche del eterno retorno como una doctrina ética o cuerpos a través de distinciones culturales, geográficas y epistemológicas, que están capacitados para dismantelar las relaciones existentes que fosiliza los movimientos, frustra las constelaciones y reifica la acción radical. Pero no debemos ser ajenos a la realidad de que en una época de la sociedad post-control donde el capitalismo ya es axiomático y exponencialmente de alta velocidad, esta tarea es como enfrentar lo imposible.

Por último, una revolución es un mapeo creativo y rizomático constitutivo de una colectividad diferencial y cultural que carece de cualquier esencia fija u objetivo unitario. Un estilo deleuziano de cartografía revolucionaria no es simplemente una marca reaccionaria de resistencia como la Revolución Comunista. Implica una ruptura epistemológica de nuestra vieja imagen del pensamiento, como Deleuze explica en *Nietzsche y la Filosofía*, así como la caotización de nuestro deseo y las relaciones totalizadas por Edipo. Si el término, propósito o utopía ocupa algún lugar en la discusión, es en forma de un principio diferencial y autorreflexivo que nos guiaría y nos empoderaría para crear incesantemente conceptos capaces de transformar el presente. Sin embargo, no hay garantía de que estos conceptos generen más libertad en el futuro, y que los revolucionarios de hoy no se metamorfoseen como conservadores u opresores del mañana, no debemos desanimar a los revolucionarios a trabajar incansablemente por una revolución por-venir.

Bibliografía

Bergson, Henry (2010): *Materia y Memoria*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Bogado, Fernando, "Deleuze y el problema de la expresión La ficción entre la proto-forma y el plano de la organización". En revista: Luthor. <http://www.revistaluthor.com.ar/spip.php?article109#nb10> consultado 12-01-2020.

Caraballo, Germán Ulises Bula (2012). "Spinoza: emponderamiento y ética de la composición". En: *Universitas Philosophica*_ 29 (58):197-215.

- Deleuze, Gilles (1987): *El bergsonismo*. Madrid: Catedra.
- (1999): *Spinoza y el problema de la Expresión*. Barcelona: Atajos
- (2002): “Últimos textos: El "yo me acuerdo" y La inmanencia de la vida (Introducción, traducción y notas de Marco Parmeggiani)”. En: *Revista internacional de filosofía*, ISSN 1136-4076, Nº 7, 2002, págs. 219-237.
- (2004): *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets
- (2006): *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccaecce. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (2008): *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- (2013): *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama
- Deleuze & Guattari (2002): *Mil mesetas Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Pretextos.
- (2016): *El Anti Edipo Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze & Parnet (1980): *Diálogos*. Valencia: Pre.Textos.
- Del Río, Elena (2012): *Deleuze and the Cinemas of Performance: Powers of Affection*.
Edinburgh: Edinburgh University Press; Reprint edition.
- Etchegaray, Ricardo (2015): “Deleuze como lector de Spinoza” En: *Pensar con Deleuze*.
- Editorial Abierta FAIA , Academia Latinoamericana.
- Foucault, Michel (1994): *El Anti Edipo Introduccion A La Vida No-Fascista*. En Zona Erogena # 18. <http://www.congresoed.org/wp-content/uploads/2014/10/michel-foucault-prologo-a-antiedipo-1.pdf>
Consultado 16-01- 2020.
- Hobbes, Thomas (1980): *Leviatan*. Madrid: Editora Nacional.
- Hernández, Juan Pablo (2004): “La Univocidad Del Ser: Lenguaje Y Ontología En Gilles Deleuze” En: *Universitas Philosophica* 43, (pp. 123- 144) diciembre 2004, Bogotá, Colombia.
- Massumi, Brian (1995): “The Autonomy of the affect” in: *Cultural Critique*, No. 31, The Politics of Systems and Environments, Part II., pp. 83-109.

Núñez, Amanda (2010): "Gilles Deleuze. Pensar el porvenir". *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3, 107-115

León, E. A. L. (2011): Gilles Deleuze y el psicoanálisis. *A Parte Rei: revista de filosofía*, (75), 7. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/leon75.pdf>

León, E. (2018): "Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo". *Revista Filosofía UIS*, 17(2),doi:<http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v17n2-2018011>

León León, Eduardo Alberto. (2019): *Gilles Deleuze y el afecto a propósito del cine*. Tesis de maestría, Flacso Ecuador.

Spinoza. Baruch (2017): *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.

Spinozianas: *Filosofía de los Márgenes*.
<http://aluceromontano.blogspot.com/2012/06/spinozianas-natura-naturans-y-natura.html> Consultado 12-01- 2020.

Spinoza, Korte verhandeling van God, de mensch, en deszelvs welstand
<https://www.kb.nl/themas/filosofietemas/filosofie/benedictus-de-spinoza/spinoza-korte-verhandeling-van-god-de-mensch-en-deszelvs-welstand> Consultado 23-10- 2020.

Vargas, Jorge (2002): La metafísica oculta de Hobbes. Una contribucion al estudio del pensamiento moderno. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, (9),48-71.[fecha de Consulta 23 de Octubre de 2020]. ISSN: 0718-1361. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=836/83600903>.

Virno, Paolo. (2001): *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Semiotext(e) foreign agents series.



EL DEBILITAMIENTO DEL YO EN EL TARDOCAPITALISMO Y LA NUEVA PROPAGANDA FASCISTA*

The Weakening of the Ego in Late Capitalism and the New Fascist Propaganda

Jordi Magnet Colomer

Universitat Oberta de Catalunya
jordi.magnet@gmail.com

Resumen:

El fermento psicológico del fascismo en las sociedades capitalistas tardías aparece vinculado al proceso de debilitamiento del yo y al necesario entrelazamiento de las disposiciones subjetivas con factores situacionales. Desentrañar los mecanismos que inciden en la expansión del carácter potencialmente fascista requiere de un análisis de las tendencias de la personalidad que favorecen su arraigo y cómo se ven fomentadas por determinados procesos sociales. El presente artículo se centra en el influjo y la interacción de tres factores objetivos y tres factores subjetivos. Para ello nos apoyamos principalmente en los estudios sobre la propaganda fascista y la cultura de masas llevados a cabo por los autores de la primera Teoría Crítica.

Palabras clave:

tardocapitalismo, Teoría Crítica, fascismo, extrema derecha, propaganda

Abstract:

The psychological ferment of fascism in late capitalist societies appears linked to the process of weakening of the ego and the necessary interweaving of subjective dispositions with situational factors. Unravelling the mechanisms that influence the expansion of the potentially fascist character requires an analysis of personality tendencies that favor its acceptance and how they are fostered by certain social processes. This article focuses on the influence and interaction of three objective factors and three subjective factors. For this we rely mainly on studies on fascist propaganda and mass culture carried out by the authors of the first Critical Theory.

Keywords:

Late capitalism, Critical Theory, Fascism, Far Right, Propaganda

* Una primera versión de este texto en forma de ponencia fue presentada en el congreso "Historical Materialism", celebrado en la Nau Bostik de Barcelona los días 28, 29 y 30 de junio de 2019. Este trabajo ha sido realizado gracias al programa UNAM-PAPIIT IN402721 en el marco del grupo de investigación "Violencia, subjetividad y trauma colectivo".

Recibido: 10/9/2020

Aceptado: 27/10/2020

1. CRISIS ECONÓMICA, INDUSTRIA CULTURAL Y COSIFICACIÓN DE LOS PROCESOS SOCIALES

Entre los factores situacionales que fomentan el arraigo de las ideologías totalitarias y de su correspondiente mentalidad cabría mencionar en primer lugar las situaciones de crisis económica (1). Las épocas de crisis en las que amplios sectores de la población ven amenazada su seguridad económica y aflora el temor a un empobrecimiento material se convierten en contextos susceptibles de manipulación ideológica por parte de los partidos o grupos fascistas y de extrema derecha (Löwenthal y Guterman, 1949: 138). Tales movimientos prometen ciertas compensaciones que persuaden a determinados sectores de la población a aceptar la renuncia a las libertades alcanzadas a cambio de la promesa de mayor seguridad. Al estallar una crisis económica, la integración de los diversos estratos sociales en el principio de realidad dominante, junto al miedo a perder el nivel de vida logrado, condiciona la orientación de parte de la población hacia estas corrientes políticas.

El fascismo y la extrema derecha se nutren tanto de la decepción con la socialdemocracia como de las crisis provocadas por el capitalismo de *laissez faire*, especialmente en épocas de recesión económica donde las políticas sociales fracasan o no alcanzan a todos los segmentos necesitados, y ofrece en su lugar una particular rebelión contra el sistema. “Cuando la autonomía y la promesa de felicidad que ofrece la democracia no se cumple, se vuelven indiferentes a ella o pasan a odiarla secretamente” (Adorno, 2003: 65). El descontento derivado de la situación de crisis no se dirige al cuestionamiento de la “contradicción entre desigualdad económica e igualdad política formal, sino en contra de la forma democrática en cuanto tal” (Adorno, 2008: 385). Invocar a la democracia con objeto de confrontar sus creencias deviene inútil o contraproducente; para ellos ‘democracia’ es sinónimo de inseguridad y desempleo. La búsqueda de una mayor seguridad material sin la amenaza de expropiación de sus propiedades ahuyenta también la eventual apuesta por una transformación profunda del marco socioeconómico vigente, pues cualquier proceso en esta dirección despierta en ellos los fantasmas de la confiscación de la propiedad privada.

Al tratarse de una rebelión conformista contra el sistema, que deja intacta o refuerza la estructura socioeconómica generadora de tales inseguridades y desigualdades, “el pensamiento y acción de los seres humanos están en contradicción con la situación económica y, por tanto, son irracionales” (Reich, 1972: 32). Aunque su situación objetiva y las expectativas de mejorarla deberían conducirles a la adopción de posicionamientos políticos en sentido opuesto, su apuesta invierte esta supuesta racionalidad. La advertencia de Wilhelm Reich en los años treinta del pasado siglo continúa siendo válida a día de hoy: las explicaciones estrictamente socioeconómicas

del fascismo y de la extrema derecha -que él atribuía entonces al marxismo vulgar y al economicismo- han demostrado su ineficacia. “Los preámbulos económicos a la revolución social se han verificado conforme a la teoría de Marx (...) Pero (...) la historia parece tomar, en la encrucijada de los caminos del socialismo y de la barbarie, primeramente la dirección de la barbarie” (Reich, 1972: 20).

De acuerdo con los postulados de la filosofía de la historia del marxismo tradicional, la agudización de las contradicciones del capitalismo en situaciones de crisis estructural ha de considerarse como la antesala del estallido de la revolución social. Sin embargo, la historia reciente ha desmentido en numerosas ocasiones dichas predicciones. Más bien, las crisis sistémicas del capitalismo -como la de 2008- han servido para alimentar a la extrema derecha (cfr. Romero, 2020: 87-88). En vista a ello, sin incorporar al análisis de la situación socioeconómica la consideración de ámbitos de mediación psicológica que permitan explicar el comportamiento irracional de los sujetos, los intentos de comprensión del fascismo y de la extrema derecha se revelan parciales e insuficientes y, en consecuencia, el camino regresivo hacia la barbarie resulta en gran medida indescifrable.

La reciente pandemia mundial generada a raíz de la expansión del virus del Covid-19 ha puesto de manifiesto cómo las crisis sanitarias devienen una oportunidad tan propicia como los contextos de crisis económica para la difusión de discursos con contenido xenófobo y racista, dispuestos a transformarse en acción bajo la forma de ataques verbales o físicos indiscriminados. Estos discursos se enfocaron ya en un primer momento contra la comunidad asiática en general, a cuyos miembros se consideraba *per se* como seguros portadores de la enfermedad, y a los que se atribuía la responsabilidad de haber expandido el virus -y a menudo también de haberlo creado con fines de dominio- a nivel internacional. A medida que el contagio del virus avanzaba afectando a ciudades y regiones enteras en distintos países, la población residente en determinadas zonas, generalmente en los barrios más desfavorecidos con mayor porcentaje de población migrante o no blanca, con rentas más bajas y peores condiciones habitacionales que dificultaban las medidas de prevención del contagio, sufrieron también estigmatización y se les culpó igualmente de ser focos de transmisión de la enfermedad¹. Si además se toma en consideración el hecho de que algunas de las profesiones más expuestas al contagio (trabajo de cuidados, recolección de fruta y verdura, etc.) son ejercidas en un alto porcentaje por personas migrantes, con o sin permiso de trabajo o residencia, para quienes el confinamiento y el teletrabajo no constituyen una opción ni una alternativa viables, se comprende fácilmente cómo el fascismo y la extrema derecha pueden sacar rédito de esta coyuntura y ofrecerse como medios para canalizar el miedo atizando el racismo contra ciertos grupos sociales. La pseudolegitimidad del discurso xenófobo no se logra en este caso responsabilizando a la población migrante o no blanca de sustraer el trabajo a

¹ Sirva como testimonio de esta estigmatización los distintos bulos, acusaciones y ataques dirigidos contra las comunidades gitanas de Perpignan (Francia), Vitoria o Santoña (España). Sobre cómo el racismo, y el odio antigitano en particular, han hallado en la crisis sanitaria de la Covid-19 un medio idóneo para normalizarse y propagarse, véase, por ejemplo, Rromani Pativ (2020).

los autóctonos, de acaparar las ayudas sociales o de ejercer las más variadas formas de delincuencia, sino de propagar una enfermedad capaz de poner en serio peligro la propia vida. La oportunidad que alberga un contexto de crisis sanitaria como el actual para el auge del fascismo y la extrema derecha consiste en que ahora el discurso del odio puede justificarse apelando a una causa de fuerza mayor, a la protección de la vida. La amenaza de enfermedad y de pérdida de la vida permite movilizar el racismo y la xenofobia con más éxito que la apelación a motivos económicos o relativos a la seguridad material. Las coartadas que suministra la crisis sanitaria para la difusión de la propaganda fascista convierten la defensa de su ideario en una cuestión de vida o muerte. Y cuando las consecuencias de una crisis sanitaria terminan confluyendo en una crisis económica, como parece ser el caso para la pandemia del Covid-19, se desencadena una dinámica de entrelazamiento y reforzamiento mutuo.

Otro proceso de carácter sistémico igualmente determinante -si bien, a diferencia del influjo de los contextos de crisis, exclusivamente característico del capitalismo tardío²- es la transformación de la cultura en industria cultural (2), en un medio de entretenimiento y distracción en detrimento de su valor de uso (Zamora, 2007: 35). En el tardocapitalismo el individuo aparece cada vez más moldeado por las agencias de socialización de la cultura de masas. Por expresarlo con palabras de Marcuse, se ve arrastrado por el “flautista de Hamelin” de la industria cultural (Marcuse, 1970: 102). En este clima cultural estandarizado, donde se “glorifica el mundo tal como es” (Horkheimer, 2010: 153), los hábitos de pensamiento y las dinámicas de la personalidad reflejan también esta estandarización (Adorno, 2008: 340). Los sujetos reciben de las agencias de la cultura de masas patrones de pensamiento y de acción estandarizados y confeccionados “listos para su uso”, “modelos de imitación colectiva” y de pensamiento estereotipado (Horkheimer, 2010: 162 y 166). En el capítulo XVII de los estudios sobre *La personalidad autoritaria* (1950), Adorno llamó la atención acerca del hecho de que este patrón ideológico global, este clima cultural

² En etapas previas o en los albores del capitalismo, así como en épocas precapitalistas, el odio antijudío también se manifestaba con mayor virulencia durante las épocas de crisis económica o sanitaria. Especialmente a lo largo de la Edad Media, los pogromos aumentaban en cantidad e intensidad cuando empeoraba la situación económica o sanitaria. La responsabilidad por las penosas circunstancias recaía a menudo en los judíos, quienes se convertían en los cabezas de turco ideales hacia donde poder descargar la ira acumulada. A título de ejemplo, las revueltas contra las comunidades judías acontecidas en diversas poblaciones de España en 1391 fueron justificadas por el vínculo que solía establecerse entre la epidemia de peste negra que azotaba Europa desde 1348 y la población judía. Bien se acusaba directamente a los judíos de propagar a conciencia la enfermedad -envenenando los pozos, etc.-, bien se interpretaba la epidemia como un castigo divino a los cristianos por convivir con la ‘raza deicida’, responsable de la muerte de Jesús. Pero las revueltas encontraron también pretextos en razones económicas. La prohibición expresa de ejercer determinados oficios en la ‘esfera de la producción’ relegó a los judíos a la ‘esfera de la circulación’, de modo que el negocio de préstamos representaba una de las pocas alternativas de las que disponían para poder sobrevivir. Pero ello generaba importantes recelos en el resto de la población, que les acusaba de enriquecerse a su costa, de obtener privilegios y protección de las autoridades con ganancias ilícitas y una comodidad material inalcanzable para los cristianos. Un detallado estudio sobre el odio tradicional a los judíos en las épocas precapitalistas, y sus similitudes y contrastes con el antisemitismo moderno, puede encontrarse en Claussen (1987).

general, diluía y trascendía incluso la diferenciación psicológica entre puntuadores altos y bajos en la escala de medición de las actitudes y opiniones fascistas de los entrevistados (Adorno, 2008: 342-344), una tendencia global que no favorecía precisamente el cuestionamiento de tales orientaciones de la personalidad entre los sujetos de la muestra.

Podría decirse que la industria cultural promueve determinadas disposiciones subjetivas y una adaptación a lo existente por parte de los individuos -“asemejando su Yo-mismo al de los otros” (Marcuse, 1970: 104)- que allanan el terreno para la difusión y aceptación de la propaganda fascista. Con el proceso de uniformización de la personalidad según los estándares niveladores de la cultura de masas se aniquila también la individualidad que debiera servir de contrapeso para oponerse a las demandas de unificación en base a criterios nacionales, de etnia o de raza. La producción en serie de falsa conciencia por parte de la industria cultural le facilita las cosas al fascismo. El control social de la energía libidinal, mediante su desublimación represiva o comercial, incrementa también el nivel de maleabilidad de la economía pulsional de los sujetos para su eventual empleo o desublimación con fines políticos regresivos. La cultura de masas “secuestra hasta los últimos impulsos interiores de sus consumidores forzados” (Horkheimer y Adorno, 1998: 246).

El tercer y último factor objetivo con una incidencia no menos decisiva es la cosificación de los procesos sociales y el consecuente incremento de la alienación entre la esfera política y la esfera personal (3). Las complejidades de las sociedades contemporáneas generan incertidumbre y ansiedad entre la población. Y esta incertidumbre y ansiedad proporciona el caldo de cultivo para el florecimiento de movimientos reaccionarios populistas. Como la comprensión del “contexto de ofuscación” y de opacidad de la situación social y económica se encuentra obstaculizado, entre otros factores por la colonización de la conciencia operada por la industria cultural, y debido a que la comprensión de estas complejidades exige “un doloroso esfuerzo de conocimiento” (Adorno, 2003: 65) que uno no siempre está dispuesto a hacer o posee la capacidad para ello, fundamentalmente porque sustraerse al modo de pensar dominante mediante el pensamiento crítico exige “una gran fuerza psíquica” (Horkheimer, 2003: 121) y “produce ansiedad” (Adorno, 2008: 207), con frecuencia se recurre en su lugar a explicaciones simplistas. Se desarrollan técnicas de orientación rudimentarias para aliviar esta sensación de inseguridad y ansiedad, como el prejuicio y el estereotipo (cfr. Adorno, 2008: 352). Es decir, la cosificación y “opacidad de la actual situación política y económica para la persona promedio suministra una oportunidad ideal para la regresión al nivel infantil de estereotipo y personalización” (Adorno, 2008: 353). El individuo se aferra a patrones interpretativos y explicaciones simplistas de la realidad que empobrecen la experiencia antes que realizar el esfuerzo de penetrar intelectual y críticamente en la realidad.

El resentimiento resultante del proceso de alienación respecto a la esfera política o económica conduce a la necesidad de creación de chivos expiatorios en cuanto encarnaciones personalizadas de tendencias despersonalizadas que no se comprenden. Los representantes visibles de esas esferas devienen los chivos expiatorios por antonomasia: banqueros, especuladores financieros, élite empresarial, burócratas, clase política en general, etc. La construcción de una imagería específica

hacia donde poder dirigir el descontento mantiene la protesta en un nivel superficial. Supone además una regresión al estereotipo y al prejuicio y contribuye a desarrollar más si cabe los procesos psíquicos que la alientan. Pese a que con este procedimiento se logra evacuar parte del resentimiento acumulado, las tendencias sociales que causan malestar y sufrimiento siguen sin comprenderse. La satisfacción lograda mediante el ataque al blanco elegido es siempre incompleta y los sujetos conservan en su interior una considerable cantidad de resentimiento sobrante que puede emplearse en ulteriores proyecciones.

Paralelamente, como en el tardocapitalismo el sujeto apenas dispone de capacidad real para determinar su destino, el cual depende cada vez más de fuerzas autonomizadas y supraindividuales que escapan a su control, aumenta también la predisposición a desplazar la propia responsabilidad a fuerzas externas incontrolables. Junto al resentimiento y a la necesidad de creación de chivos expiatorios, la astrología y otras creencias supersticiosas pueden interpretarse como otra forma de reacción de los sujetos frente al extrañamiento, en última instancia como un signo de su claudicación o resignación y, por tanto, como síntoma de la debilidad del yo -proceso del que nos ocuparemos con más detenimiento en el siguiente apartado- ante las complejas e ininteligibles fuerzas objetivas que determinan su destino y parecen desarrollarse por encima de sus cabezas. La cosificación de los procesos sociales es tanto un prerrequisito para el surgimiento de diversos estereotipos contra determinados grupos sociales como un potente catalizador del pensamiento mágico y el misticismo.

2. DEBILITAMIENTO DEL YO, AGRESIVIDAD SUBYACENTE Y NARCISISMO HERIDO

Consideremos ahora los aspectos psicológicos que se encuentran entrelazados con los procesos de carácter objetivo esbozados, y con los que se retroalimenta. Debemos referirnos en primera instancia al proceso de 'debilitamiento del yo', a la pérdida de autonomía del individuo en la sociedad contemporánea (1). Dicho debilitamiento se traduce en la incapacidad de construir un sistema de valores autónomo y en la orientación hacia valores convencionales que disminuyen la capacidad de resistencia de los individuos frente a la presión social a la adaptación (Zamora, 2007: 40) (Adorno, 2003: 33). El sometimiento a la autoridad del padre en las sociedades capitalistas tradicionales deja paso en el capitalismo tardío al sometimiento a autoridades externas, a la autoridad del aparato de producción dominante (Marcuse, 1970: 104 y 107). Se produce así una sustitución del ideal del yo, de la construcción de una conciencia independiente y autónoma, por un superyó externo sádico y primitivo, por el convencionalismo y el autoritarismo. La autonomía del yo se reduce y este tiende a identificarse con el principio de realidad dominante. La precaria o inexistente internalización de estructuras superyoicas abstractas y despersonalizadas, así como el escaso desarrollo en la construcción de una autoridad interior en forma de conciencia, suponen una suerte de regresión a la situación vivida en la horda primitiva tal como la caracterizó Freud en *Totem y tabú* (1913), donde el sometimiento completo de los

hijos al despotismo del todopoderoso padre primario les impedía desarrollar su propio yo y su ideal del yo³.

Con las transformaciones acaecidas en la estructura socioeconómica de las sociedades industriales desde el período de entreguerras (1918-1939) en adelante nos encontramos en un contexto paradójico, en lo que se ha venido a denominar *sociedad sin padre* (cfr. Mitscherlich, 1963). La imagen paterna y su autoridad en el seno de la familia patriarcal han sido reemplazadas por otras agencias del principio de realidad. Ahora la sociedad manipula y controla metódicamente dimensiones de la existencia antaño privadas y antisociales (Marcuse, 1970: 98), lleva a cabo una intensa expropiación psicológica en la que se administra instrumentalmente la economía instintiva de los sujetos (Horkheimer y Adorno, 1998: 246). Ciertamente, el decaimiento de la conciencia y la responsabilidad individuales posee también una causa objetiva justificada: ambas devienen superfluas para el funcionamiento autonomizado del capital. La progresiva mecanización del mundo dificulta su ejercicio o las vuelve irrelevantes. Asimismo, la decadencia del papel del padre en el capitalismo tardío marcha al unísono con el reemplazo del comercio minorista y la empresa privada y familiar por el gran monopolio, con el tránsito de la libre competencia a la competencia organizada y la subsiguiente “concentración del poder en las manos de una ubicua administración técnica, cultural y política” (Marcuse, 1970: 98)⁴. Cuanto más disminuye la capacidad de incidencia del padre en la esfera

³ Conviene agregar en este punto que el ideal del yo también puede adoptar formas primitivas en las que se produce una fusión del concepto de sí mismo con un ideal grandioso del yo, esto es, con un concepto inflado de sí mismo donde el sí mismo real, el sí mismo ideal y el objeto ideal se confunden. El aumento desmesurado de carga libidinal en este sí mismo grandioso conduce a la negación de la dependencia de objetos externos y de representaciones internalizadas de estos. Sólo logran integrarse los componentes sádicos y primitivos del superyó y su diferenciación con el yo es deficiente (Kernberg, 1979: 208-209). Esta forma primitiva del ideal del yo sirve para compensar el debilitamiento del yo. No obstante, cabe entenderla como una estrategia de compensación de corto recorrido y escasa efectividad, puesto que las formas primitivas del ideal del yo se caracterizan también por una atrofia en el desarrollo yoico.

⁴ Es sabido que los miembros de la primera Teoría Crítica llegaron a este diagnóstico asumiendo en lo fundamental las tesis defendidas por Friedrich Pollock en sus estudios sobre el capitalismo de estado y la economía planificada. Si bien en su época podía constatar efectivamente una creciente intervención de los estados en la regulación de la economía y otras esferas centrales de la sociedad, reforzando sus funciones y su dominio con el recurso a formas de intervención más (nacionalsocialismo, bolchevismo) o menos (*New Deal*) autoritarias, en las últimas décadas ese poder ha menguado ostensiblemente en favor de la expansión de un libre mercado sin apenas controles estatales. Los estados se subordinan por completo a sus dinámicas y disponen de escasos medios en los casos -excepcionales- en que pretenden ejercer algún tipo de regulación sobre las mismas. Pero resulta evidente que este nuevo escenario no ha comportado ningún retorno al capitalismo liberal en su versión clásica ni a los modos de socialización que predominaban en él. Aunque puedan cuestionarse sus predicciones en relación al papel que confirieron al Estado en cuanto a su poder regulador de la economía, el diagnóstico sobre las restantes dinámicas epocales sí se ha visto confirmado -y acentuado- por el decurso histórico.

económica, más se debilita su rol como representante del principio de realidad en el seno de la familia⁵.

La afectación de estas transformaciones de carácter socioeconómico en el proceso de debilitamiento del yo puede deducirse como sigue. La familia patriarcal no actúa ya como la principal agencia de socialización psíquica y la dinámica de la situación edípica ha dejado de ser el modelo que marca la pauta del hijo/a en ese proceso de socialización. Su entrada en el mundo social y laboral acontece con mayor independencia respecto al padre y la tradición familiar. “Las inevitables presiones y actitudes sociales ya no son aprendidas -e interiorizadas- en larga lucha con el padre” (Marcuse, 1970: 99). El yo del hijo/a aparece ahora como una entidad débil, entregada indefensamente al mundo sin haber consolidado suficientes herramientas de oposición, incapaz de construir un sí-mismo autónomo. A causa de la permisividad de la que ha disfrutado en el seno de una familia menos autoritaria, ese yo se ha desarrollado sin grandes luchas y otras agencias del principio de realidad, promotoras de conformismo y con más poder que el padre, han intervenido directamente en su socialización desde edades tempranas (Marcuse, 1970: 103). De este modo, desaparecen gran parte de las condiciones que podían ayudar a fortalecer la oposición de los individuos frente a la coacción social a la conformidad. La balanza entre autonomía y heteronomía se decanta en favor de la segunda⁶.

Frente a la capacidad de sublimación y de autocontrol del individuo autónomo (cfr. Resmann, 2017: 57), siguiendo a Otto Kernberg podemos enumerar los siguientes rasgos como manifestaciones características de debilidad yoica: intolerancia a la ansiedad, falta de control sobre los impulsos, insuficiente desarrollo de los canales de sublimación, ausencia de estructuras superyoicas integradas y su sustitución por

⁵ En relación con este proceso, en la sección general de la obra colectiva del Instituto de Investigación Social sobre *Autoridad y familia* (1936) Horkheimer señala, no obstante, que “la estructura de la autoridad en una familia dada puede ser lo suficientemente fuerte como para que el padre conserve su papel incluso cuando el fundamento material de este ha desaparecido (...)” (Horkheimer, 2003: 145).

⁶ Resulta pertinente abrir un inciso para puntualizar a este respecto que el análisis de las consecuencias del proceso de socialización en las *sociedades sin padre* características del capitalismo post-liberal (debilidad yoica, desaparición de la autonomía y la individualidad) no debe entenderse en modo alguno como una suerte de nostalgia de los autores de la primera Teoría Crítica por las etapas precedentes del capitalismo, donde la familia patriarcal dirigida por el poder de un padre fuerte constituían todavía los principales ejes de socialización, y en la que en cierto modo se posibilitaba la construcción de una individualidad autónoma como resultado de la lucha de los hijos contra el principio de realidad encarnado en la autoridad paterna. Hay que tener en cuenta que estos modelos societarios, predominantes en el capitalismo liberal clásico, se sustentaban fundamentalmente en el dominio de la naturaleza externa, de una determinada clase social (burguesía) sobre otra (el proletariado), del hombre sobre la mujer, así como en una represión excedente, más allá de lo necesario para el aseguramiento racional de la reproducción social, de la energía libidinal de los sujetos, volviéndoles especialmente proclives a la neurosis.

precursores superyoicos sádicos -no integrados- (Kernberg, 1979: 74, 81, 250, 251)⁷. A esta lista habría que añadir no sólo la tendencia del sujeto a desplazar la propia responsabilidad a fuerzas externas ajenas a su control, sobre la que ya hemos incidido, sino también la anti-intracción (Adorno, 2008: 205) y la destrucción del recuerdo y la memoria (Adorno, 2003: 56).

El segundo factor de la personalidad funcional al carácter potencialmente fascista es la acumulación de agresividad subyacente que provoca en los individuos la internalización de las coacciones sociales, la rabia -aun inconsciente- de tener que someterse a los poderes existentes (2). El fascismo supone una vía de escape de estos impulsos agresivos y de esta rabia acumulada hacia determinados chivos expiatorios, generalmente hacia los más débiles en el eslabón social⁸. Se nutre de un malestar con la civilización y permite canalizar energías destructivas y escapar a la rigidez del autocontrol psicológico⁹.

En los extraños a la propia comunidad cultural se proyectan “los propios deseos reprimidos, las debilidades inaceptadas y los aspectos desagradables de sí mismo” (Zamora, 2003: 239). El mecanismo de la proyección consiste en la externalización de imágenes negativas del sí-mismo agresivo en los ‘otros’. El ataque a los

⁷ Götz Eisenberg y Reimer Gronemeyer se han ocupado de dilucidar las funestas consecuencias de la penetración de las dinámicas sociales y económicas del capitalismo tardío en instituciones centrales de la sociedad que antaño se mantenían en gran medida a resguardo de ellas, como es el caso de la familia, señalando los efectos altamente nocivos que tal fenómeno conlleva para el proceso de socialización en su conjunto y, en particular, para una correcta internalización del superyó en cuanto instancia capaz de contener la violencia y la agresividad de los individuos. Véase G. Eisenberg y R. Gronemeyer (1993: espec. 29-48).

⁸ Adviértase la afinidad de este fenómeno con el resentimiento derivado de la cosificación de los procesos sociales al que nos hemos referido previamente. Por un parte, la alienación del contexto vital respecto a la esfera económica y política, cuyas complejidades el sujeto no alcanza a comprender, se traducen en un resentimiento en forma de prejuicios dirigidos contra las encarnaciones estereotipadas de sus representantes identificables. Por otra parte, en la necesidad de sumisión a los poderes fácticos -por tanto, no ya en la cosificación de los procesos sociales en cuanto tales- aflora también una agresividad que busca descargarse en otros chivos expiatorios, generalmente no hacia los poderosos, a quienes se debe respeto y obediencia, aunque sea bajo amenaza o imperativo legal, sino en los más débiles.

⁹ De ahí la incitación que la propaganda fascista hace a menudo a “la liberación orgiástica de los propios instintos emocionales” (Adorno, 2008: 17). Sin embargo, esta libertad en la capacidad de expresión -física y verbal- suele reservarse en su grado más elevado únicamente a los líderes de tales movimientos, quienes, al contrario que su audiencia, sí pueden expresarse desinhibidamente. Rompen los tabúes establecidos y expresan públicamente lo que sus seguidores piensan en privado pero no se atreven a decir (Löwenthal y Guterman, 1949: 124). El dirigente o caudillo redime así su propia incapacidad de expresión (Adorno, 2003: 17). Las palabras de Adorno sobre Hitler pueden sacarse a colación cuando alguien muestra su estupefacción ante el hecho de que el electorado brinde su apoyo a candidatos visiblemente histriónicos: “Hitler no atraía a la gente a pesar de sus burdas bufonadas, sino precisamente a causa de ellas, gracias a sus falsos tonos y a sus payasadas” (Adorno: 2003: 16).

representantes de la otredad es tanto más fanática “cuanto más se impone la experiencia de que uno es tan extraño a sí mismo como lo son los extraños” (Dahmer, 2006: 30). El resentimiento, la intolerancia y la frustración de las personas que engrosan las filas del fascismo y la extrema derecha se encausa primordialmente a denunciar la falta de frustración o de restricciones morales que perciben en los otros, corresponda o no este juicio con la realidad. Analizando algunos de los detonantes del antisemitismo en la sociedad estadounidense de posguerra, Adorno apuntaba a una suerte de sentimiento de envidia de aquellos plenamente socializados en la civilización americana, con su correspondiente atomización de la vida, frente al sentimiento de fraternidad, de calidez y la fortaleza de los vínculos sociales que parecían caracterizar las formas de vida de la comunidad judía (Adorno, 2008: 321). Por otra parte, el grado de tolerancia frente a los ‘otros’ extraños depende también de las condiciones sociales. “Bajo condiciones de paz, nivel de vida creciente y pleno empleo crece, bajo condiciones de crisis, cuando el miedo por la supervivencia domina a las personas, se reduce” (Dahmer, 2006: 28).

En este contexto, el psicoanálisis freudiano se convierte para la Teoría Crítica en “un aliado imprescindible para entender la génesis de la ‘falsa conciencia’ en la psique individual y las razones de la persistencia de una brutalidad ‘arcaica’ en el seno de una civilización supuestamente hipermoderna” (Maiso, 2013: 140). Cuando la precaria sublimación de la crueldad que sustenta la historia de la cultura humana fracasa, es decir, cuando resulta insuficiente para contenerla y la barbarie termina imponiéndose a la civilización, tienen lugar desublimaciones periódicas de la crueldad donde se desatan las energías destructivas acumuladas transgrediendo las barreras culturales prohibitorias. En ocasiones estas transgresiones, que pueden adoptar la forma de pogromos, limpiezas étnicas, guerras, etc., son alentadas por las mismas autoridades como una maniobra para desviar un descontento que de lo contrario podría volverse contra ellos poniendo en serio peligro la estabilidad y la reproducción de su dominio y sus privilegios. La renuncia a la satisfacción pulsional y a la agresividad vengativa para conservar el amor y la protección de la autoridad, cuyo origen ontogenético puede remontarse a la actitud de los hijos frente a sus padres, instituye un masoquismo primordial. Pero este autocastigo y el inmenso sacrificio que comporta la renuncia a la satisfacción pulsional exigida por la autoridad refuerzan también la protesta agresiva contra dicha privación, que a menudo adquiere tintes sádicos. La agresividad puede dirigirse hacia el interior en la forma de masoquismo o, en caso de que el sujeto no pueda -o quiera- retenerla, hacia el exterior en la forma de sadismo. En este sentido, Freud ya mostró la afinidad fundamental entre masoquismo y sadismo. A fin de cuentas, “el masoquismo es sin duda un sadismo vuelto hacia el yo propio” (Freud, 1975: 122).

El último aspecto subjetivo a resaltar es lo que algunos autores denominan ‘narcisismo herido’ (3)¹⁰. Ante el sentimiento de impotencia y de insignificancia que los individuos experimentan en sus vidas, y que inflige continuamente heridas a su narcisismo, el fascismo les ofrece la posibilidad de un engrandecimiento narcisista del yo orientado hacia la omnipotencia (Zamora, 2007: 39). Aunque suponga una falsa

¹⁰ Sobre el vínculo entre herida narcisista y agresividad, véase, por ejemplo, Fromm (2006: 205-210).

curación de este narcisismo herido, mediante la elevación del narcisismo colectivo y nacional la propaganda fascista transforma “el sentimiento de la propia impotencia en un sentimiento de fuerza” (Adorno, 2008: 54). Al extraer amor propio de la supuesta grandeza de la nación, o del movimiento con el cual se identifica, satisface dichas pulsiones narcisistas. El repliegue patriótico, la exaltación de la ‘madre patria’, expresa el anhelo inconsciente de retorno a la seguridad del seno materno, en última instancia al estado de paz y tranquilidad de la vida intrauterina, frente a la inseguridad de la vida moderna encarnada en los enemigos de la patria. El recurso al narcisismo nacional como falsa sanación de la herida narcisista se vincula así con la regresión al estado -intrauterino- que mejor satisface el narcisismo originario del sujeto.

En el siguiente cuadro recogemos sintéticamente los puntos fundamentales esbozados hasta ahora en torno a la incidencia de los factores de carácter objetivo y subjetivo en la expansión del carácter potencialmente fascista y en el creciente apoyo a partidos y movimientos fascistas y de extrema derecha.

Factores objetivos	Principales manifestaciones	Factores subjetivos	Principales manifestaciones
(1) Crisis económica/sanitaria	Temor a la pérdida de seguridad material o vital. Reducción de la tolerancia hacia los extraños a la propia comunidad cultural junto a su culpabilización por la situación de crisis	(1) Debilitamiento del yo	Insuficiente desarrollo de los canales de sublimación -impulsividad-. Ausencia de estructuras superyoicas integradas. Desplazamiento de la responsabilidad individual a fuerzas externas -pensamiento mágico, misticismo-. Anti-intrasección. Destrucción del recuerdo y la memoria. Escasa autonomía e individualidad. Menor capacidad de resistencia frente a la presión social a la adaptación
(2) Transformación de la cultura en industria cultural	Adaptación a lo existente. Pensamiento y comportamiento estereotipados	(2) Internalización de las coacciones sociales/obligación de someterse y obedecer a los poderes existentes	Resentimiento/agresividad dirigidos contra chivos expiatorios
(3) Cosificación de los procesos sociales	Resentimiento/agresividad dirigidos contra chivos expiatorios. Tendencia a la superstición y a desplazar la propia responsabilidad a fuerzas externas	(3) Narcisismo herido	Necesidad de identificación con partidos o movimientos nacionalistas que reparen esta herida. Tránsito del sentimiento de impotencia a un sentimiento de omnipotencia

El factor objetivo 2 (Transformación de la cultura en industria cultural) contribuye a potenciar el factor subjetivo 1 (Debilitamiento del yo). Asimismo, como ya hemos señalado, existe una estrecha vinculación entre las manifestaciones características del factor objetivo 3 (Cosificación de los procesos sociales) y las del factor subjetivo 2 (Internalización de las coacciones sociales/obligación de someterse y obedecer a los poderes existentes). Hemos subrayado también cómo en situaciones de crisis (factor objetivo 1) disminuye la tolerancia frente a los ‘otros’, incrementando así la agresividad dirigida contra ellos, principal manifestación del factor subjetivo 2 (Internalización de las coacciones sociales/obligación de someterse y obedecer a los poderes existentes).

Por otra parte, a mayor grado de desarrollo del factor subjetivo 1 (Debilitamiento del yo), mayor predisposición y virulencia en las principales manifestaciones de los factores subjetivos 2 (Internalización de las coacciones sociales/obligación de someterse y obedecer a los poderes existentes), 3 (Narcisismo herido) y del factor objetivo 3 (Cosificación de los procesos sociales). Cabe considerar el proceso de debilitamiento del yo, intensificado por los patrones de socialización de la industria cultural, como un factor transversal que promueve y potencia las manifestaciones principales de gran parte de los factores restantes.

3. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA NUEVA PROPAGANDA FASCISTA

Junto al control y a la manipulación de procesos en gran parte irracionales e inconscientes, así como a su función como medio para canalizar energías destructivas y para reparar falsamente el narcisismo herido, la propaganda fascista tiene por lo general un carácter no teórico. Explota un estado de descontento sin hacer explícito ese descontento con conceptos racionales (Löwenthal y Guterman, 1949: 6). No hace responsable a la estructura social existente de los males sociales, no remite la insatisfacción social a causas claramente definidas e identificables. Se trata de una insatisfacción sin correlato objetivo. La naturaleza no teórica de la propaganda fascista se halla en consonancia con el desvío del pensamiento discursivo apreciable en sus receptores, donde a menudo los juicios de valor afectivos se imponen a la fuerza de los argumentos (Reich, 1972: 105).

Tal propaganda suele referirse de manera recurrente a sus enemigos usando la estratagema del “coco del comunismo”, de la amenaza roja. En la propaganda fascista se percibe la tendencia a “atacar espectros más que a opositores reales” (Adorno, 2003: 14), a construir y atacar una imagen del enemigo más que a la realidad o amenaza que pudieran representar (Adorno, 2008: 120). Esta imagen del enemigo se convierte, según Adorno, en “receptáculo para toda clase de proyecciones hostiles”, que no son otra cosa “que reminiscencias (...) a un nivel infantil de la presentación de las fuerzas del mal en tiras de cómic”, películas o series de televisión (Adorno, 2008: 438)¹¹. En el capitalismo tardío se constata, pues, una perfecta adaptación de la propaganda fascista a la industria cultural del entretenimiento¹². El fascismo y su propaganda se han vuelto espectaculares. Y cuanto más espectacular tiende a volverse el fascismo, más se inclina la sociedad del espectáculo hacia el fascismo. Es por esta razón que podemos hacer uso, sin temor a exagerar, de la palabra “propaganda”, en el sentido publicitario del término. No por casualidad Adorno llegó a caracterizar el antisemitismo como una “ontología de la publicidad” (Adorno, 2003: 77).

Por lo demás, en una época caracterizada por la centralización y manipulación de los medios de comunicación oficiales, los agitadores o políticos populistas fascistas y de extrema derecha acostumbran a presentarse como lobos solitarios para demostrar que sus opiniones son sinceras y no dependen de terceros ni de ninguna poderosa agencia de comunicación. A su juicio, los medios de información pública y la cultura

¹¹ Sobre esto véanse las imágenes 1 y 2 adjuntadas en el Anexo.

¹² Cfr. imágenes 3 y 4 del Anexo.

oficial se hallarían en manos de los enemigos de la nación. “Los propagandistas se aprovechan de la desconfianza pública respecto a la manipulación en los poderes actuales dentro de los medios de comunicación y los partidos políticos” (Adorno, 2008: 15). Por este motivo, en la actualidad prefieren difundir su ideología a través de otros medios menos oficiales, como las redes sociales. Sin embargo, a menudo sus opiniones son también vetadas por los administradores de estos canales, especialmente cuando aprovechan las plataformas digitales para difundir noticias falsas o vejatorias con vistas a favorecer sus intereses o a expandir su peculiar concepción del mundo y las supuestas amenazas que se ciernen sobre él.

Su particular cruzada es contra lo que denominan “marxismo cultural”, que no consiste sino en una reactualización -surgida en los años ochenta y noventa del pasado siglo en el ámbito de la extrema derecha norteamericana- de la teoría de la conspiración judeo-masónica. Si bien en el ámbito público y en la esfera política oficial esta lucha no adquiere rasgos tan explícitos ni disparatados como en épocas precedentes, en las redes sociales continúa dándose rienda suelta a la imaginación con estrategias análogas a las empleadas en la teoría de la conspiración judeo-masónica clásica¹³. En los medios donde se impone la corrección política y cierta moderación en el discurso, la actualización de la teoría de la conspiración judeo-masónica adopta formas más sutiles, aunque apenas disimulables. Tómese como ejemplo las constantes invectivas dirigidas a la figura del ‘magnate húngaro de origen judío’ -así es como suelen presentarle los medios de comunicación de todas las tendencias- George Soros, no sólo en su país natal por parte de Viktor Orbán y afines, sino también más allá de sus fronteras¹⁴.

La teoría de la conspiración, la creencia en fuerzas ocultas que controlan desde la sombra el destino del mundo, constituye una de las formas de expresión distintivas del criptofascismo y del criptoantisemitismo. El recurso paranoide a la conspiración es especialmente propenso al uso de la insinuación y a la difusión de rumores.

El cuchicheo, el rumor (alguna vez he dicho que el antisemitismo es el rumor sobre los judíos), la opinión que no acaba de decirse a las claras, son desde siempre el medio en el que se mueven los descontentos sociales de todo tipo y que, dentro del orden social, no osan salir a la luz. Quien se dedica de tal modo a la opinión, al rumor, actúa de entrada como si perteneciese a una comunidad verdadera, oculta y oprimida por las formas

¹³ Cfr. imágenes 5, 6, 7 y 8 del Anexo.

¹⁴ A principios del mes de noviembre de 2019, Javier Ortega Smith, secretario general del partido español de ultraderecha Vox, insinuó que Soros estaba detrás y había financiado (ejerciendo una especie de poder oculto), el manifiesto suscrito por quinientos científicos sociales en el que se acusaba a Vox de falsear datos sobre cuestiones vinculadas con la inmigración o la violencia de género. Sus palabras textuales fueron las siguientes: “Ya sabemos que Soros tiene mucho poder económico y es capaz de pagar un informe de mil quinientos expertos o de cinco mil, da lo mismo”. En el marco de una tertulia televisiva celebrada el 13 de enero de 2020, Santiago Abascal, líder de esta formación política, calificaba a Soros de “personaje siniestro”.

superficiales de la sociedad (Adorno, 2003: 73-74).

Puesto que con posterioridad a la segunda guerra mundial las leyes instauradas en numerosos estados prohíben las declaraciones abiertamente racistas y/o antisemitas, con el fin de propagar con mayor disimulo sus tesis acerca del control y la influencia perniciosa ejercida a nivel mundial por sus enemigos, sean estos magnates judíos, inmigrantes o el marxismo cultural, el fascismo y la extrema derecha se ven obligados a recurrir a menudo a procedimientos velados¹⁵. Pero de este modo surge una "simpatía con la opinión no pública" que alberga un potencial más peligroso que el discurso sincero y abierto (Adorno, 2003: 89), pues recluta, por así decirlo, un ejército de reserva subterráneo siempre al acecho, preparado para salir a la superficie y tomar el control de la esfera pública tan pronto como la correlación de fuerzas se lo permita.

Otra de las características comunes al fascismo y al antisemitismo modernos es la flexibilidad retórica. Con ella los líderes fascistas y de extrema derecha, así como sus simpatizantes, pueden sortear hábilmente el esperable efecto de repulsa que produciría en una parte todavía significativa de la opinión pública las manifestaciones francas de sus ideas e intenciones, aun cuando en ocasiones el rechazo a estas manifestaciones no venga motivado tanto por el hecho de que suelen atentar contra los principios más fundamentales de la dignidad humana, sino porque transgreden efectivamente el discurso de la corrección política dominante en las democracias occidentales desde 1945. Aunque con el uso de la flexibilidad retórica incurran con frecuencia en contradicciones flagrantes, les permite no obstante reparar errores estratégicos cometidos, adaptarse mejor a las fluctuaciones de los temas de actualidad y a las corrientes mayoritarias de opinión. El estilo camaleónico de su discurso sirve también para ampliar el espectro de apoyos entre el potencial electorado. Así, según estimen oportuno por mero tacticismo, las declaraciones públicas de sus dirigentes, y el modo de funcionamiento interno y externo de los partidos o movimientos que les ofrecen cobijo, se mostrarán como más o menos democráticos, como más o menos o radicales. Ambas tendencias pueden coexistir sincrónicamente o sin apenas lapsos temporales entre ellas. Cuando esta flexibilidad alcanza su punto límite tiene lugar una auténtica inversión. En estos casos, por ejemplo, aparentarán ser unos fervientes

¹⁵ Esto no significa que no existan diferencias significativas en la legislación entre estados. En aquellos países -sobre todo Alemania- donde la expresión de tales ideas está más perseguida por la ley, el criptofascismo y el criptoantisemitismo son más pronunciados y, en consecuencia, mayor es la amenaza que representan. Por el contrario, en otros países como España, donde la legislación al respecto es más laxa, donde se permite operar con cierta normalidad a partidos y fundaciones de carácter abiertamente fascista, las oportunidades de manifestar públicamente tal ideología son mayores y, por tanto, menor es la incidencia del criptofascismo y el criptoantisemitismo. Pero en uno y otro caso, la opinión pública, cimentada en el respeto general por la democracia inculcado a los ciudadanos, encuentra su reverso en la creación de una opinión no pública antidemocrática, tendencia al alza cuando las democracias hacen aguas. Una fórmula alternativa, compatible con la existencia de un criptofascismo soterrado, consiste en servirse de la democracia (esto es, en acatar lo establecido en las respectivas constituciones, renunciar al uso de la violencia explícita, participar en las elecciones, etc. En definitiva, en aceptar, al menos en apariencia, las reglas del juego democrático) para erosionarla gradualmente y, llegado el momento oportuno, destruirla.

detractores del antisemitismo, presentándose a sí mismos como los “verdaderos amigos de los judíos” o “manifestando sentimientos abiertamente pro-judíos” (Rensmann, 2017: 341). Basta, empero, un análisis mínimamente atento de su trayectoria, para desvelar su verdadera naturaleza antisemita¹⁶. Resulta ineludible remitirse a la investigación del *Group Experiment* que el Instituto de Investigación Social llevó a cabo en 1955 en Alemania (cfr. Pollock y Adorno, 2011) para comprender en toda su dimensión y complejidad las dinámicas psicológicas latentes que operan en el antisemitismo secundario -concepto introducido por Adorno y Peter Schönbach en los años cincuenta- y la consecuente persistencia de opiniones de carácter fascista, que no emergen inicialmente a la superficie, en los estados formalmente democráticos. Una meritoria actualización de los análisis de la primera Teoría Crítica en esta dirección, aplicados a las sociedades contemporáneas -específicamente al caso de Alemania, pero extensibles a otros países- son los *Mitte-Studien* coordinados por Oliver Decker¹⁷.

Para contrarrestar el efecto y el arraigo de la propaganda fascista en las sociedades capitalistas tardías es preciso analizar las diversas tendencias objetivas y subjetivas que lo promueven e intentar revertirlas en la medida de lo posible. Gran parte de su efectividad radica en el hecho de que las estrategias que emplea para difundir su ideario están perfectamente amoldadas a la industria cultural y, por tanto, son susceptibles de enraizar en aquellos sujetos cuyas personalidades han sido más conformadas por tal industria, por los patrones estandarizados de pensamiento y comportamiento que ofrece. Tal vez aquí resida una de las principales razones de la atracción que estos partidos y movimientos parecen ejercer entre la llamada generación Millennial. Aspirar a fortalecer el yo autónomo y la individualidad, pese a todas las tendencias objetivas y a los modos de subjetivación y socialización predominantes en el capitalismo post-liberal que actúan en sentido inverso, implica rechazar de suyo la tesis de un dominio consumado de la naturaleza interna sin escapatoria para el sujeto. Las fuentes de resistencia frente al fascismo y la extrema derecha han de buscarse todavía en las “fuerzas procedentes de ese estrato en que el *principium individuationis*, mediante el que se impuso la civilización, se afirma aún

¹⁶ Podemos recurrir nuevamente al caso paradigmático de Vox, pues escasos meses antes de las citadas declaraciones de Ortega Smith y Abascal sobre Soros, el partido forzó la dimisión del cabeza de lista de la formación en Albacete, el pseudohistoriador Fernando Paz, por la difusión de unas declaraciones suyas, pronunciadas en 2016 como ponente invitado en una conferencia organizada en la sede de la Falange, donde defendía postulados revisionistas y negacionistas del Holocausto. Que se trata de una operación de limpieza interna de cara a la galería lo prueba el hecho de que paralelamente sus dirigentes se erijan como uno de los máximos voceros de las tesis de la teoría de la conspiración del marxismo cultural, cuyas analogías con la teoría de la conspiración judeo-masónica resultan evidentes, tal como las invectivas a Soros han sacado a la luz de manera palmaria. Tampoco las periódicas felicitaciones en las cuentas de Twitter de Vox a la comunidad judía por sus festividades son suficientes para compensarlo u ocultarlo.

¹⁷ Una reseña de los resultados obtenidos por las investigaciones teórico-empíricas de Oliver Decker y su equipo en los distintos volúmenes publicados hasta la fecha puede encontrarse en Zamora (2018). Véase también la conversación de Decker con Christoph Türcke (2018) aparecida en el mismo número de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*.

contra el proceso de civilización que lo liquida” (Adorno, 2004: 85). La esperanza en una actitud no conformista del sujeto, capaz de oponerse a estas corrientes regresivas, anida, como señaló Claussen (1988: 25), en la “ausencia de simultaneidad entre objetividad social y subjetividad individual”, en “la no identidad entre estructura psíquica y social”.

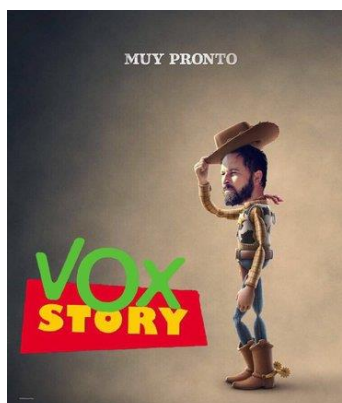
ANEXO

imagen 1

Este fotomontaje, elaborado a partir de la imagen de una secuencia de la película “El señor de los anillos”, fue empleado por el partido político español Vox en la campaña de las elecciones generales de abril de 2019. Es ciertamente ilustrativa de esas proyecciones hostiles del enemigo basadas “en reminiscencias a un nivel infantil de la presentación de las fuerzas del mal”, tal como aparecen representadas en distintos productos gráficos de la industria cultural. Un segundo rasgo apreciable, que comparte con otros partidos, movimientos y sujetos afines, es la no distinción entre tales “fuerzas del mal”, sean estas reformistas o revolucionarias, medios de comunicación, movimientos sociales o nacionalistas -de signo opuesto-, entre otros. (cfr. Löwenthal y Guterman, 1949: 39). Sugiere también que el peligro de catástrofe es inminente, que la temida revolución puede suceder en cualquier momento si uno no está permanentemente alerta y dedica todas sus fuerzas a combatirla.

imagen 2

Que la tendencia a “atacar espectros más que a opositores reales”, a construir y atacar una imagen del enemigo más que a la realidad o amenaza que pudieran representar, no es en modo alguno una exageración del análisis de la propaganda fascista, lo demuestra esta imagen extraída del anterior fotomontaje. El fantasma, bautizado popularmente con el nombre de ‘Gaysper’, simboliza la amenaza del movimiento LGBTQ+. La posibilidad que probablemente no contemplaban los responsables de comunicación del partido que difundieron el fotomontaje en las redes sociales, es que el fantasma en cuestión acabaría convirtiéndose en una suerte de emblema de la comunidad gay.

*imagen 3**imagen 4*

En contra de lo que podría suponerse, ambos ‘memes’, fotomontajes de las películas “Toy Story” y “300” donde se ha insertado el retrato del dirigente de la formación política en lugar de la de sus protagonistas reales, no fueron creados ni difundidos por activistas digitales opositores a la formación política, sino desde las filas del propio partido en su estrategia por aproximarse a las nuevas generaciones, aparentemente más influenciadas por estas formas de propaganda.

imagen 5

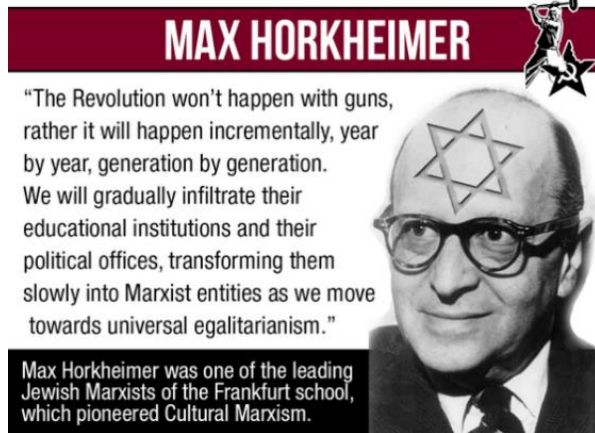
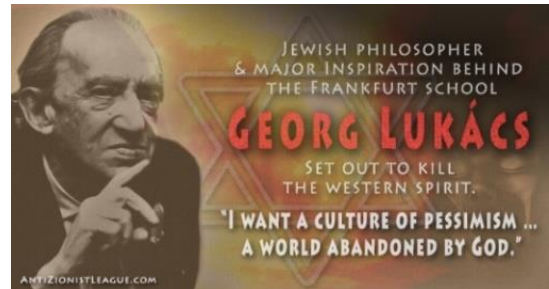


imagen 6



Aun cuando Horkheimer y Lukács no pronunciasen jamás las palabras que se les atribuyen en las citas, lo que interesa en la teoría de la conspiración del marxismo cultural es presentar a los intelectuales judíos -la Escuela de Frankfurt y sus influencias-, como los máximos precursores y promotores de la destrucción (operada desde la sombra, infiltrándose sigilosamente) de los valores de la civilización occidental. Tal como figura en el 'árbol' de la imagen 7, la línea genealógica se iniciaría con el judaísmo y culminaría en el multiculturalismo, el feminismo, el anti-racismo y el bolchevismo sexual, pasando por la Escuela de Frankfurt, el marxismo cultural o la corrección política.

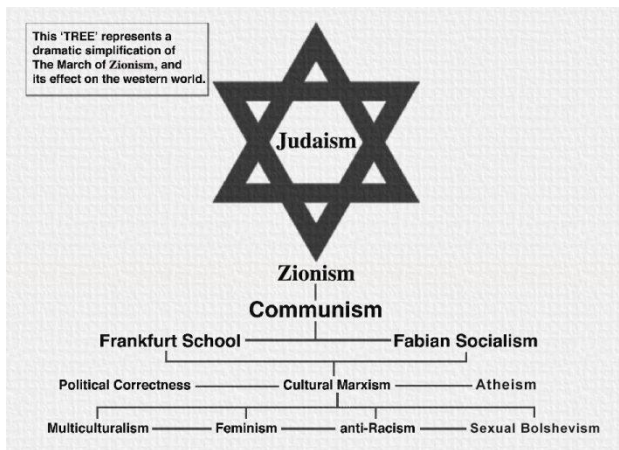


imagen 7



imagen 8

El dibujante Ben Garrison condensa en la última imagen dos recursos habituales en los medios antisemitas. Por una parte, puede verse una enorme 'araña judía' guiando lo que pretende ser una 'marcha de la degeneración'. Caracterizar al enemigo como un pequeño insecto o roedor repulsivo y peligroso, que se reproduce en ambientes sucios y que, por tanto, debe eliminarse sin miramientos -para evitar la extensión de plagas, etc-, es una estrategia reiterada en la propaganda fascista (Löwenthal y Guterman, 1949: 55-58). Por otro lado, "la idea de regeneración con la implicación del odio hacia los degenerados es común a todos los antisemitas" (Adorno, 2008:41).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. (2003). *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*. Barcelona: Voces y culturas
- Adorno, Th. W. (2004). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2008). *Escritos sociológicos II, vol. 1. La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas. Estudios sobre la personalidad autoritaria*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2011). *Escritos sociológicos II, vol. 2. Bajo el signo de los astros. Culpa y represión*. Madrid: Akal.
- Claussen, D. (1987). *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.
- Claussen, D. (1988). *Unterm Konformitätszwang. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*. Bremen: Wassmann.
- Dahmer, H. (2006). *La sociología al final de un siglo de barbarie*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Eisenberg, G. y Gronemeyer, R. (1993). *Jugend un Gewalt. Der neue Generationenkonflikt oder Der Zerfall der zivilen Gesellschaft*. Reinbek: Rowohlt.
- Freud, S. (1975). "Pulsiones y destinos de pulsión", en: *Obras completas XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (2006). *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI.
- Horkheimer, M. (2003). "Autoridad y familia", en: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2010). "Ascenso y ocaso del individuo", en: *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Kernberg, O. (1979). *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*. Barcelona: Paidós.
- Löwenthal, L. y Guterman, N. (1949). *Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator*. New York: Harper and Brothers.

- Maiso, J. (2013). "La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, número 5 (diciembre 2013), pp. 132-150.
- Marcuse, H. (1970). "El anticuamiento del psicoanálisis", en: *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus.
- Mitscherlich, A. (1963). *Auf dem Weg zur Vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozial Psychologie*. Munich: R. Piper & Co. Verlag.
- Pativ, R. (2020). "El Covid-19 y el virus del racismo", *CTXT. Contexto y acción* (12/03/2020).
- Pollock, F. y Adorno, Th. W. (2011). *Group Experiment and Other Writings. The Frankfurt School on Public Opinion in Postwar Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reich, W. (1972). *Psicología de masas del fascismo*. Madrid: Ayuso.
- Rensmann, L. (2017). *The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism*. Albany: SUNY Press.
- Romero, J. M. (2020). "El socialismo como crítica immanente del capitalismo. Una discusión con Axel Honneth", en: Romero, J. M. y Zamora, J. A. (eds.). *Crítica immanente de la sociedad*. Barcelona: Anthropos, pp. 85-106.
- Türcke, C. y Decker, O. (2018). "El centro-Un lugar mítico. Oliver Decker en conversación con Christoph Türcke", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 10, pp. 394-410.
- Zamora, J. A. (2003). "Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo", *Isegoría: revista de filosofía moral y política*, nº 28, pp. 231-240.
- Zamora, J. A. (2007). "El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno", en: Cabot, M. (ed.): *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*. Palma: Universitat de les Illes Balears, pp. 27-42.
- Zamora, J. A. (2018). "Oliver Decker et. al.: Mitte-Studien (2006-2018, 8 vols.)", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 10, pp. 512-519.



A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO E A TEORIA DA JUSTIÇA DE AXEL HONNETH

Axel Honneth's Politics of Recognition and the Theory of Justice

Paulo Vitorino Fontes

Universidade dos Açores
pfontes@uevora.pt

Resumo:

A partir do conceito de reconhecimento de Axel Honneth, considerado como uma necessidade fundamental do ser-humano, apresenta-se o núcleo de uma teoria da justiça que procura especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual. Pretende-se articular uma conceção normativa da justiça com a análise sociológica das sociedades modernas, através da reconstrução normativa e ao colocar a ênfase na liberdade social, baseada na dimensão intersubjetiva das instituições de reconhecimento. A liberdade social supõe o acesso às instituições de reconhecimento. Apresenta-se uma teoria da justiça que analisa as instituições num sentido amplo, através da reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas.

Palavras-chave:

Honneth; reconhecimento; justiça; reconstrução normativa

Abstract:

Based on Axel Honneth's concept of recognition, considered as a fundamental human being, we present the core of a theory of justice that seeks to specify the intersubjective conditions of individual self-realization. It is intended to articulate a normative conception of justice with the sociological analysis of modern societies, through normative reconstruction and by placing the emphasis on social freedom, based on the intersubjective dimension of recognition institutions. Social freedom presupposes access to institutions of recognition. It presents a theory of justice that analyzes institutions in a broad sense, through the reconstruction of practices and conditions of recognition already institutionalized.

Keywords:

Honneth; recognition; justice; normative reconstruction

Recibido: 14/06/2020

Aceptado: 07/11/2020

Introdução

Axel Honneth, ao desenvolver a teoria do reconhecimento, revitalizou a referência a Hegel na filosofia política contemporânea, principalmente a partir da sua obra *A luta pelo reconhecimento* em 1992. O giro teórico que Honneth imprimiu à teoria crítica consistiu em desenvolver a categoria hegeliana do *reconhecimento* como a ferramenta conceptual mais adequada a revelar as experiências sociais de injustiça e a compreender a fonte motivacional das lutas sociais. Mais recentemente, Honneth procura encontrar, para além de uma explicação histórico-genética das demandas sociais, um ponto de vista normativo, a partir do qual seja possível avaliar quais as reivindicações que são justas e legítimas e quais as que não são.

Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça que procura especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual, ou seja, uma teoria da justiça que esteja vinculada não a modelos abstratos, mas a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas, analisando as instituições sociais num sentido amplo. O Autor propõe a ultrapassagem do hiato entre uma conceção normativa da justiça e a análise sociológica das sociedades modernas, ao propor a reconstrução normativa e ao colocar a ênfase na liberdade social, baseada na dimensão intersubjetiva das instituições de reconhecimento.

1. Reconhecimento

A ideia de uma luta por reconhecimento como chave metodológica para a compreensão dos conflitos sociais foi inicialmente elaborada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel ([1807] 1992) durante o período denominado de “Jena”, como referência à sua estadia na cidade homónima, bem como ao instrumento teórico que elaborou, como jovem docente de Filosofia, cujo fundamento interno ultrapassa o horizonte institucional do seu tempo (Honneth [1992] 2011: 13). É a partir daqui que Honneth procura a possibilidade de fundar uma nova teoria social com conteúdo normativo, seguindo a linha do anterior contributo de Max Horkheimer para a teoria crítica.

A partir da releitura dos teóricos de Frankfurt, Honneth propõe a existência de três pressupostos que atravessam sua crítica: (1) a declaração de uma razão universal capaz de tornar inteligíveis os movimentos sociais; (2) a atuação discordante desta razão como causa de uma patologia; e (3) um móbil emancipatório identificado a partir dum sofrimento (Honneth, 2009a: 42).

Os dois primeiros pressupostos são abertos e, assim, não é possível aferir a sua comprovação empírica. É apenas a partir do último pressuposto teórico que se pode facultar à teoria um conteúdo positivo, objeto de experimentação. Desta forma, Honneth propõe a construção de uma teoria social com conteúdo normativo, dependente da capacidade de verificação pré-teórica do sofrimento social, capaz de informar o pensamento teórico da pertinência de uma vontade emancipatória na sociedade.

No entanto, segundo Honneth ([2000] 2007: 65) a Escola de Frankfurt continuara presa ao materialismo histórico marxista, aliando o sofrimento social às questões particulares de uma classe, a proletária, a quem competiria transformar o seu

sofrimento em motor emancipatório. Mas quando a história demonstrara que a classe proletária tinha transformado o seu sofrimento no apoio à ascensão do fascismo, o teor positivo inicialmente adotado pela teoria crítica tinha-se tornado desajustado à compreensão e à transformação da sociedade.

Contudo, para Honneth o que a história demonstra como inadequado é apenas o conteúdo positivo específico adotado pela teoria, que estava ligado à exploração do trabalho e não a sua fundamentação teórica, permanecendo em aberto a possibilidade de desenvolver uma teoria social de conteúdo normativo, desde que se parta do sofrimento como revelador de uma vontade emancipatória na sociedade. Para este pensador, sem algum tipo de prova que a perspectiva crítica da teoria é reforçada por um movimento na realidade social, a teoria crítica deixa de poder ser seguida na contemporaneidade, uma vez que não seria possível distingui-la de outros modelos de crítica social, quer pela sua reivindicação de um método sociológico superior quer pelos seus procedimentos filosóficos de justificação. Para Honneth ([2000] 2007: 66), é somente pela sua tentativa, que ainda não foi abandonada, de fornecer à crítica um fundamento objetivo na práxis pré-teórica que se pode dizer que a teoria crítica é única e está viva.

No prolongamento teórico de Honneth ([1992] 2011), percebemos um esforço de conceptualização das três esferas do reconhecimento: Amor, Direito e Estima Social, inicialmente identificadas por Hegel. Estas esferas de interação, através da aquisição cumulativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, criam não só as condições sociais para que os indivíduos possam chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, como também originam o indivíduo autónomo.

A esfera do amor constitui as relações afetivas primárias de reconhecimento mútuo que estruturam o indivíduo desde o nascimento, e que se encontram dependentes de um balanço frágil entre autonomia e vinculação. Segundo Honneth ([1992] 2011: 131-146), o vínculo alimentado simbioticamente, que se forma por uma delimitação reciprocamente desejada inicialmente entre a mãe e filho, cria a dimensão de autoconfiança individual, que será a base fundamental para a participação autónoma na vida pública.

A partir da perspectiva normativa do outro generalizado, que nos ensina a reconhecer os outros enquanto titulares de direitos, é nos permitido compreender a nós próprios enquanto pessoas jurídicas. A esfera do Direito desenvolve-se num processo histórico, o seu potencial de desenvolvimento verifica-se na generalização e na materialização das relações de reconhecimento jurídico (Honneth [1992] 2011: 147-164).

Para se poder atingir um auto relacionamento ininterrupto, os sujeitos humanos também necessitam sempre, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma valorização social que lhes permita relacionarem-se positivamente com as suas propriedades e capacidades concretas. Estamos na esfera da estima social, de uma terceira relação do reconhecimento recíproco, a partir do pressuposto da valorização simétrica, os indivíduos consideram-se reciprocamente à luz de valores que tornam manifestas as capacidades e as propriedades de si e do outro como importantes para a experiência comum. A relação simétrica não significa uma

valorização recíproca em igual medida, mas sim o desafio de que qualquer sujeito tem a oportunidade de se experimentar como valioso para a sociedade através das suas capacidades e propriedades. Só assim, seguindo o raciocínio de Honneth ([1992] 2011: 165-176), sob a noção de solidariedade é que as relações sociais poderão aceder a um horizonte em que a concorrência individual pela valorização social poderá estar isenta de experiências de desrespeito.

Na sucessão das três formas de reconhecimento, o grau da relação positiva da pessoa consigo mesma aumenta progressivamente. Com cada nível da consideração mútua cresce também a autonomia subjetiva do indivíduo. De igual forma, às correspondentes formas de reconhecimento mútuo, poder-se-á atribuir experiências paralelas de desrespeito social.

No seu artigo "Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance", Honneth (2005) apresenta a invisibilidade como a negação da noção de reconhecimento. O conceito e o início da discussão inspiram-se no livro de Ralph Ellison, *El hombre invisible* (1984) e baseia-se na experiência de uma personagem negra que sofre um processo de "invisibilização" por parte da sociedade branca.

Partindo de uma ideia metafórica, Honneth mostra que a invisibilidade é um processo ativo, no qual se evidencia o desprezo: um comportamento relativo a uma pessoa como se esta não estivesse e que, para ela, torna-se muito real. A visibilidade, pelo contrário, significa reconhecer as características relevantes de uma pessoa. Deste modo, Honneth (2005) apresenta a identificabilidade individual como a primeira forma de reconhecimento. Este estágio já é considerado um ato social, uma vez que o indivíduo afetado sabe da sua invisibilidade pela falta de reações específicas por parte do outro ou dos outros. Para além disso, a falta de atos expressivos de visibilidade também pode ser percebida pelas outras pessoas presentes. Pelo que, pode-se falar de uma invisibilidade social, o que conduz Honneth a uma diferenciação entre "conhecer" e "reconhecer": "conhecer" é então a identificação não pública de um indivíduo, enquanto "reconhecer" refere-se à apreciação como ato público.

De maneira análoga às contribuições de Daniel Stern ([1985] 1992) sobre o desenvolvimento interpessoal dos bebés, Honneth afirma que também para os adultos existem sinais que mostram abertamente se foram aprovados socialmente. Como prova pode-se considerar justamente aquele sentimento que se produz nas situações em que se nega a uma pessoa esta aprovação. Todas as expressões de aprovação são interpretadas como um sinal, numa forma simbolicamente abreviada, de toda uma série de disposições que fazem referência a um conjunto de atuações que se podem esperar legitimamente nas interações futuras, como por exemplo ser tratado com respeito. Seguindo a argumentação de *Luta pelo Reconhecimento*, Honneth ([1992] 2011) adiciona à forma elementar de reconhecimento através do amor as ideias de respeito e solidariedade, que colocam as pessoas em distintas constelações com diferentes atuações que se podem esperar legitimamente. Todas elas ultrapassam a mera afirmação da existência do outro, ou seja, daquilo que se entende por "conhecer", já que mostram uma disposição motivacional em relação ao outro que supõe uma restrição da própria perspectiva egocêntrica e com a qual concedemos ao outro uma autoridade moral sobre nós na interação. A invisibilidade social aparece então como a negação do reconhecimento social.

Para Honneth (2005) os sujeitos humanos são visíveis a outro sujeito, na medida em que este pode identificá-los, de acordo com as características do relacionamento, como pessoas claramente definidas por propriedades, ou seja, quando os nossos parceiros de interação social reconhecem as nossas singularidades e qualidades. De acordo com Honneth (2005: 42), “a história cultural oferece inúmeros exemplos nos quais o dominador expressa sua superioridade social aparentando não perceber aqueles que ele domina”. Um sujeito poderá atestar a sua visibilidade se forçar o seu parceiro de interação social a reconhecer as propriedades e singularidades que formam a sua identidade.

Das pesquisas histórico-teóricas de Honneth (2008: 71) destaca-se a consequência, e de certa forma o pressuposto, de que “na relação do ser humano com o seu mundo, o reconhecer (*Anerkennen*) sempre antecede o conhecer (*Erkennen*), de tal modo que por *reificação* devemos entender uma violação contra esta ordem de precedência.” O reconhecimento espontâneo, de certa forma inconsciente e irracional, aquilo que o Autor designa como “realização pré cognitiva do ato de assumir uma determinada postura” (Honneth, 2008: 73), o que leva a aceitar a perspectiva do outro depois de previamente reconhecermos nele uma intencionalidade familiar, é apresentado como pressuposto da interação humana. Esta ação não é racional nem configura “uma tomada qualquer de consciência de motivos” (p. 73). Esta atitude para Honneth não se reveste de orientação normativa, ainda que ela nos conduza para alguma forma de tomada de posição, que não se apresenta de forma alguma predeterminada. Salienta-se o carácter não-epistémico desta forma de reconhecimento elementar, pelo que o Autor antepõe às esferas diferenciadas do reconhecimento uma etapa do reconhecimento, que afigura uma espécie de condição transcendental: o reconhecimento espontâneo, não realizado racionalmente, do outro como próximo representa um pressuposto necessário para poder se apropriar de valores morais, à luz dos quais nós reconhecemos aquele outro de forma determinada, normativa. (Honneth, 2008: 73)

Não existindo a experiência da proximidade e/ou semelhança do outro, não poderíamos dotar a relação com valores morais ordenadores do nosso agir. Assim, em primeiro lugar, é necessário realizar o reconhecimento elementar, “precisamos tomar parte (*Anteilnehmen*) do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento” (Honneth, 2008: 73) que nos vinculam a determinadas formas de agir. No processo de socialização, os indivíduos aprendem a interiorizar as normas de reconhecimento específicas da respetiva cultura; deste modo eles enriquecem passo a passo aquela representação elementar do próximo, que desde cedo lhes está disponível por hábito, com aqueles valores específicos que estão corporificados nos princípios de reconhecimento vigentes dentro da sua sociedade. (Honneth, 2008: 74).

Quais os princípios normativos que são pressupostos em relação ao ser humano, ao afirmar-se que este refere-se sempre aos outros de forma “reconhecedora” (*aner kennend*)? A resposta a esta pergunta constitui uma preocupação central na reflexão de Honneth ao contribuir para uma teoria da intersubjetividade humana. Honneth tenta orientar a análise sociológica no estudo das pretensões normativas de reconhecimento.

Axel Honneth no seu livro “Crítica del agravio moral” (2009b) apresenta-nos também uma proposta teórica de reconhecimento da ofensa moral e de ampliação da solidariedade democrática. Honneth desenvolve uma perspectiva em que a ofensa moral não é um simples antecedente da violência recíproca, nem somente o reverso da justiça formal, que teria que castigar para compensar o dano infligido nos direitos legais das pessoas. Mas afigura-se importante interpretar as consequências morais que a ofensa moral interpessoal e os conflitos por reconhecimento desempenham no processo de subjetivação. Honneth pretende recuperar o potencial ético subjacente aos processos de luta por reconhecimento intersubjetivo que são desenvolvidos a partir da experiência de vulnerabilidade e de violação da integridade pessoal; estes pretendem ampliar os horizontes das formas de relação moral – afeto, respeito e solidariedade – e dos vínculos recíprocos, que sustentam a nossa integridade, na forma de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Neste sentido, as experiências de desprezo e violação moral e os sentimentos de injustiça decorrentes são a fontes das pretensões normativas de reconhecimento, que vão expandindo os vínculos recíprocos e o sentido de reconhecimento social. Assim, as violações morais oferecem um padrão normativo e uma fonte de motivação prática mais adequados para Honneth (2009b) do que os princípios da justiça convencional. Paralelamente às três esferas de reconhecimento atrás enunciadas, Honneth (2009b: 322) distingue três formas de violação moral: em primeiro lugar, as formas de ofensa que privam a pessoa da segurança do seu bem-estar físico, como ocorre com os maltratos físicos, a tortura, a violação e o homicídio. Em segundo lugar, as formas de desprezo pela responsabilidade moral das pessoas, que destroem o respeito por si próprias, como seja através de fraude, engano, não cumprir os compromissos, etc. Por fim, existe uma forma de desprezo que passa pela humilhação do outro e por falta grave de respeito, que vai desde a indiferença e invisibilidade, até à estigmatização do outro.

Para Honneth (2009b) resulta fundamental atender à expressão dos sentimentos de desprezo e de injustiça, uma vez que a partir da sua interpretação será possível aprofundar as formas democráticas de reconhecimento intersubjetivo de todas as pessoas e minimizar as possibilidades de serem afetadas pela injustiça social.

Assim, para Honneth, as experiências de desrespeito constituem a base moral da luta por reconhecimento dos indivíduos, ultrapassando determinados padrões institucionalizados. Podemos apontar como exemplos históricos o movimento feminista e os dos povos colonizados, que demonstram que esse substrato moral é capaz de considerar a totalidade das formas de injustiça social, resultantes da depreciação de determinados padrões de estima social. Para Honneth, é somente através de um paradigma normativo que ultrapasse as contingências históricas que se pode examinar a ampla escala de sofrimento humano e fornecer o fundamento moral necessário para renovar a teoria crítica.

Para Honneth a prática de comportamentos desviantes não resultaria apenas numa reprovação social, mas no impedimento ao indivíduo de um reconhecimento positivo de si mesmo na sua ação. Abre-se assim a possibilidade de transformação da ética coletiva que permita a realização do *Eu*. Neste sentido, a luta pelo reconhecimento social das particularidades do sujeito seria o constante motor de transformação do

quadro ético de uma sociedade, de modo a incluir formas de individualidade que numa dada circunstância são objeto de um reconhecimento precário.

2. Reconhecimento, reconstrução normativa e justiça

A fim de reedificar o alicerce de uma teoria social com conteúdo normativo, nos moldes do projeto anteriormente desenvolvido por Horkheimer para a teoria crítica, Honneth recuperou o projeto filosófico hegeliano de uma luta por reconhecimento. Embora num primeiro momento se tenha circunscrito a procurar as suas bases no pensamento do jovem Hegel, em obras mais recentes, Honneth, ([2001] 2007, [2001] 2010) tenta vincular aquela luta intersubjetiva à conceção de liberdade formulada pelo Hegel maduro, em oposição às visões atomísticas de Kant e Fichte.

Honneth afirma que a teoria da justiça de Hegel tem em comum com o pensamento desses autores a centralidade da ideia de igual liberdade individual para todos e todas. No entanto, a sua teoria distingue-se daquelas ao conceber a liberdade como algo que ultrapassa um simples direito subjetivo ou uma simples autonomia moral. Para Hegel, adotar quaisquer destas visões do conceito de liberdade, de uma forma isolada, conduziria às patologias sociais resultantes da violação do “espírito absoluto” (Honneth, [2001] 2010: 25). Nesta tese hegeliana, ainda que de caráter metafísico e historicamente situada, Honneth considera haver um núcleo crítico que deverá ser transportado para os nossos dias.

A partir destes princípios, Honneth ([2001] 2007: 52 ss.) inicia um trabalho de reatualização da teoria do direito de Hegel através de três etapas. Na primeira, apresenta uma teoria da justiça, a partir do conceito hegeliano de “vontade livre” que, tendo sido concetualizado em oposição às perspetivas atomistas, determina o âmbito total daquilo que devemos chamar de “direito”. A dificuldade desta intuição fundamental está relacionada com a tese hegeliana de que a “vontade tem-se a si mesma como objeto” (p. 59). Honneth interpreta esta ideia com base na definição hegeliana de amor: “Ser si próprio no outro”. Com esta interpretação o enfoque desloca-se para a existência de condições sociais e institucionais, vistas como fundamentais, pois estas deverão permitir as relações comunicativas dos sujeitos. Para Honneth ([2001] 2007), aquelas esferas, expressas nas instituições e nos sistemas de práticas, que resultem insubstituíveis para possibilitar socialmente a autodeterminação individual, é que são as autênticas portadoras de direitos. Desta forma, entende-se a *Filosofia do direito* como a teoria das condições sociais de possibilidade da realização da “vontade livre”. O que vai no sentido de uma teoria normativa da justiça social.

Desde esta perspetiva, a teoria do direito de Hegel estrutura-se em três divisões. “Direito abstrato” e “Moralidade” são as duas primeiras, em que Hegel aborda as condições incompletas de realização da vontade livre, na forma que esta assume, respetivamente, de direitos modernos ou na capacidade de autodeterminação moral. Na terceira parte, a “Eticidade”, trata das condições completas, distinguindo três esferas de ação comunicativa: a família, a sociedade civil e o Estado. A partir daqui a teoria da justiça articula-se com o diagnóstico da época, constituindo a segunda etapa da proposta de reatualização de Honneth.

Honneth ao reatualizar a doutrina da eticidade numa teoria normativa da modernidade estabelece como condições fundamentais a autorrealização e o

reconhecimento. Só numa ação cuja execução é caracterizada mediante o cumprimento de determinadas normas morais pode um sujeito garantir ser reconhecido pelos demais, porque este reconhecimento está determinado precisamente pelas competências morais, que estão estabelecidas mediante as normas de ação correspondentes (Honneth, [2001] 2007: 86).

Assim, o conteúdo normativo da eticidade é uma articulação das formas de ação intersubjetiva que podem garantir reconhecimento devido à sua qualidade moral. Neste sentido, a família, a sociedade civil e o Estado, constituem-se como esferas sociais, com campos de práticas, que poderão garantir a liberdade individual nas suas configurações modernas que articulam reconhecimento, formação e autorrealização.

A renovada teoria da luta pelo reconhecimento afigura-se como modelo de compreensão dos conflitos sociais como reivindicações éticas que contribuem para a expansão das possibilidades de subjetivação e alteram o quadro ético do todo. A transgressão, assim, vem apontar para a insuficiência ética do coletivo, não do indivíduo transgressor. Inverte-se o foco de intervenção do direito, deixando de estar centrado no indivíduo, na necessidade de adaptá-lo às convenções sociais, para se centrar na sociedade, para a necessidade desta reconhecer e incluir os mais diversos modos de existência, garantindo-os desde a sobrevivência física até a valorização da sua singularidade.

Tendo em vista a revisão do projeto inicial de Luta por Reconhecimento, passados quase vinte anos, é possível *entender El derecho de la libertad, esbozo de una eticidad democrática* ([2011] 2014) como o primeiro livro em que Honneth reelabora a sua teoria de forma sistemática. Nesse sentido, o conceito de reconhecimento passa a cumprir um outro papel: se, na sua tese de habilitação, Honneth desenvolve uma tipologia das formas de reconhecimento, articulando mais propriamente uma relação entre teoria da subjetividade e teoria social, a sua atenção volta-se, agora, para uma análise de teoria da justiça apoiada numa teoria crítica da sociedade, cujo conceito central passa a ser o de liberdade - entendida, mais especificamente, a partir da ideia de liberdade social, onde são discutidas as esferas de uma teoria da eticidade democrática (*demokratische Sittlichkeit*).

Neste sentido, o sugestivo título do livro aponta uma significativa mudança diante de modelos recorrentes no debate sobre teorias da justiça. Trata-se, portanto, de deslocar a ênfase na juridificação e no procedimento da justiça para a reconstrução dos modos de realização do conceito de liberdade individual mediada social e institucionalmente.

Destaca-se, aqui, a importância que o Autor concede ao sentido de liberdade individual como pressuposto para a tarefa de uma reconstrução normativa. Nesse sentido, Honneth ([2011] 2014: 31-32) afirma que:

Na modernidade social só se pode legitimar a exigência por justiça, quando, de um modo ou de outro, a autonomia do indivíduo não é nem vontade da comunidade nem a ordem natural, mas a liberdade individual que configura a pedra fundamental normativa de todas as representações de justiça.

Mas é somente na terceira parte do livro que se encontra o núcleo propositivo do projeto de Honneth ([2011] 2014). E é nessa parte que o Autor, em distinção do sentido de possibilidade da liberdade referente às liberdades morais e jurídicas, encontra o significado de “realização da liberdade” nos padrões não de um indivíduo tomado isoladamente, mas da liberdade social expressa num sentido plural e ampliado de “nós” (“das ‘Wir’”). Desse modo, as esferas de realização da liberdade social, seguindo de perto os passos da teoria da eticidade hegeliana, são desenvolvidas enquanto o “nós” das relações pessoais (pp. 174 ss), do *mercado* (pp. 232 ss.) e, em relação ao âmbito do Estado, na formação democrática da vontade (pp. 339 ss.).

No que concerne à família, por sua vez, Honneth observa as mudanças estruturais ocorridas ao longo da modernidade, mostrando as formas plurais de concepção em torno do modelo familiar. Destaca-se, aqui, a discussão entre as esferas da família e do trabalho, em que as relações afetivas se conjugam com novos papéis desempenhados a partir de lutas por emancipação da mulher. Ao mesmo tempo, o Autor discute a importância de ver o cuidado afetivo e a educação dos filhos pelos pais como contribuição social e num momento ulterior, com o aumento da esperança de vida, o cuidado dos pais pelos filhos, que, num certo sentido, “tornam-se ‘pais’ dos seus pais” (Honneth, [2011] 2014: 226). E, aqui, diante da iminência da morte, Honneth encontra no sentido do “consolo” (p. 227) uma forma secular, plena de conteúdo afetivo, de lidar com a transitoriedade da vida. O Autor defende que ambas as consequências devem ser tidas em conta por um modelo de políticas públicas (pp. 227 ss.).

Se, em relação à família, a reconstrução normativa proposta por Honneth não encontra maiores dificuldades, a discussão sobre o mercado apresenta, provavelmente, uma das partes mais controversas. Com efeito, Honneth vê o mercado como espaço de liberdade social na medida em que possibilitaria a satisfação recíproca de carências e preferências individuais e, nesse sentido, a referência ao mercado é indissociável de uma discussão sobre o seu conteúdo moral: as relações de mercado só podem ser legítimas se são capazes de realizar tais demandas. As evidentes contradições e esgotamento do mercado no seu modelo atual em satisfazer demandas individuais são problemas ocorridos no seu próprio desenvolvimento e que impedem a realização do seu potencial normativo. Não é claro, contudo, se os problemas de desenvolvimento são inerentes ao modo de produção capitalista - como numa análise marxista ao qual o próprio Autor também se refere - ou se deveria haver uma espécie de correção derivada de uma revisão interna ao capitalismo. O que Honneth propõe é rever os necessários pressupostos morais de modo que também o mercado possa assegurar a satisfação socialmente mediada de preferências individuais. E, nesse sentido, Honneth refere-se ao assim chamado “Adam-Smith problem” ([2011] 2014: 238 ss) - em torno da questão do vínculo entre a teoria moral e a teoria econômica de Smith - defendendo a interpretação de que só é possível fundamentar um livre mercado se são preenchidas condições prévias vinculadas a um conteúdo moral - como sugerem os conceitos de “empatia” em Smith, de “solidariedade” em Durkheim ou de “confiança” em Hegel. (pp. 248 ss.). Assim, por exemplo, Honneth refere, na defesa de uma “consciência solidária”, prévia também a relações contratuais, que

na linguagem escolhida por Hegel é possível expressar a ideia de que a coordenação dos simples cálculos de preferências individuais procedidos no âmbito do mercado só podem ter êxito se os sujeitos envolvidos são reconhecidos não somente juridicamente como parceiros de contrato, mas também moralmente e eticamente (“sittlich”) como membros de uma comunidade de cooperação (“kooperierenden Gemeinwesen”).(Honneth, [2011] 2014: 248)

Honneth em entrevista com Gustavo Pereira (2010: 333) apresenta-nos uma ideia de eticidade pós tradicional alargada, numa linha hegeliana, que inclui a vida privada, as formas de relações íntimas e, o que aqui se torna importante, certas formas de vida económica. O Autor defende que devemos ter eticidade na vida económica. O mercado devia ter uma forma normativa. O mercado neoliberal que temos hoje não é uma forma ética de mercado. Já Hegel e mais tarde Durkheim tinham tido esta ideia, que o mercado económico capitalista só terá uma forma ética se for regulado num sentido de inclusão de todos e de cada um. Que cada ser humano seja especificamente incluído no mercado, de forma a que sejam possíveis as correspondentes formas de estima social.

Pelo que se pode entrever, a aposta honnethiana na reconstrução normativa não é imune a críticas. E aqui poderíamos nomear basicamente dois problemas ou limitações. O primeiro, já mencionado, é o sentido fundamentalmente eurocêntrico da reconstrução que Honneth propõe. Um segundo problema consiste num necessário ponto de partida tomado para a reconstrução proposta. Com efeito, o Autor precisa recorrer a um determinado sentido de *télos* que justifique os critérios de sua reconstrução: É somente por já tomar de antemão o conceito de liberdade social que é possível reconstruir quadros institucionais de uma determinada maneira vinculados àquele conceito.

Considerações finais

Axel Honneth apresenta um conceito de luta social que enfatiza a dimensão ética da injustiça, propondo novos parâmetros para a Teoria Crítica. A sua proposta consiste em analisar os padrões concretos de desrespeito que conduzem os indivíduos às lutas sociais por reconhecimento, nas quais há uma ampliação contínua das perceções que os indivíduos têm dos seus atributos singulares.

A partir de uma análise do percurso bibliográfico de Honneth iniciada no conceito de reconhecimento, encarado como uma necessidade fundamental do ser-humano, apresentou-se uma teoria da justiça que procura especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual. A concepção de justiça de Honneth (2009c: 16) assenta, em primeiro lugar, na substituição do esquema distributivo pela concepção de uma inclusão de todos os sujeitos nas relações de reconhecimento desenvolvidas em cada situação; em segundo, no lugar da construção de um procedimento fictício deverá ser colocada uma reconstrução normativa que revele histórico-geneticamente as normas morais fundamentais daquelas relações de reconhecimento; e, por último, o olhar exclusivo sobre a atividade reguladora do estado de direito deverá ser complementado por uma consideração descentralizada

de agências e organizações não estatais. Uma teoria da justiça que procede reconstrutivamente está hoje colocada diante do desafio de defender em nome da autonomia individual não apenas um princípio normativo, mas logo três destes princípios: dependendo da respetiva esfera social, deve destacar e fortalecer o ponto de vista moral da igualdade deliberativa, da justiça das necessidades e da justiça do desempenho. Um pluralismo destes, por mais difícil que pareça de manejar, vem ao encontro das diferenciações em que os próprios sujeitos operam topicamente em questões da justiça; como revelam hoje uma série de pesquisas empíricas, também eles normalmente distinguem nos problemas ligados à cooperação no seu cotidiano exatamente os três âmbitos mencionados, para aplicar a cada um deles o correspondente princípio de justiça (Honneth, 2009: 21).

Podemos afirmar que o pensamento de Honneth representa uma contribuição decisiva no debate contemporâneo das teorias da justiça e da filosofia política ao questionar posições já tomadas como pressupostas em grande parte desse debate, procurando oferecer uma resposta própria no âmbito de uma filosofia política renovada. Permanece, portanto, promissor o ponto de partida do Autor de desenvolver uma teoria da justiça nos passos de uma análise crítica da sociedade, mesmo que a tentativa de Honneth dependa historicamente de seu próprio contexto.

Bibliografía

Ellison, R. (1984), *El hombre invisible*. Barcelona: Lumen.

Hegel, G. ([1820] 1997). *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes.

Hegel, G. ([1807] 1992). *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Honneth, A. ([2011] 2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Tradução de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Editores.

Honneth, A. (2009a). *Patologias de la Razon. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Traducción de Griselda Mársico. Madrid: Katz.

Honneth, A. (2009c). A textura da justiça. Sobre os limites de procedimentalismo contemporâneo, *Civitas*, vol. 9, nº 3, set-dez, 345-368.

Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral. Patologias de la sociedad contemporánea*. Traducción de Peter Strandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2008). Observações sobre a reificação. Tradução de Emil Sobottka e Giovani Saavedra. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, jan.-abr,68-79.

Honneth, A. (2005). Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance. Tradução de *Françoise Gollain e Christian Lazzeri*. *Réseaux*. La Découverte. 1 n°129-130,39-57.

Honneth, A. (2004). Recognition and Justice: Outline of a plural theory of Justice. Tradução de Andrew Inkpin. *Acta Sociológica*, v. 4, 351-364.

Honneth, A. ([2001] 2010). *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Tradução de Ladislaus Löb. New Jersey: Princeton University.

Honneth, A. ([2001] 2007). *Sufrimento de indeterminação*. Tradução de Ruriön Soares Melo. São Paulo: Editora Singular.

Honneth, A. ([2000] 2007). *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Tradução de John Farrel e Joseph Ganahl. Malden: Polity Press.

Honneth, A. ([1992] 2011). *Luta por reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Edições 70.

Pereira, G. (2010). Reconocimiento y critérios normativos. Entrevista a Axel Honneth, *Andamios*, vol. 7, nº 13, mayo-agosto, 323-334.

Stern, D. ([1985] 1992). *O mundo interpessoal do bebê*. Tradução de Maria Adriana Veríssimo Veronese. Porto Alegre: Artes Médicas.



JUDAÍSMO Y COMPROMISO SOCIOPOLÍTICO EN A. HESCHEL

Judaism and Sociopolitical Commitment in A. Heschel

Hector Sevilla Godínez

Universidad de Guadalajara

hectorsevilla@hotmail.com

Resumen:

El presente texto tiene como finalidad mostrar la convergencia entre ética, política y mística judía. Para ello, se parte de un conjunto de reflexiones aportadas por Abraham Heschel, un rabino y filósofo polaco que vivió durante el siglo XX. El artículo se encuentra dividido en cuatro partes, abordando en primer lugar el compromiso ético y político que se desprende de la filosofía de la religión propuesta por Heschel. Posteriormente, se alude al valor de la acción y la implicación de lo religioso con lo social, de lo místico con lo político. En un tercer momento se enfatiza el sentido del servicio, entendido como aportes individuales para la construcción del bien comunitario. Por último, la atención se dirige a la invitación de Heschel para la promoción de la justicia y serán aludidos diversos aspectos de su relación con Luther King.

Palabras clave:

Ética, Acción, Servicio, Justicia, Judaísmo

Abstract:

The present text aims to show the convergence between ethics, politics and Jewish mysticism. To do this, it starts from a set of reflections contributed by Abraham Heschel, a Polish rabbi and philosopher who lived during the 20th century. The article is divided into four parts, first addressing the ethical and political commitment that emerges from the philosophy of religion proposed by Heschel. Subsequently, it alludes to the value of action and the involvement of the religious with the social, of the mystical with the political. In a third moment, the sense of service is emphasized, understood as individual contributions for the construction of community well-being. Finally, attention is directed to Heschel's invitation to promote justice and various aspects of his relationship with Luther King will be alluded to.

Keywords:

Ethics, Action, Service, Justice, Judaism

Recibido: 05/11/2020

Aceptado: 30/11/2020

1. Compromiso ético y político

La vivencia de lo místico, la conformación de una espiritualidad concreta y la disposición al *pathos* divino no son suficientes si no se traslada toda la experiencia hacia el compromiso ético y político. Una religiosidad sin compromiso resultaba poco ecuánime para Heschel, quien consideraba que era menester manifestar con actos lo que uno afirmaba en su oración. En ese sentido, vivir de manera correcta no se sujeta en forma exclusiva a una cuestión abstracta, mucho menos a un estado de gozo continuo o de búsqueda unificada de sosiego y armonía. En mención de los judíos, el rabino, afirma: “Para nosotros el problema básico no es cuál es la acción correcta, ni cuál es la intención correcta. El problema básico es ¿qué es el vivir correcto?” (Heschel, 1984b: 379). Es evidente que tal planteamiento es de orden ético, ámbito que Heschel dominaba por haber sido profesor de Ética y Misticismo en el Seminario Teológico Judío de América.

Entendida como un ejercicio de reflexión en torno a la conducta apropiada en cada caso, la ética se distingue de la moral por no fundarse en un seguimiento sumiso del mandato establecido, sino por revisar con cautela, en razón del propio criterio, las circunstancias concretas en las que se presentan los dilemas. Por tanto, “la ética [...] espera que todo hombre reúna dentro de sí la capacidad de juzgar y la de ejecutar” (Heschel, 1982: 184). Si bien Abraham Joshua reconoció el valor de la vida, sabía que no basta con estar vivo para saber cómo vivir. En sus palabras, “tan sólo vivir es sagrado. Y sin embargo, estar con vida no es una respuesta a los problemas de la vida. Ser o no ser no es la cuestión. La cuestión vital es ¿cómo ser y cómo no ser?” (Heschel, 1987: 77). En la búsqueda por la norma del acto ético, el nacido en Varsovia pudo observar que la conexión del hombre con el *pathos* divino requiere de concreción para definir lo que corresponde hacer en cada momento. Se necesita disposición para captar los signos que se presentan alrededor; desear causar beneplácito en los demás no tendría que ser un criterio de nuestro proceder, de modo que “no podemos aceptar la aprobación social como una norma para lo bueno o lo malo, o para la autenticidad judía, porque el pueblo judío puede estar equivocado, así como cualquier individuo puede estar equivocado” (Heschel, 1987: 163).

Una de las manifestaciones específicas del compromiso ético y social es la disposición al trabajo, es decir, el prestarse a la realización de actividades que aporten un aliciente, un motivo o un beneficio particular a la sociedad; son notables, por ejemplo, las alusiones heschelianas al vínculo entre el ejercicio de los profesionales de la salud y la práctica de la espiritualidad, lo cual ha sido objeto de estudio (Barnard, 1985). En ese sentido, “la respuesta judía al problema de la civilización no es huir del reino del espacio; [es] trabajar con las cosas del espacio, y estar enamorado de la eternidad” (Heschel, 1984a: 229). Si Dios está presente en el tiempo, al hombre le corresponde manifestarlo con sus actos en el ámbito de lo espacial. Cuando el trabajo es realizado en vistas de la prosperidad comunitaria existirán consecuencias que, a corto o largo plazo, redundarán en resultados positivos. Las consecuencias oportunas de las buenas acciones no tienen una marca religiosa particular, de modo que “las buenas acciones de cualquier hombre, sea cual fuere la nación o la religión a la que pertenezca, aun cuando sean realizadas por una persona que jamás fue alcanzada por un profeta y que por lo tanto actúa sobre la base de su propia intuición, serán

premiadas por Dios" (Heschel, 1984a: 379). No obstante, de esto no se desprende que los actos bondadosos deban tener como única finalidad el logro de un premio, puesto que proceder así desvirtuaría la ética y se volvería un planteamiento moral condicionado.

Cuando Heschel establece la noción del premio de Dios no se refiere a una representación teatral en la que uno exige su ganancia por el acto bondadoso, sino que éste reporta ganancias por sí mismo en la estructura del orden temporal. Por lo tanto, "uno ha de hacer siempre el bien, aunque no sea por el bien mismo" (Heschel, 1984a: 518). Lo que se hace de manera correcta fructifica en un bienestar concreto. Habrá ocasiones en que no sea claro el motivo por el que se realiza un acto o no se tenga un parámetro para valorar el beneficio directo que éste ocasione para la comunidad, pero "el buen motivo nace mientras se hace el bien" (Heschel, 1984a: 519). De cualquier manera, "el hombre no está al servicio de las buenas acciones; las buenas acciones están al servicio del hombre" (Heschel, 1984a: 397); visto así, lo hecho forjará armonía en algún punto concreto. No actuamos porque estemos programados para hacerlo, lo hacemos porque los actos son una mediación, no una finalidad. No hay bienestar sin conductas que lo aproximen.

Además, en la perspectiva hescheliana se establece que existe una particular presencia de Dios en los actos, de modo que "el acto es lo divino enmascarado. [...] Lo divino canta en nuestras buenas acciones, lo divino se manifiesta en nuestros actos sagrados" (Heschel, 1984a: 400). Puesto de esa manera, la manifestación de Dios en el tiempo es mayormente palpable cuando en el tiempo mismo se realiza un acto que lo hace presente. Es claro que para el judaísmo tiene más sentido creer en la inmanencia de Dios en los actos que en su presencia estática en la naturaleza. En esa perspectiva, el hombre es responsable de la materialización concreta de la presencia de Dios en el mundo. De ahí que "la relación entre acto y devoción interior no ha de entenderse como una polaridad" (Heschel, 1984a: 392). La comprensión de la alianza entre Dios y el humano no deja lugar a la tibieza ni a la exclusión de ninguna persona, pues todas ellas son una oportunidad para la concreción de acciones correctas.

2. El valor de la acción

De poco sirve el éxtasis espiritual si no hay trabajo de por medio, si la práctica es débil; en consonancia con ello, "las más puras intenciones, el más elevado sentido de devoción, las más nobles aspiraciones espirituales son fatuas cuando no se plasman en acción" (Heschel, 1984a: 434). El acto permite la visualización del grado de espiritualidad de un individuo. La colaboración social no nos implica una ajetreada vida pública, sino la orientación del talento hacia un legado que suponga un aporte. Incluso un artista, en la soledad de su acto creativo, propicia la concreción de su compromiso social al generar belleza apreciable o al invitar a la reflexión, tal como también puede hacerlo un filósofo o un investigador de cualquier área.

La conducta correcta debe hacerse por convicción, no porque constituya una regla o una obligación. En ese sentido, el filósofo de ascendencia jasídica establece que "la meta es vivir más allá de los dictados de la ley, cumplir lo eterno súbitamente, crear el bien a partir de la nada, por así decirlo" (Heschel, 1984a: 392). A la vez, son

innecesarios los comparativos entre las conductas de unos y otros, como queriendo establecer quién ha generado mayor bondad; justo como acontece con el estudio, cada individuo debe realizarlo porque es su gusto y cualificación personal, no por necesidad de obtener aplausos o loas. En el ejercicio de la piedad judía, Heschel (1984a: 395) refiere un principio explícito en *Berajot* [*Tratado de la Orden de Zaraim*] (17a): “No importa que alguien haga mucho o poco, siempre que tenga el corazón dirigido al cielo”. Incluso cuando se hace mucho, la intención tendrá que estar centrada en la ejecución del acto, tal como hace un creativo con aquello que crea: él es la creación mientras ésta surge. Del mismo modo, “en el momento en que un artista se halla absorbido en la ejecución de un concierto, la idea del aplauso, la fama o la remuneración se halla muy lejos de su mente. Su atención total, su ser entero están inmersos en la música. [...] No muy distinta es la situación del hombre cuando lleva a cabo una acción religiosa o moral” (Heschel, 1984a: 519). Mientras dormimos no solemos preguntarnos cómo nos vemos o de qué modo haremos saber a otros lo que estamos soñando, permanecemos conducidos por el sueño; de igual manera se espera el gusto y el libre fluir por lo que se hace en la vigilia.

La discusión ordinaria que dicotomiza el ser y el hacer no es necesaria cuando se logra la noción de que el ser se evidencia en el hacer. Aún más, “debemos aprender a ser uno con lo que hacemos” (Heschel, 1984a: 397). Esto no debe confundirse con la trivial fusión del ser y el hacer, puesto que “los actos son manifestaciones del ser, no su esencia” (Heschel, 1984a: 398), pero en el momento en que son realizados, los actos muestran lo que la persona ha logrado ser. Una similar correspondencia existe entre el culto y la conducta; el nivel del primero se muestra en el rigor de la segunda. Según lo reflexiona Heschel (1984a: 489), “a menos que nuestro vivir sea una forma de culto, nuestro culto no tiene vida”. Esto significa que la fe tendría que ser clarificada en actos que se derivan de un auténtico compromiso ético y político. Desde este enfoque, “la fe desencarnada, la fe que procura crecer en espléndido aislamiento, es sólo un fantasma para el que no hay lugar en nuestro mundo psicofísico” (Heschel, 1982: 174). Así como la ciudadanía termina por hartarse de los políticos que sólo prometen y endulzan el oído con su retórica saturada de simpleza y vulgaridad, también tendría que manifestar su hastío hacia los religiosos que se proclaman herederos de una numinosidad extrema, pero que no emergen de su pasividad insensible.

No es suficiente con invertir demasiado tiempo a la oración o promover una mortificación centrada en sustraer algún bien o placer. “La oración no tiene sentido si no es subversiva, si no busca derribar y destruir las pirámides de insensibilidad, de odio, de oportunismo y de falsedades” (Heschel, 1987: 75); de esto se desprende la utilidad de la rebeldía, del coraje hacia la mediocridad, del desprecio de la injusticia. No hay forma de palpar el descontento si se mantiene la animosidad estable. Huir del mundo, del espacio terreno o del caos cotidiano que salpica las relaciones humanas y las instituciones sociales representa una conducta de salvaguarda que no tendría que prolongarse demasiado tiempo. Guardar distancia es útil cuando permite una nueva significación de las cosas y de los acontecimientos. Heschel (1987: 89) menciona que “no nos apartamos del mundo cuando rezamos; simplemente vemos al mundo en un marco diferente”. Si la oración no combate la indiferencia, se convierte en solemne autocomplacencia.

La responsabilidad ante la injusticia no es sólo de quien la comete, también le pertenece a quienes la permiten. El rabino polaco consideraba que “nuestras energías son demasiado abundantes para vivir con indiferencia” (Heschel, 1952: 117). Tenemos un tiempo limitado y transcurrimos en él sin darnos cuenta, no nos corresponde el desperdicio del talento ni de la fuerza. La modalidad de la existencia humana es corresponsabilidad de quienes conformamos su historia. Aquellos que se respaldan en obsoletas justificaciones para su apatía no han entendido que no es con otros con quienes deben explicar su tibieza, sino consigo mismos al final de su propio tiempo. En tal óptica, “si alegamos no tener corazón para sentir ni alma para oír, imploramos el don de las lágrimas o la vergüenza” (Heschel, 1982: 79). Estar dispuesto a dirigir la mirada hacia el otro exige comprensión de sus circunstancias; es ahí donde la pereza vence a las nobles intenciones. “Es sospechosamente más fácil sentirse uno con la naturaleza que sentirse uno con todos los hombres, con el salvaje, con el leproso, con el esclavo” (Heschel, 1982: 105).

Formar parte de un grupo social no tendría que obligarnos a estar de acuerdo con la incongruencia de los sistemas y las instituciones que conforman la participación de la ciudadanía. No se trata únicamente de adaptarse, “junto con la adaptación a la sociedad debemos cultivar la sensibilidad a la injusticia, la impaciencia con la vulgaridad, la capacidad para la indignación moral, la voluntad para *readaptar [a] la sociedad misma* cuando se torna complaciente y corrupta” (Heschel, 1987: 158). Cabe denostar la frialdad hacia la situación del país del que cada quien forme parte, entendiendo que la “indiferencia es insensibilidad” (Heschel, 1987: 295). Al juzgar a la sociedad no tendríamos que suponer que reposamos en un lago de perfección individual; es obligatoria también la autocrítica y facultarnos para la paciente disputa con nuestras incongruencias. Es por esto que “no estamos obligados a ser perfectos de una vez para siempre, sino a elevarnos una y otra vez por encima del nivel del yo. [...] La contrición comienza con un sentimiento de vergüenza por nuestra incapacidad para desenredarnos del ego. Estar contritos por nuestras faltas es más santo que complacernos en la perfección” (Heschel, 1984a: 515). Lo humano está constantemente puesto a prueba, puesto que el laberinto de lo que somos y lo que creemos ser arroja una loza de confusión de la que solemos resguardarnos con alguna compensación.

Si bien “la preocupación por los demás no es una extensión horizontal sino una ascensión, una elevación” (Heschel, 1982: 139), incluso al servir a otros podemos desatender las propias fallas; la atención a la comunidad no tendría que ser el maquillaje del desinterés hacia el proceso personal. En ese tenor, resulta fundamental mantener la atención en forma tridimensional; en concreto, “el yo, el prójimo y la dimensión de lo sagrado son las tres dimensiones de una preocupación humana madura” (Heschel, 1982: 139). Mantener la mirada en el yo deviene en vanidad que no se compromete; forjar una comedia centralización en el otro termina por hacernos olvidar el autocuidado; sustraer todo servicio comunitario y olvidar las propias necesidades no es indicativo de que nuestra perspectiva de lo sagrado sea rigurosa.

3. Sentido del servicio

Cuando se alimenta la noción de que estamos en el mundo por derivación de una serie de circunstancias que, incluso siendo un azar, suponen una increíble coincidencia de circunstancias favorables, se forja el sentido de deuda personal hacia lo externo. Tomamos oxígeno y alimento del ambiente, así como hemos sido beneficiados por una larga serie de favores y atenciones que otros nos han facilitado, conociéndonos o sin saber quiénes podríamos llegar a ser. No hay gratuidad en la existencia humana, de modo que nos corresponde un sentimiento de deuda hacia lo que nos rodea. Por el contrario, “el hombre moderno cree que el mundo está en deuda con él, que la sociedad está cargada de deberes para con él” (Heschel, 1987: 151), por lo que se centra en lo que puede obtener y no en lo que es capaz de ofrecer, anulando así su compromiso ético y político.

Al no concebir necesidad alguna de ofrecer lo que se tiene, no es posible elevar el sentido de la utilidad personal. Quien se acostumbra sólo a recibir termina por creer que no es capaz de ofrecer algo valioso. No obstante, el hombre y la mujer necesitan sentirse necesarios, requieren de la percepción de su utilidad social. Si “una persona es aquello a lo cual aspira” (Heschel, 1982: 261), resulta fundamental que la aspiración sea alta y concreta. Sin embargo, cuando la aspiración es servirse de los demás, lo que se muestra de uno mismo es compatible con la miseria de nuestro ofrecimiento. Vivimos en una especie de nube espesa que confunde nuestro criterio; de tal aturdimiento se propicia que se alabe al que tiene más y no al que más ofrece, que se tome como modelo de vida y conducta la de aquel que manipula y utiliza a las personas, no la de quien hace de ellas un motivo de sus actos. No se trata de elegir el servicio y terminar siendo utilizado por algún alevoso ventajista, se trata de agudizar el criterio para servir sin convertirse en sumiso, ofrecer lo que se tiene sin perder los propios satisfactores, dar sin convertirse en un ingenuo esclavo de las pretensiones ajenas. Por eso, no cabe dar lo que no es necesario, ni será oportuno ofrecer lo que el otro puede hacer por sí mismo. Cuando se es necesario se logra el complemento de otro, no su sustracción. Heschel (1982: 260) destaca que “la felicidad no es sinónimo de satisfacción, complacencia o presunción, sino, esencialmente, la certeza de ser necesario, la visión de la meta que aún queda por alcanzar”. Nadie debería revelar de forma anticipada lo que al otro le corresponde descubrir, pero sí puede ofrecerse un aliciente para tal descubrimiento.

La conducta humana está sujeta, cuando es elegida, a la expectativa que se tenga en cada caso particular, a la cosmovisión; de tal modo, “lo que el hombre piensa de sí mismo, de su pueblo, de la humanidad, determina su manera de tomar decisiones” (Heschel, 1987: 190). Por ello es oportuno considerar nuestra propia idea sobre el bien que sustancia a la bondad y los bienes materiales que corresponden al mundo físico. Desde el punto de vista judío, el bien no puede asociarse con la eliminación de algo o con la sustracción de un valor. Por ejemplo, “la mera pobreza como tal no es un camino, pues la amargura de la miseria suele alterar el equilibrio de valores del carácter humano, mientras que el deleite que encuentra el hombre virtuoso en los regalos de Dios le otorga la fuerza para servir y los medios para dar” (Heschel, 1982: 294). No es inteligente negar las facultades del dinero, ni argumentar contra él como si fuese el enemigo al vencer; lo que corresponde, en todo caso, es facultar una

voluntad y un criterio tal que haga del recurso económico un instrumento para el servicio y la fabricación de oportunidades que apunten al desarrollo de las personas. No se trata de elegir la pobreza o de exaltar la miseria que nos conduce a vivir de la limosna de los demás, como hacían en su tiempo los mendicantes, sino que la promoción del cambio y la prosperidad espiritual será favorecida si se sostiene en una plataforma material básica. Si la abundancia promueve la caridad, es mejor que sea ésta la que florezca en vez de una mendiguez que sólo amontona lástima.

Lo mismo podría aplicarse en el terreno de los conocimientos y la sabiduría: la acumulación puede ser oportuna si se canaliza en forma funcional y se aprovecha para generar nuevos conocimientos o reflexiones en los demás. De poco sirve la supuesta humildad del que antepone su sencillez para justificar su pereza por aprender. Asimismo, en lo tocante al deleite proveniente de los bienes del cuerpo, “en ningún lugar de la Biblia hay indicio alguno que apunte a la idea de que el alma está prisionera en un cuerpo corrupto; que buscar satisfacción en este mundo significa perder la propia alma o violar el pacto celebrado con Dios; que la obediencia a Dios exige la renuncia a los bienes terrenales” (Heschel, 1982: 266). No se es más sagrado en proporción a la castidad, cuando ésta lo único que logra es perpetuar el deseo desenfrenado; mejor virtud existe en el ofrecimiento del goce carnal que en su privación y trastorno. Visto así, “hasta la gratificación de necesidades animales puede ser un acto de santificación” (Heschel, 1982: 269). Tal como el inadecuado uso de la riqueza o la egoísta acumulación del saber, el placer desmedido y poco precavido o selectivo también podría resultar perjudicial.

Del gusto por compartir deviene la exclusión de la vanidad. En la óptica hescheliana “el hombre piadoso no espera recompensas. Aborrece la exhibición, la exterioridad que busca llamar la atención en cualquier forma, y evita tímidamente exponer sus cualidades incluso ante su propia mente” (Heschel, 1982: 281). De modo que, si hemos logrado escapar del egoísmo ante nuestras riquezas, aún nos corresponde evitar la vanidad que podría derivarse de hacer pública la manera en que compartimos lo que tenemos. Por otro lado, también en los casos en que se opta por la pobreza existe el latente peligro de la autocomplacencia en el supuesto desapego a la abundancia. Con esto se muestra que la vida religiosa es algo más que la simple apuesta por la pobreza, la obediencia y la castidad. Si en vez de ello se hicieran votos para asegurar el aprovechamiento honorable de la riqueza, el ejercicio ético personal y la glorificación de Dios por mediación del gozo, podríamos establecer un ámbito de mayor apertura y aceptación de lo humano. En un contexto así se vuelve fundamental la capacidad de discernimiento. Heschel (1982: 271) propone que “cuando uno cobra conciencia de una necesidad, debe preguntarse: ¿me acompaña Dios en mi necesidad?” Por tanto, no se está recomendando la libertina opción de someter la existencia al instinto, sino que se invita al resurgimiento de la responsabilidad personal.

Ni todo deseo debe ser rechazado, ni cada interés satisfecho. Esto no significa que la autoinspección sea lo mismo que la sumisión. Tal como afirma el filósofo judío, “sólo los hombres libres, los que no son proclives a canonizar cada capricho, no equiparan el autocontrol con sometimiento, ya que saben que ningún hombre es libre si no es dueño de sí mismo, que cuantas más son las libertades de las que gozamos,

tanto mayor es la disciplina que necesitamos” (Heschel, 1982: 273). Cuando en algunas religiones se obliga a las personas a seguir un definido patrón de conductas no se está confiando en el criterio de los feligreses ni se está respetando su eventual capacidad de disciplinarse.

4. La búsqueda de la justicia

No hay opción ética congruente que no desemboque en la participación política. Cuando hablamos de ser políticos no apuntamos a la militancia en algún partido o a la pretensión de gobernar, sino a la injerencia en las situaciones propias de la polis. Heschel, como “hombre de diálogo” (Gottschalk, 1973), afirmó: “Estoy en contra de la palabra político. Tengo gran estima por la palabra estadista” (Heschel, 1987: 355). El término supone otro nivel de ejercicio político, no sólo el intrínseco que corresponde a toda persona. Heschel (1987: 356) especifica que “la tarea de un estadista es ser un líder, un educador, y no complacer los deseos del pueblo en contra de sus propios intereses”. Por lo tanto, una manifestación del posicionamiento político de un individuo también puede ser observada en su diligencia por mostrarse como un referente educativo o como un promotor de la reflexión.

Es sabido que algunas posturas religiosas recomiendan el alejamiento de la política y proponen no inmiscuirse en ella. No obstante, “si se leen las palabras de Dios en la Biblia, se ve que se inmiscuía en asuntos políticos y sociales” (Heschel, 1974: 34). En el prólogo a la trilogía de *Los Profetas*, Meyer (1973: 10) refiere la escritura de ese libro como una muestra de participación política que puso en evidencia la carencia de líderes capaces de cultivar la lealtad del hombre contemporáneo. De tal manera, incluso la labor de un escritor constituye una muestra de su involucramiento político, según sea el contenido de sus textos, sobre todo en tiempos en que su voz confronta los dictados de los supuestos líderes mediáticos que son sólo productos de la infraestructura de las telecomunicaciones.

Sobre la virtud del involucramiento político, Heschel (1987: 348) reitera: “Hay quienes dicen que el líder religioso no debe participar en política, [...] yo diría que Dios parece ser una persona arreligiosa, porque si leemos las palabras de Dios en la Biblia, veremos que siempre se inmiscuye en política y en problemas sociales”. A pesar de ello, el rabino polaco cuestionó la validez de su propia intervención en algunas situaciones problemáticas de su tiempo. De acuerdo con Bizzell (2006:11):

Heschel no podía estar seguro de que no sería ofensivo que siendo un blanco hablara en nombre de los derechos civiles de los negros y que como judío ofreciera una dirección teológica a los cristianos. Pero él sentía que las cuestiones en juego eran lo suficientemente graves como para que él elevara su voz si, de cualquier modo, pudiera promover la causa de la justicia, incluso a pesar de que su comportamiento fuera cuestionable. Por temor a ofender a alguien, muchas personas se silencian hoy en día.

La denuncia, más que el silencio cómplice, es indicativo de una rebeldía virtuosa. En uno de los textos escritos por su hija Susana (1990), ella recuerda cómo su padre se sintió complacido cuando desafió a su familia y a sus maestros confrontando los

impedimentos para que una mujer estudie la *Torah*. En consonancia con los postulados del rabino polaco, algunas mujeres han sido aceptadas recientemente para realizar los estudios rabínicos. Fuera del ámbito religioso, Heschel consideraba que “hablar sobre Dios y permanecer en silencio sobre Vietnam es blasfemo” (Heschel, S. 1996: 231); del mismo modo sucede en la actualidad cuando excluimos de nuestra conversación el problema económico y la corrupción de los sistemas políticos de varias naciones, la discriminación en todas sus modalidades, la falacidad de algunos sistemas educativos, la hegemonía de algunos monopolios o la interminable disputa en Palestina. Por todo ello, Kaplan (1987: 22) concuerda en que “aquellos que no se emocionan con la evidencia diaria de conflictos armados, muerte, opresión social y económica, o niegan la mediocridad de las instituciones religiosas contemporáneas, tendrán dificultad en entender los patrones religiosos de Heschel”. Cada historia y grupo social presenta retos y sensibles oportunidades para ejercer la capacidad crítica y mantener una firme rebeldía ante el control mediático o ante la fría trivialidad implícita en las condiciones habituales de la vida social.

Estar atento al *pathos* divino, a la emocionalidad de Dios, implica una impostergable e irrenunciable búsqueda de justicia. En el vínculo entre Dios y el hombre se fortalece la noción de la justicia que corresponde implementar en el mundo. De tal manera, “la justicia no es una costumbre antigua, una convención humana, un valor, sino una exigencia trascendente, plena de interés divino” (Heschel, 1973: 75). En uno de sus libros, Rothschild (1976) hace mención de la particular interpretación del judaísmo realizada por Heschel, centrada en la idea de que el hombre necesita ser necesitado por Dios en la hora presente de cada instante. Así, de manera inversa a lo que se piensa, la justicia tendría que ser el modo original de las cosas; en un estado en el que no existiese distorsión, la justicia imperaría. Aquel a quien Al-Yahud (1952) llamó “pensador creativo” alude que “la gente piensa que ser justo es una virtud que merece honores y recompensas; que al hacer justicia se confiere un favor a la sociedad. Nadie espera recibir una recompensa por el hábito de respirar. La justicia es tan necesaria como la respiración, y una ocupación constante” (Heschel, 1973: 76). Se observa entonces que la justicia no es un lujo del que pueda prescindirse, es una obligación para la auténtica humanidad en cada espacio y lugar del mundo.

Uno de los pasajes bíblicos más reiterados por Heschel es el que está incluido en el libro de Amós (5, 24), que citado por Heschel (1973: 99) dice: “Deja que el juicio corra como las aguas, y la justicia como una poderosa corriente”; lo que el rabino interpreta de esta frase es que la justicia tendría que ser el orden del mundo y de las relaciones humanas. Para él, Amos se refiere a “una corriente poderosa que expresa la vehemencia de un movimiento interminable, emergente, luchador, como si hubiera que barrer los obstáculos para dar paso a la justicia” (Heschel, 1973: 99). Promover la educación es una manera previsor de evitar la injusticia, pues un pueblo educado será más difícil de someter y de conducir a la sumisión. La búsqueda de mejores condiciones de vida muestra una formación versada en los conocimientos y en la estima personal. Por ello, la lucha contra la ignorancia y la opresión son un baluarte de la incansable pugna por la justicia.

En relación a la manera en que los pueblos se dejan someter por la tiranía, Heschel hizo mención a la incongruencia de la ciudadanía, que lejos de exigir con seguridad lo que le corresponde, se contenta con mantener la vida a pesar de los abusos, como si el hecho de sobrevivir fuese suficiente para dotar de humanidad a una existencia. El profesor de Ética señala que “la ironía amarga de la historia es que el pueblo común, que no tiene poder y que es la víctima en potencia de su abuso, es el primero en aliarse con quien acumula el poder” (Heschel, 1973: 10). En el artículo donde Friedman (1973) refiere a Heschel como uno de los filósofos contemporáneos más importantes, también se advierte que no basta con persuadirse de estar vinculado con la emocionalidad de Dios, sino que es necesaria la acción profética. Con presteza puede decirse que la idea de Dios en el judaísmo lo asocia con el acontecer humano.

La urgente mirada al pueblo sufriente corresponde más a la voluntad divina que la alcuria perfumada en las asambleas religiosas. La consideración del dolor y el hambre de los menos favorecidos es un acto más sagrado que lavar el cuerpo con aceites benditos. Por ello, Pérez (2007: 65) advierte que “el Dios de los profetas está más preocupado por los problemas humanos, por la justicia y la equidad, por los problemas de la política y del mercado, que por las cuestiones del culto. Esto, a la postre, impugnó fundamentalmente la aislada vida intelectual de Heschel y lo impulsó a comprometerse a fondo con los problemas sociales, al grado de que bien se le podría considerar un precursor de la Teología de la Liberación latinoamericana”. Lo anterior posiciona a Heschel en un escalón distinto al de los grandes místicos que han agotado su labor en una celda o que no se han permitido llorar de rabia ante la desgracia de quienes los rodean. De hecho, Stampfer (1985) considera que la oración y el ejercicio político son los pilares de la espiritualidad hescheliana.

Una auténtica lucha por la justicia no puede desentenderse de estar en contra del racismo. Sin duda alguna, el racismo es producto de un modo de idolatría, de un culto a la vanidad o a la idea de superioridad de unos sobre otros. “Pocos de nosotros comprenden que el racismo es la amenaza más grave del hombre contra el hombre, el máximo de odio por un mínimo de razón, el máximo de crueldad por un mínimo de razonamiento” (Heschel, 1964: 34). Estamos rodeados de actos de crueldad que intentan ser justificados cruentamente por argumentos de supremacía que no son más que infantiles ficciones desarticulables. Heschel (1964: 35) no estaba de acuerdo con el menosprecio a las personas por el color de su piel. En concreto denunció que “este no es un mundo del y para el hombre blanco. Es el mundo de Dios. En este mundo no hay cabida para ningún hombre que intente subyugar a otro. Es tiempo que el hombre blanco se arrepienta”. Con esto, el rabino se dirigía a los que tenían en el rostro el mismo color que él, pero no se detuvo ante la posible crítica de la que sería objeto; siempre se mantuvo como un sujeto valiente: su pertenencia a los grupos no lo convirtió en un peón de los mismos.

Uno de los vínculos más significativos en la vida de Heschel fue su amistad con Martin Luther King. La hija del rabino refirió que las afinidades entre ellos “emergen en el lenguaje que usaron para explicar sus posiciones políticas, pero aún más inesperadamente en el estado de ánimo religioso que evocaron a través de su lenguaje religioso” (Heschel, S., 1998: 128). En el análisis realizado por la misma autora existen al menos tres convergencias entre Heschel y King: *a)* una clara coincidencia en las

formas de comprender la espiritualidad, considerando la notoriedad que King otorgó a la Biblia hebrea, sobre todo al Éxodo, así como la asociación entre profecía y liberación, a la que tanto recurría Heschel; *b*) el movimiento inspirado por King se mantuvo en franca reiteración de la preocupación divina por la justicia, justificando así la rectitud de la lucha por el respeto a los Derechos Civiles; *c*) las locuciones de King están precedidas de su propia certeza de haber sido enviado por Dios, por lo cual no intercede como un observador alejado de las circunstancias, sino que hizo de su lucha el motivo y compromiso de su vida; *d*) los actos y la conducta de King son coincidentes con la expuesta por Heschel cuando se refería a los profetas. Al igual que el rabino polaco, King recibió formación religiosa; en el caso del segundo, se preparó para su ministerio en el Crozer Theological Seminary; además, ambos contaban con un doctorado. Con esto se concuerda en la armoniosa ponderación de espiritualidad, racionalidad y compromiso social.

En el mismo texto, Susannah Heschel (1998: 131) alude que en los casos en que King utiliza el versículo de Amos (5, 24), con el que también se identificaba Abraham Joshua en su lucha por la justicia, hace uso de la traducción que éste último realizó para el libro de *Los profetas*, dejando a un lado la que se presenta en las versiones bíblicas que son utilizadas de manera usual por los teólogos cristianos. La traducción a la que hace referencia la hija de Heschel es la siguiente: “Que el juicio se derrame como las aguas, y la justicia como un poderoso arroyo” (Heschel, 1962: 212). Con esto es observable que su mutua comprensión del mensaje profético, así como la forma en que lo ligaron con su compromiso ético y político orientó a ambos hombres a luchar en contra de las injusticias. De ahí se sigue que “tanto Heschel como King hablaron el uno del otro como profetas” (Heschel, S., 1998: 140).

En uno de sus discursos, King (1986: 657-679) expresó con claridad el aprecio que tenía al teólogo de Varsovia. Una de las frases del discurso referido es citada por Susannah Heschel (1998: 140) en uno de sus libros: “Siento que el rabino Heschel es una de las personas que es relevante en todo momento, siempre con ideas proféticas para guiarnos a través de estos días difíciles”. Por su parte, Abraham Joshua menciona enfáticamente la labor especial que realizaba su compañero de batallas: “¿Dónde en América oímos una voz como la voz de los profetas de Israel? Martin Luther King es una señal de que Dios no ha abandonado los Estados Unidos de América. Dios lo ha enviado a nosotros. Su presencia es la esperanza de América. Su misión es sagrada, su liderazgo de suprema importancia para cada uno de nosotros” (Heschel, 1968: 1). Ambos tenían claridad sobre la importancia de su amistad, no sólo en lo tocante al crecimiento e intercambio fructífero de sus ideas, sino en cuanto al mensaje que daban a la humanidad; su unión representaba la posibilidad de conjuntar la energía de judíos y cristianos, de blancos y negros.

En palabras de Kasimow (2009: 58), tanto Heschel como King “comparten el deseo de provocar una transformación espiritual radical de la humanidad. El problema central para ellos no es la supervivencia de la religión sino la supervivencia de los seres humanos. Heschel afirma que lo que se necesita es una revolución espiritual. Del mismo modo, en sus discursos, King llamó a una revolución en los valores”. La trascendencia de la institucionalidad religiosa para dar paso a lo esencial de lo humano es evidencia de una clara opción por lo transpersonal que habita en cada ser.

Si bien Kasimow (2009: 58) expresa que Heschel y King “nunca abandonaron la idea de que la religión es la forma de sanar al mundo, de que la religión puede ser una forma de lograr la paz”, esto no incluye la intención de que una religión en concreto sea la portavoz de todos los hombres, sino que la esencialidad de cada religión, cuando ésta es honesta y centrada en lo transpersonal, puede hacer coincidir a los hombres entre sí y hacerlos trabajar juntos sin importar su credo.

La fotografía de Heschel caminando con los brazos entrelazados junto con King durante la manifestación en Selma se ha convertido, desde 1965, en un símbolo de la fraternidad interreligiosa y del entendimiento humano por encima de las diferencias religiosas. A pesar de que han pasado más de cincuenta años, “ninguna de las dos comunidades [judaísmo y protestantismo] tiene voces de liderazgo moral comparable a las voces de King y Heschel. El ánimo profético que crearon ha sido reemplazado por voces de testigos que hablan del racismo y el antisemitismo de nuestra sociedad, pero sin ofrecer la visión religiosa trascendente que ellos proporcionaron” (Heschel, S., 1998: 141). Así como lograron reunirse para apoyarse, “Heschel y King encontraron que la religión no siempre ha sido una fuerza para la libertad, la justicia y la paz” (Kasimow, 2009: 58); por esto, alentaron a que las divergencias de credo no convirtieran a las personas en enemigas, sino que fuesen una oportunidad para aprender del fervor y de la entrega de cada religioso. Tal como se ha dicho en esta obra, incluso los que no forman parte de ninguna institución religiosa pueden adoptar los elementos primordiales que muestran el brillo de lo humano en las manifestaciones religiosas. Es muy probable que aun en el caso de que no existiese ninguna religión el lazo humano con lo transpersonal se mostraría de muy diversas maneras, tal como sucede en los que no tienen ningún credo o filiación alguna.

El compromiso político de Heschel también quedó manifiesto en otras luchas y causas. Tal como lo menciona Levenson (1999: 23), “su nombre es constantemente invocado a favor de un gran espectro de causas contemporáneas, que van desde el pluralismo religioso hasta el feminismo y el medio ambiente”. Asimismo, en sociedad con Richard Neuhaus y John Bennett, Heschel fundó en 1965 una organización antibélica que recibió el nombre de *Clergy and Laymen Concerned About Vietnam* [El Clero y los laicos preocupados por Vietnam]. Como es natural, su militancia y su disposición para defender la justicia lo hicieron oportuno para las críticas y el surgimiento de varios detractores, según lo describió Tanenzapf (1974).

En virtud de su labor como pacifista, Heschel “nos enseñó a conjugar la metafísica con el activismo político” (Kulloock, 2014: 1), lo cual no siempre sucede. La unión con otras personas no requiere del olvido de las propias creencias o convicciones, pero sí exige la prudencia y la calma para apreciar que las diferencias son oportunas porque establecen la pauta de los procesos de cada persona, así como la esencia de la tradición particular. Si la justicia en el mundo es una labor que corresponde a los humanos, es tiempo de favorecer que fluya y dejar de obstruirla, el río de la rectitud tendrá que forjar el rostro de un mundo que no pierde la esperanza. La espiritualidad no es contraparte de la ética, así como el compromiso político no es ajeno a la mística; corresponde a cada conciencia elaborar su juicio sobre la implicación de estas nociones y la añoranza que de ello se rescate.

Conclusiones

La pregunta central de la ética trata sobre cómo vivir correctamente. La reflexión sobre lo que corresponde hacer no puede eludir el trabajo que corresponde a cada persona en la construcción de un mundo mejor. Las buenas acciones son entendidas como propiciadoras del progreso social, de modo que no es suficiente esperar un premio por realizarlas, sino comprender la presencia de un halo de numinosidad en los actos. Esto no supone que no sea el hombre responsable ante lo que hace, significa que tiene una convicción por encima de la regla y que es capaz de vincular su ser y hacer, su culto y conducta. Superar la indiferencia abre paso a la solidaridad, la cual se vuelve entrañable cuando alberga un sentido de deuda personal hacia el mundo y el universo; de tal perspectiva se desprende la noción de la utilidad personal que uno mismo puede generar.

El valor del bien y de los bienes se rescata cuando su abundancia se utiliza en favor de los desprotegidos, no a partir de la sustracción. Además, la exclusión de la vanidad por mediación del autocontrol favorece el nacimiento de un claro sentido político que deviene en solidaridad. Cuando el hombre y la mujer contemporáneos se comprometen socialmente manifiestan una rebeldía virtuosa ante la injusticia, de modo que se muestran dispuestos a luchar contra la ignorancia, la opresión y el racismo. Motivaciones similares generaron el vínculo de Heschel con Luther King, así como su involucramiento en otras causas políticas. Heschel entendió que la oración sin acción es estéril y que la mística no puede estar desprovista de sensibilidad ante la injusticia.

Ayer como hoy, la comprensión de lo que nos une y el fomento por el bienestar de cada individuo serán el punto de convergencia que hará coincidir las intenciones y permitirá la materialización de la utopía en la que el mundo sea un sitio digno para el humano y éste sea un ser apto para conectar con el espíritu reinante que se manifiesta en el tiempo.

Bibliografía

- Al-Yahud, D. (1952). Professor Heschel, the Creative Thinker. *The Jewish Forum*, 35 (8), 137-141.
- Barnard, D. (1985). Religion and Medicine: A Meditation on Lines by A. J. Heschel. *Soundings*, 68 (4), 443-465.
- Bizzell, P. (2006). Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race. *Voices of democracy*, 1, 1-14.
- Friedman, M. (1973). Abraham Heschel among Contemporary Philosophers: From Divine Pathos to Prophetic Action. *Philosophy Today*, 18 (4), 293-305.

- Gottschalk, A. (1973). Abraham, Joshua Heschel: A Man of Dialogue. *Conservative Judaism*, 28 (1), 23-26.
- Heschel, A. (1952). *La Tierra es del Señor*. Buenos Aires: Candelabro.
- Heschel, A. (1962). *The Prophets* (2 vols.). New York: Harper and Row.
- Heschel, A. (1964). La base religiosa de la igualdad de las razas. *Maj`Shavot/Pensamientos*, 3 (2), 33-36.
- Heschel, A. (1968). Conversation with Martin Luther King. *Conservative Judaism*, 22 (3), 1-19.
- Heschel, A. (1973). *Los profetas (vol. 2: Concepciones históricas y teológicas)*. Buenos Aires: Paidós.
- Heschel, A. (1974). "Conversación con Heschel" [Entrevista realizada por Carl Stern]. *Maj`shavot/Pensamientos*, 13 (1), 33-39.
- Heschel, A. (1982). *El hombre no está solo*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Heschel, A. (1984a). *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984.
- Heschel, A. (1984b). *Dios en busca del hombre*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Heschel, A. (1987). *Democracia y otros ensayos*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Heschel, S. (1990). Heschel as Mensch: Testimony of his Daughter. En J. Neusner y N. Neusner (Eds.) (1990). *To Grow in Wisdom: An Anthology of Abraham Joshua Heschel* (195-211). Lanham (Maryland): Madison Books.
- Heschel, S. (1996). (ed.), *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. New York: Farrar, Straus, Giroux.
- Heschel S. (1998). Theological affinities in the writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King, Jr. *Conservative Judaism*, 50 (2-3), 126-143.
- Kaplan, E. (1987). Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel. *Maj`shavot/Pensamientos*, 26 (12), 22-36.
- Kasimow, H. (2009). Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr. *Interreligious Insight*, 7 (2), 56-64.

- King, M. L. (1986). *The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* San Francisco: Harper Collins.
- Kullock, J. (2014). El D's del Pathos en A. J. Heschel. *Maj'Shavot / Pensamientos*, 53 (1), 1-16.
- Levenson, J. (1999). The Contradictions of A. J. Heschel. *Maj'shavot / Pensamientos*, 37 (1), 23-29.
- Meyer, M. (1973). Prólogo. En A. Heschel, *Los profetas*, vol. 1 (pp. 9-15). Buenos Aires: Paidós.
- Pérez, V. (2007). La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad. *Historia y Grafía*, 28, 41-68.
- Rothschild, F. (1976). *Between God and Man: An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*. New York: The Free Press.
- Stampfer, J. (1985). *Prayer and Politics, the Twin Poles of Abraham Joshua Heschel*. Portland: Institute of Judaic Studies.
- Tanenzapf, S. (1974). Abraham Heschel and his Critics. *Judaism*, 23 (3), 276-286.



MANAGING MODERN SOCIAL CONFLICT THROUGH MIXED ETHICAL FOUNDATIONS: DEONTOLOGY, CONSEQUENTIALISM, AND VIRTUE ETHICS AS PILLARS OF SALVADOR GINER'S REPUBLICANISM

Manejar el conflicto social moderno mediante fundamentos éticos mixtos: la deontología, el consecuencialismo y la ética de la virtud como pilares del republicanismo de Salvador Giner

Paul Cella

Our Lady of the Lake University
pfcella@ollusa.edu

Abstract:

A few years before his death in 2019, Salvador Giner noted the extreme difficulty of durably realizing the “precarious state” of social concord and the relative ease with which societies experience “a natural state” of discord. So he recalled his decades-long intellectual project of developing a republican political theory that seeks optimal social relations while pessimistically assuming the inevitability of discord. This article argues that Giner’s pessimistic outlook is evinced through the heterogeneous ethical philosophical theories — deontology, consequentialism, and virtue ethics— he proposes as guiding principles of republicanism. These theories must necessarily coexist, though they are ultimately incompatible.

Keywords:

Salvador Giner, republicanism, deontology, consequentialism, virtue ethics

Resumen:

Pocos años antes de su muerte en 2019, Salvador Giner hizo notar la extrema dificultad de realizar de manera duradera el “estado precario” de la concordia social y la relativa facilidad con que las sociedades experimentan “un estado natural” de discordia. Así aludía a un largo proyecto intelectual suyo, que consistía en desarrollar una teoría política republicana que permitiera lograr relaciones sociales óptimas mientras asumía, con pesimismo, la inevitabilidad de la discordia. Este artículo sostiene que la perspectiva pesimista de Giner se hace evidente por medio de las heterogéneas teorías ético-filosóficas —la deontología, el consecuencialismo y la ética de la virtud— que este propone

como principios rectores del republicanismo. Dichas teorías han de coexistir necesariamente, pese a ser incompatibles en última instancia.

Palabras clave:

Salvador Giner, republicanismo, deontología, consecuencialismo, ética de la virtud

Recibido: 13/05/2020

Aceptado: 17/11/2020

Introduction

A few years before his death in 2019, Salvador Giner noted the extreme difficulty of durably realizing the “precarious state” of social concord and the relative ease with which societies experience “a natural state” of discord.¹ So he recalled his decades-long intellectual project of developing a republican political theory that seeks optimal social relations while pessimistically assuming the inevitability of disagreement (2014, 10). Giner was thus also eschewing calls for concord from conservatives, who typically preach inter-class cooperation, and from those progressives who explain disharmony as an epiphenomenon of deficient social structures, whose fundamental alteration could enable harmony’s actualization.

Giner’s republicanism is more skeptical. It presupposes that modern societies —despite containing the desirable traits of being “relatively liberal, democratic and secularized” (2002, 45)— are essentially characterized by irreducible conflict. And conflict, for its part, stems from the fact that the typical person living in such societies holds an internally contradictory set of political values: freedom, equality, and solidarity. Thus, Giner’s definition of modern society seems to have become more complex than that of his erstwhile collaborator Manuel Pérez Yruela, who not long ago defined modern society (much as he and Giner had once done jointly) as one that is “corporatized, organized, divided between those who rule and obey,” and in which “tendencies derived from the hegemony of collective actors, the growth of organizations, hierarchical structures and imperative forms of coordination [. . .] have durably taken root” (145). As a system fit to manage the problems that are likely to arise in his relatively more complex modern societies, Giner defends republicanism, because it is “the only solution [. . .] to the problem of rendering compatible modern man’s three opposing, yet equally intense, aspirations: to be free, that everyone should be equal, and that all people show equal solidarity toward one another” (1996a, 181).

This article explores Giner’s attempts to solve the puzzle posed by conflict. In focusing on Giner’s political theoretical work, I seek not only to confirm Ramón Vargas-Machuca

¹ Unless otherwise indicated, all translations are mine.

Ortega's assertion that this subset of Giner's oeuvre contains "a complete, consistent, and distinct normative project" (39). I also attend to a part of Giner's intellectual output that has understandably received less scholarly attention than his strictly sociological writings. This article's political theoretical focus should thus serve to complement Miguel Beltrán Villalva's analysis of Giner's efforts to resolve tension between sociology's "humanistic tradition" and its status as a "social science" (28), J. David Tabara's emphasis on an "environmentalist" (237) reading of Giner's sociology, and such tributes to Giner's enormous stature among Spanish sociologists as Elías Díaz's elegy to this "sociologist with charisma" (109), Alberto Moncada's allusion to Giner as a leader among Spain's "elder sociologists" (129), or Helena Béjar's lauding of her colleague's "sociological intelligence" (261).

For my part, I will argue that Giner's conviction that contemporary political theory must assume that modern societies—which are founded on principles of individual rights and tolerance of social difference—must enable the realization of everyone's capacity for self-government. They must also accept the paradox entailed by attempts to reconcile Giner's 'three opposing aspirations': freedom, equality, and solidarity. This situation creates a paradox because these things tend toward mutual exclusion. The expression of one tends to hinder the expression of another. As Giner reasons, in a world "in which there was only liberty," it would be harder to achieve enduring solidarity. In such a world, in the best case, charity would depend on voluntary altruism, while the worst case would be an unchecked despotism, wherein, Giner warns, "the strong would rule over the weak" (1996a, 182).

Modern societies also trap citizens between irreconcilable forces of necessity (such as valuing social pluralism) and the right to enjoy untrammelled individual liberties, which, if exaggerated, can imperil social cohesion and, consequently, the very modern ideals they rely on, such as some measure of equality. For Giner, republicanism is the form of government best suited to deal with these competing factors. While assuming their necessary existence, republicanism alone starts from "a fully realistic, anti-utopian point of departure," upholding all of the factors without preferring one over another, as libertarianism upholds liberty over fraternity, or communism upholds equality over liberty (1998, 9).

Questioning Félix Ovejero Lucas's emphasis on Giner's alleged fixation on "the idea of a good society" (90), I argue that Giner's "anti-utopian," skeptical outlook is evinced through the heterogeneity of the ethical philosophical theories he proposes as republicanism's guiding principles. Giner bases his republicanism on three major approaches: (1) deontology (mainly Kantian ethics); (2) non-utilitarian consequentialism (i.e. a consequentialism whose primary criterion is not, as for Jeremy Bentham, the maximization of happiness, but the consequences of actions); and (3) virtue ethics, which typically draws on Aristotle. Although I do not intend to exaggerate the differences between the theories, which can be complementary, there are crucial distinctions, which I will sketch out below. Moreover, my argument should not rest on these theories' basic

incompatibility. Rather, I underscore how Giner's drawing on them reveals his belief that viable modern societies necessarily include a delicate balance of (1) robust individual autonomy (which will find most appropriate ethical guidance in deontology and Kant); (2) some self-sacrifice that might result in common goods (hence, consequentialism), and (3) the development and preservation of communally shared traditions, which have been moral priorities at least since Aristotle argued, on Giner's reading, that political virtue depends on "the social fabric that makes it possible," and is realized most fully "in political community" (2012, 34-35).²

Defining Deontology, Consequentialism, and Virtue Ethics

Before taking up Giner's engagement with deontological, consequentialist, and virtue ethics, I should define these categories. Deontology is uniquely concerned with providing normative bases from which to evaluate the rightness of actions. It maintains that defining right action is more morally important than evaluations of the goodness of the consequences of actions. Taking the opposite approach, consequentialism typically posits a conception of the good, and argues that an action is right if it conduces to the relevant conception. Utilitarianism, which is doubtless the best-known kind of consequentialism, defines the good as happiness and the absence of pain. So, an action is good if it causes there to be greater general happiness or less general pain. Virtue ethics is an entirely different kind of moral theory, basing moral evaluation not on discrete actions but holistic assessments of personal character. Among virtue ethicists, the question of how to evaluate character varies. There are, however, two generally held views: a morally excellent person (1) optimally develops her character through engagement in a project whose standards are determined by a human community, not individually, and (2) is a functioning member of some such community.

In general, virtue ethics is an Aristotelian moral theory, assessing character by using two key Aristotelian concepts: *eudemonia* and *areté*. Eudemonia (or flourishing) is the condition of living things (human and non-human) that achieve the optimum expression of their being. Areté is the quality of having achieved eudemonia. As Aristotle writes in his *Nicomachean Ethics*, it is "the good and noble performance of [actions] performed in accordance with the appropriate excellence" (943). As an example of non-human eudemonia, Aristotle describes a plant, which optimally expresses its being by digging roots deeply enough into the ground to ensure stability and growing toward the sun. If a plant does this, it possesses areté. Human eudemonia should be understood in basically the same way. It consists of fulfilling a naturally endowed capacity for moral excellence, and morally excellent human beings are those existing in and contributing to a human community.

² Giner's gloss seems to capture the conviction Aristotle expresses in Book I of his *Politics*, where he writes that the "political community, which is the highest [good] of all, and which embraces all the rest, aims at good in a greater degree than any other, and at the highest good" (1127).

Before examining how Giner founds his republicanism on his belief that all three theories are valid ways of morally evaluating social life, I should clarify why Giner's bringing them together is a symptom of his pessimistic view of modern life, rather than a fusion of otherwise compatible doctrines. These theories are not perfectly compatible, but ultimately mutually exclusive. Their general application to all states of affairs would yield, in at least some instances, irreconcilable moral judgments. So, to admit their necessary coexistence is to admit that social coexistence necessarily entails moral contradictions.

Recall that the three theories give moral priority, respectively, to right action, good consequences, and virtuous character. Let us, then, apply these theories' moral commitments to British philosopher Philippa Foot's famous "trolley problem" thought experiment. Each theory would approach this dilemma uniquely and draw conclusions incompatible with the others'. The situation can be described as follows. An out of control trolley is barreling down the tracks. Ahead, five people are tied to the rails, unable to move. You find yourself standing in the train yard, a safe distance away and next to a lever. If you pull this lever, you will divert the trolley to a different set of tracks, where there is one other person. You have two choices: (1) do nothing, and the trolley will kill the five people lying in its path, or (2) pull the lever, and thereby redirect the trolley so that it kills one person.

Our three theories may or may not generate identical answers, but it is more significant that each would counsel a different approach. Generally speaking, deontologists will conclude that you ought not to pull the lever, since doing so would amount to causing someone's death, an intrinsically wrong act. Consequentialists will argue (with or without misgivings) that you ought to pull the lever because the consequence of your action will be a net saving of lives. A typical virtue ethicist would approach the problem more complexly, likely saying something like 'it depends.' It depends on your socially-informed values, how your encounter with this dilemma figures into your life as a whole, or how it would be judged by your peers.

I stress that each theory prescribes fundamentally different questions. Deontology states that the right solution will come from the individual (making its Kantian connection clear). For consequentialism, the right solution is intrinsically irrelevant, as long as it brings about good consequences. And virtue ethics, revealing its grounding in Aristotle, states that the right solution, which should be informed by local truths, cannot result from impartial considerations. Giner's work implies that all three theories must coexist in an ideal republican system, and that to accept their coexistence is to accept the inevitability of moral conflict. In the trolley problem, as in politics, we must make decisions, and conflict is inevitable if fellow citizens find fault in our choices.

Deontological Ethics: Kant and Rawls's Influence on Giner

Giner is a self-declared Kantian ethicist. He sees morally justifiable political life as a generally liberal system in which the guiding moral principle is that each citizen is an autonomous rational subject who should treat all his fellows as equals. For Giner, citizens

are “discrete individuals,” whose free private action, in conjunction with everyone else’s, will be the foundation of “all social institutions” in a stable society. And a stable society, in turn, should be held together not by any supra-individual entity (such as a state) but through the constant reaffirmation of a social contract, whereby individuals agree to behave in accordance with a rationally knowable moral duty (Arbós and Giner, 23).

Giner’s Kantian ethical commitment should be understood as a philosophical attachment to the idea that ethical action is in accordance with one’s *deon*, or duty. Thus, the question of what ethical duty is arises. Kant’s deontology and contemporary Kant-inspired liberal ethical theories (e.g. Rawls’s) hold that one has a justified moral duty if one should find this duty theoretically acceptable. The task of grounding ethical duty as universally justifiable is typically done through a hypothetical appeal to reason that asks individuals to reflect on how one ought to treat others in an ideally just society. Giner has proposed such a thought experiment, which I will lay out after briefly looking at those of Kant and Rawls, two standard points of reference.

Kant establishes ethical duty in his categorical imperative, which prescribes that one should “act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a universal law.” Kant thus asks whether one would be right to act in a way in which one would not wish others to act, and specifically whether one would be right to lie and thereby “will [that lying] should become a universal law.” Kant justifies a moral prohibition to lie, because no reasonable person would will that everyone should lie.

Rawls’s rational agents discover moral duties by occupying his hypothetical “original position,” in which they imagine themselves ignorant of their life circumstances (e.g. their social (dis)advantages) and subsequently attempt to define a just society. Rawls assumes that rational, self-interested individuals will choose a highly egalitarian society where the least well-off fare the best, because they will recognize that they might be burdened by considerable social disadvantages. This unbiased preference for minimum inequality is supposed to be sufficient justification for the establishment of the moral duty to contribute to the construction of a broadly equal society.

In his *Carta sobre la democracia*, Giner follows Kant and Rawls by introducing his own deontological thought experiment —his “parable of the political pact”— as “proof that democracy is the regime that is most acceptable to the majority” (22).³ Like his predecessors, Giner probes our moral intuitions by asking us to make a moral judgment from an artificially unbiased perspective. Specifically, he asks that we “imagine that, in a distant land, a great catastrophe leaves many dead,” and that survivors “assemble to form a government.” Giner asks what form of government we would choose. “Tyranny? Aristocracy? Anarchy? [. . .] Democracy?” Assuming that “most sensible people will choose neither one nor a few powerful lords to govern them, but will seek an alternative

³ Giner also inserts himself in the liberal tradition through his essay’s title, which recalls John Locke’s *Letter on Toleration*.

that better upholds their shared dignity,” he reasons that there are “good reasons to defend the establishment of a democratic order” (22-23). Giner’s “parable” contains clear Kantian and Rawlsian influences. Kant, Rawls, and Giner describe a position of impartiality that is supposed to lead to recognition of how we should act. We should obey the categorical imperative, in Kant’s case. We should prefer rough equality in Rawls’s. And we should be inclined toward popular government in Giner’s.

Giner’s Kantian-Rawlsian influence is also evident in his conception of the individual as essentially endowed with shared dignity and inalienable individuality. One cannot overemphasize the importance of these concepts —dignity and individuality— in the deontological tradition. In Kant, dignity has at least two meanings: (1) it is a property of free and separate individuals that autonomously prescribe universalizable moral laws; and (2) it is a quality possessed by individuals that are treated according to Kant’s second categorical imperative, the so-called “Humanity Formula,” which states that one should never treat others merely as means, but as ends in themselves. The importance of individuality and separateness in deontology is twofold. First, individuals are the primary sources of morally right judgments, which rely on the ability to reason unhindered by external influence. Therefore, the actualization of morally right states of affairs (like just societies) depends on everyone’s capacity for the free use of reason. Second, the tradition holds that all rational individuals are potential sources of definitions of the good.

Thus, whereas consequentialism subordinates individual conceptions of goodness to some predetermined good outcome, and whereas virtue ethics makes the good dependent on holistic considerations of life circumstances, deontology holds that individuals define the good independently. They are limited only, as in Rawls’s “original position” or Giner’s “parable,” by the rational acknowledgement of moral intuitions.

So, like Kant and Rawls, Giner argues that the cumulative action of free, rational individuals can generate a just society. Each person’s rationally-motivated right actions and pursuit of privately-defined goods presumably lead to a polity containing both a shared conception of what is just and limitless conceptions of what is good. In Giner’s words, if “the well-intentioned citizen demonstrates everyday his commitment to democracy,” there will be sufficient foundation to guarantee “the future of democracy as a way of life” (1996a, 122). Modern societies should therefore preserve citizens’ right to choose autonomously “their own, idiosyncratic path” (1996a, 158), because “a measure of solitude is necessary for the true expression of moral judgements” (2002, 88). And Giner’s defense of just “a measure of solitude” is remarkably circumspect alongside his emphatic conviction that individual emancipation has historically enabled humanity’s “greatest and most noble and original accomplishments” (1996a, 151).

However, although he believes autonomy should be a foundational principle of modern social life, Giner is ultimately skeptical about the compatibility of unrestricted liberty and justice. A political system made up of individuals pursuing privately-conceived ends in relative isolation may generate a society characterized by insufficient solidarity and, consequently, excessive inequality.

Questioning Deontology

Before discussing Giner's ambivalence about individual liberty, let us consider what bearing it has on this article's main thesis. If Giner believes that individual liberty has only a limited capacity to found morally just societies, he must believe that deontology, too, is so limited. Individuals could not be the sole sources of definitions of the good, since the resulting irreducible pluralism will tend to undermine solidarity and equality. Giner's compensatory method for the social disequilibria that might flow from the conviction that individuals' rationally-motivated actions are the primary origin of justice is a sort of consequentialism that involves his positing forms of solidarity and equality as goods (or good consequences) to be pursued socially, not individually.

Before turning to Giner's consequentialist commitments, a closer examination of his ambivalence about individual liberty will help to better understand why he turns to consequentialism as a complement to his general theory. For Giner, individual liberty is a double-edge sword. Positively, Kant, Rawls, and Giner's thought experiments show that individuals can intuitively discover social duties. Assuming that such dutiful cooperation is possible, Giner admits that individuals should be let alone to interact freely in what he conventionally calls "civil society" (2012, 289). Giner defines this term as "an autonomous sphere of civil liberties" that, in normal circumstances, should be beyond the legal reach of any "political power" and all forms of "external interference." However, in practice, individuals in civil society—which Giner also defines unfavorably as "an assortment of groups organized for the exclusive advancement of their interest"—can fail to heed supposed intuitions. Specifically, they can hold biases not in favor of all, but only some of their fellows, and particularly toward those who share their concept(s) of the good or some private interest.⁴ Free individuals are thus as likely to cooperate disinterestedly as they are to pursue factional interests, "regardless of whether said interests benefit the general welfare" (1996a, 165). The result will be a situation where groups of free individuals with common interests are, problematically, free to impose their idea(s) on dissenters, possibly without regard for deontological obligations.

Giner believes that governmental policies, such as those protecting collective bargaining and the rights of workers to strike, can curb the worst abuses of power in civil society. However, it remains necessary to go beyond palliative strategies to attack the presumption that society should be morally "neutral," or constituted only by agreements between private individuals and groups. Giner's attack is twofold. First, he argues that it may be irrelevant whether proponents of "the open society" (1998, 4)—which, as Karl Popper described it, "sets free the critical powers of man" and makes us "the makers of our fate" (3; 5)—are sincerely committed to liberty, since it seems that, whatever the theoretical value of individual liberty, the free rein given to individuals in civil society has harmful effects in practice. For example, it may enable a limitless accumulation of wealth

⁴ As harmful examples of such anti-social biases, Giner references The National Rifle Association (USA) and the international financial and tobacco industries (1996a, 165).

without regard for others' wellbeing. Therefore, a morally neutral liberalism is at least compatible with an "unbridled capitalism." And, because capitalism entails unequal access to capital, it will require the crystallization of "inter-class boundaries."

Unbridled individualism results in the consolidation of power by dominant private groups. Weaker classes must compete with their powerful peers as merely theoretical equals. Worse still, practical inequality will endure as a necessary structural component in civil society, one of whose essential elements—contractual agreements—can exist only where an unevenness of fortune obtains. As Voltaire once wittily noted, only if inequality is a feature of a society can we explain the provision of services within it, because "if you need a pair of shoes, you won't have any luck asking a lawyer" (476-77). Voltaire concluded that equality is thus "enormously idealistic" and that, given inequality, unprivileged members of society "must do their duty," lest society become "perverted." If this is the case, then Popper's idealistic "pretense of neutrality" is, at best, naïve. At worst, he provides a cynical justification of privilege that self-servingly ignores Voltaire's realistic conclusion.

Also indicating a gulf between theory and practice, Giner's second line of attack is at once more sympathetic and more devastating. He makes the familiar observation that those interacting in the real world—unequal as they are in power and influence—are nothing like the theoretically equal persons imagined in Rawls's (and, by implication, Giner's own) abstract "elucubrations" (2012, 210). Although he quickly softens this criticism by recognizing that Rawls, unlike hardcore liberals like Popper, argued "powerfully in favor of equity," Giner's subsequent attack proves more damaging. Discrediting not only self-serving defenses of liberal individualism, but also Rawls and others' good-faith proposals, Giner assumes a basic human desire for robust moral bearings that are founded on ideas of "what is right and good" in some intrinsic, non-contractual sense (2012, 211). Such a desire can hardly be satisfied in a liberal system. Because liberalism is morally neutral, it is essentially "devoid of ethical convictions that go beyond the value of arriving at expeditious agreements."

For Giner, predictable consequences of the sort of dissatisfaction that is likely to arise in a liberal system will include, in the best case, resignation in the face of socio-economic inequalities. The worst consequences may include fanaticism caused by anger over social powerlessness. Regardless of the particular responses of citizens, Giner observes an evident dysfunction, or "moral dissonance," in a liberal society that stands for liberty and equality but presents a disconcerting separation "between theory and practice" (2012, 212). In other words, whether it is the product of cynicism, good intentions, or something else, it seems that deontological liberalism, by failing to bring theory and practice closer together, is always somehow incomplete. Therefore, it needs some moral complement.

Giner warns that an exceedingly uneven distribution of political power will lead to the transformation of shared, popular rule into what Robert Dahl called "polyarchy," or the rule of a select few (1-2). Civil society's conflicts tend toward the concentration of power into few, rather than all hands. Where power rests with all, there is democracy, in which

the whole *demos* is sovereign. As Dahl presented the distinction, all those living in a democracy are “political equals” in a legal sense. So, they correspondingly “have their preferences weighed equally in the conduct of the government.” In a polyarchy, the preferences of an influential minority are weighed disproportionately.

Despite finding Dahl's conceptual distinction between democracy and polyarchy useful, Giner is not ideologically close to Dahl. Indeed, Dahl considers that polyarchy might create conditions favorable to the stability of democracy, even if it is not favorable to democracy's conceptual purity as unmediated popular rule. In fact, Giner is closer to one of Dahl's critics, William Robinson, who dismisses stability as a political good if its price is, as Robinson thinks it is, “social control and domination” and “political disempowerment” (20-21). Giner goes further, arguing that civil society is logically consistent not only with uneven power distributions, but with “tyranny, or at least oligarchy” (2008a, 34). Drawing on Robert Michels's “iron law of oligarchy,” Giner reminds us that, in a system essentially lacking “an institutional apparatus” (36) that can control the naturally unpredictable results of spontaneous interpersonal relations, inimical phenomena such as tyranny and oligarchy are not accidental. Rather, they are foreseeable “necessities,” as Michels grimly reasoned (401).

On Giner's account, if deontology confines itself to prescribing individuals' just action and agnostically allowing individuals to pursue privately conceived goods, it will degenerate into lopsided struggles for political influence. Though created “for universal ends,” deontology finally enables the opposite, the effective negation of common interest and the proliferation of “faction, egoism, and sectorial interest” (1996b, 261). Thus, deontology alone provides insufficient moral guidance for modern, pluralistic societies, which require more shared ideas of the good than an exclusively theoretical emphasis on justice can provide. So Giner, a self-proclaimed Rawlsian, nonetheless criticizes the “sterile vagueness” (1992, 28) of Rawls's positing the primary goods of ideal citizenship (namely basic rights and liberties) as allegedly insufficiently informed by real-world matters. Further, maybe Giner levels a similar charge of detachment against Kant—who wrote in *On Perpetual Peace* that “justice” should prevail, “though the world perish”—when he writes that “*fiat iustitia pereat mundus* is but a show of irresponsibility” (139). Kant and Rawls might do well in attending to idiosyncrasies that demand pragmatic applications of justice.

Whereas Kant and Rawls's private individuals should be potential sources of ideas of the good, Giner supplements Kant's understanding of civil society with Hegel's to argue that they should not be the only such source. Characteristically, Giner finds appealing how Hegel dialectically works through “liberal individualism's deficiencies without falling prey to anti-individualism,” to attain a synthetic “integration between individualism and universalism” (2012, 295). It is true that Hegel's civil society—which Hegel himself describes as a “territory [. . .] where there is free play for every idiosyncrasy [. . .] and where waves of every passion gush forth” (181)—is not clearly different from liberalism's. However, an important distinction derives from Hegel's reversal of liberalism's causal

relationship between the state and civil society. The liberal assumption is that the state is only legitimate if civil society's members, who are posited as having existence prior to the state's formation, recognize it as such. Conversely, Hegel reasons that civil society "presupposes" some overarching structure (be it a state or something else), because "particularity" does not exist in a vacuum but is "conditioned" by "relations with other people." Thus Hegel does not establish a definition for any specific kind of governmental structure, as anti-statist critics such as Popper hold. Rather, he affirms the conceptual necessity of some such structure which, as Giner concurs, "makes civilized life possible" (2012, 296). For Hegel, members of civil society are not naturally endowed with a capacity for self-government. Whatever autonomy they enjoy is relative to and supported by given political arrangements.

Kant, Giner argues, rightly insisted that individuals' respect for abstract "principles of moral conduct" is essential to healthy political life. However, a theory of ethics should also turn this question around, as Hegel's does, to ask how a society might be constructed so that morally worthy actions are more likely. Giner draws on Hegel to reason that the individual, whatever her capacity for self-determination, is somehow conditioned by social circumstances (2012, 37). So, Giner's republic is "a dual political universe" (1996a, 142), where morality is a matter of private and public interest. It is private in its being committed to abstract Kantian "principles," or to providing all individuals with "a framework of neutral rules that enable and foster social life among people and groups with diverse interests and aspirations." But it is also public, because it should impress "a specific content onto people's culture, lives, and behavioural inclinations."

Giner's Consequentialism

In representing his general conviction that societies should possess some ethical foundation that is valued by all citizens, Giner's "specific content" of public morality exemplifies his subscription to ethical consequentialism. Let us recall that consequentialism begins by defining the good and then considers all actions contributing to that good's existence to be just. Let us also recall consequentialism's incompatibility with deontology. The two theories disagree regarding the source(s) of the good, and this disagreement means that, notwithstanding potential agreement, to accept their coexistence is to accept the inevitability of moral conflict. So, if Giner's republicanism is founded on deontological and consequentialist principles, it is also founded on the presupposition that his ideal political regime will contain basic contradictions.

Any consequentialist ethical theory must (1) give a definition of the good so that one can evaluate the justice of actions in terms of their contribution to that good's actualization and (2) explain why it holds this good to be generally desirable, rather than an arbitrary preference. Utilitarianism, a well-known consequentialist theory, can demonstrate how consequentialism takes these steps. Utilitarianism defines the good as happiness and the absence of pain, and it holds this good to be generally desirable because it is empirically verifiable that all humans desire to be happy and avoid pain. Before turning to Giner's consequentialism, I underscore that utilitarianism (like Giner) bases moral laws on

empirical evidence. It defines the good as happiness because one can see that all people desire to be happy. Giner makes a similar move from empirical observation to moral judgment. This deduction of norms from facts is significant to this article's thesis because, in making the good not wholly dependent on the preferences of autonomous subjects, this element of Giner's ethics is incompatible with a deontological framework.

Giner takes the two necessary consequentialist steps. He defines the good as society's "common interest," or "the interest that forces the individual not to be attached only to her most immediate interests" (Giner and Camps 1998, 137). He also says that the observation of modern life justifies this definition. He observes, for example, that, given high degrees of division of labor and resulting interdependence between virtually all citizens, modern societies entail the moral duty of all to concern themselves with the general welfare. Writing on this necessary connection between individuals and society, Giner reasoned that, since "our condition is communal life," we cannot "live in isolation," and so are obliged to "think of others with gentleness and respect" (54).

Giner's argument is informed both by observation and an assumption about human nature. Mutual social responsibility is supposed to depend on humans' being naturally social animals. It is also based on the assumption that, although individualism suppresses social nature, humankind is driven by opposing tendencies toward egoism and universalism and so should be faithful to both: "faced with the centrifugal force that makes people want to develop their talents apart from, and sometimes even in opposition to, others, there is a contrary, centripetal force leading them to join communities" (1998, 113).

It is relevant to this article's thesis that Giner should derive moral norms from observable facts in the world. He argues that, given their social coexistence and lack of self-sufficiency, modern citizens ought to contribute to society's general betterment. Further, humankind's (certainly debatable) natural desire for social connection means we ought to make possible its general expression in society. Giner acknowledges that, by moving from fact to norm, he exposes himself to standard criticisms that it is logically inadmissible to move from what is to what ought to be. He also admits to deliberately setting logic aside not only because, presumably, our "moral nature" leads us to differentiate "what is from what ought to be" (2012, 19). He also does so on pragmatic grounds, to address social fragmentation produced by excessive individualism. A functioning society demands a common set of interests, or a "civil religion," as Giner put it in the Rousseau-inspired title of one of his articles (1993). Therefore, though it is "logically inadmissible" to "propose a profane religion," it is nonetheless reasonable to do so, as a necessary condition of society's viability (1993, 12).

Tension between Public and Private Commitments

However, Giner's thinking about how to hold society together by means of universally recognized, common interests must not make us forget his equally strong, if nuanced, individualism. In favoring neither individual nor communal methods of structuring modern societies, Giner understands himself as drawing on Max Weber, whom he interprets as

grappling with the fact that “the imposition of universal values over individuals is as destructive as its opposite” (2012, 100).

Acknowledging that some kind of universal imposition is necessary, Giner is nevertheless more deferential to the delicate social conditions that might arise from moral disagreement between individuals. So he offers a partial, twofold solution that consists of individualistic (deontological) decisions that emanate into the public and a complementary, universally-defined (consequentialist) common interest, which can legitimately make moral demands on individuals. He admits that this proposal, particularly its second part, would practically undermine individual autonomy. He notes, for example, that if “common interest is ever clearly defined, the threat of totalitarianism and political terror is not far behind, because there is then no doubt that this is the interest that must be imposed” (1992, 28).

Nevertheless, if Giner heeds Weber’s warning about the “totalitarian” destructiveness of communal demands, his dialectic between individualism and universalism continues. He optimistically presents possibilities where the German theorist expressed caution. He argues that, even if it is potentially damaging to steer society’s course toward some common interest, “if human existence, and particularly human social life, is to have meaning, it needs a certain moral direction that must be defined collectively” (1998, 11). Giner is no doubt committed to robust personal freedoms, but he worries that if citizens absorb themselves in private affairs, two undesirable consequences will follow: (1) their lives will lack direction; and (2) they will not care about others’ affairs.

Concerns about universalism notwithstanding, Giner’s urges the cultivation of some common civic identity and purpose. He counsels the moderate weakening of private ties to make room for the impartiality necessary to feel concern for public welfare. For, as he reasons, “the weaker the bonds one has with group interests are, the greater the chances for impartiality” (2002, 88). It is doubtless desirable “to maintain and cultivate difference,” as Giner concedes, but it remains true that absolute fidelity to private distinctions ignores the fact that “difference and inequality reinforce one another” (2003, 140). Again, Giner shows a basic commitment to individual liberty, but attends pragmatically to its practical insufficiency.

Characteristically, however, Giner does not paper over tensions between private and public. He opts instead for equanimity, promoting citizens’ active participation in the parts of society that best reconcile these ever-competing tendencies. This includes charitable organizations and activist groups, which are, in Giner’s words, “volunteer collections of citizens that join forces to resolve some social problem or satisfy some human need beyond the confines of a discrete social group” (1996b, 270). Such associations, belonging to an in-between space that Giner calls “lo privado público” (1995),⁵ are effective in

⁵ I have left this phrase untranslated, so that Giner’s original formulation is not lost. The phrase, which translates literally as ‘the public private,’ refers more idiomatically to those activities taking

straddling the private-public divide in two ways. They constitute privately-organized groups with clear public dimensions. And they take the best from the private sphere (e.g. individual autonomy) and the public (e.g. concern for common interest), without being devoted entirely to either.

However, Giner sees that, if the “common interest” is merely an assortment of private goods, or an outcome of groups’ being influenced by others’ particular preferences, then it is indistinguishable from deontology’s public moral agnosticism. Surely, Giner’s common interest can be understood as emerging from public dialogue in that such interaction is a necessary condition for its taking shape. But Giner thinks it possible that interaction can also yield durable moral agreement that becomes a society’s shared “luminous object of desire” (1996a, 56). Once such an ‘object’ is discovered, the justice of citizens’ actions can be assessed, per consequentialism, in terms of whether they contribute to its realization.

Giner’s republicanism is thus composed not of disengaged private citizens but ones who promote the common good and blur the line between private and public by assuming responsibility for others’ problems. Turning Voltaire’s famous critique of Leibniz’s *optimisme* into his own gibe at today’s individualism, Giner writes: “the task we all share and that consists of improving the world we inhabit can, in conditions of modernity, be no other than to cultivate our common garden” (2002, 79). For the same Voltairean Giner, the error of individualists is to proclaim their modernity while outmodedly ignoring that “our changing times have turned each individual’s garden into our shared responsibility.”

Respecting Private Life while Promoting Public Life

Although public-mindedness should abound in Giner’s republic, such virtue may be hampered by two impediments. The first is humans’ tendency to form exclusive communities that restrict concerns for public affairs. And the second is that many citizens lack the means to effectively practice civic engagement. Below, I examine the second obstacle. I will take up the first one later, when I discuss virtue ethics in Giner’s thought.

place in the private sphere that have a public dimension. To give a clearer idea of the intellectual context in which Giner coined this term, it should be helpful to comment briefly on some especially relevant sources that are referenced in the 1995 article in which he developed it (see bibliography). For example, the “public” half of Giner’s concept has obvious affinity with Benjamin Barber’s defense of participatory politics in *Strong Democracy* (Giner 1995, 15). Giner fears that the private “third sector” (as theorized by Gidron, Kramer, and Salamon in *Government and the Third Sector* (1992) will prove excessively skewed in favor of private interests, and that it will thus not be as attentive to public needs as his ideal public-private balance should be (Giner 1995, 20). Finally, Giner seems to laud Paul and Miller’s *Beneficence, Philanthropy and the Public Good* for advocating sufficiently healthy doses of “solidarity and solicitude” and “fraternity” to keep modern social life from, as he puts it, “succumbing to the destructive tendencies of civilized political life,” notably the “modern world’s massification” (1995, 13).

In a typically republican manner akin to Aristotle, Machiavelli, and Rousseau, Giner notices an inverse relationship between inequality and public engagement. Consequently, he prescribes correctively limiting inequality to promote civic engagement among poor citizens, who are effectively “incapable of equal civic participation” (2012, 199). But abstract encouragement will not change the poor’s “real possibilities” of becoming more politically involved. This project will demand governmentally sanctioned laws that create “propitious conditions for solidarity” and that specifically enable “generous and altruistic behavior” not through moral exhortation, but, materially, “through the redistribution of public resources for the benefit of the needy” (Giner and Camps 1998, 45).

Giner’s consequentialism is here given another fruitful formulation: if greater civic engagement is good *per se*, then all means (e.g. policies) likely to promote it are just. Giner’s rationale is two-fold. First, given a satisfactory level of social equality, citizens who experience a real capacity to effect change will be more likely to assume responsibility for general welfare. Second, citizens who assume responsibility for general welfare will be more likely to routinely set aside private interests for others’ interests. A virtuous circle is thus created.

Further, if citizens enjoy rough equality as effective public actors, they can satisfy their dual (and arguably naturally human) tendencies toward particularism and universalism. Particular interests can be satisfied when, upon encountering their equals in public, citizens present private desires for change. Then, desires for universal connection can be satisfied when citizens (wanting to assume responsibility for a society that gives them a real capacity for effective public intervention) put private interests aside to discover what they can share with others. The result is the advancement of private interests and discovery of common ones. A richly complementary pair, the common can enrich the private if civically empowered citizens embrace as their own the interests they share with others, or in Giner’s words, if they see “the problems, difficulties, and aspirations that the community confronts as situations that do not depend on fate, but on our will” (1996a, 143).

Complementarity between citizens’ exercising universal concern without renouncing private integrity could prove a promising solution to discord. But Giner wonders whether this compromise is practically plausible. Recall Giner’s belief that good republican government “can only take root in a shared political and moral culture” (2003, 1). Doubting that “citizens will generally be inclined toward civic virtue and fraternity” (1987a, 97), he worries that the ideal of universal citizenship based on shared values will prove too abstract to maintain. This will particularly be the case because universal citizenship will not typically offer desired, concrete, face-to-face human connections.

Faced with a dichotomy of abstract universality and tangible concreteness, Giner asks: although universal citizenship is essential to republicanism, might connections to immediate relationships (e.g. families, social organizations) be more important in constituting importantly firm ethical ground in an otherwise uncertain world? That is, might such connections be necessary where one yearns for what Giner calls the convictions that “clarify our lives, guide our behavior, and give things meaning” (2003,

115)? Giner's ideas on these matters bear on how his republicanism is informed by virtue ethics, to which I now turn.

Giner: Virtue Ethicist

If virtue ethics primarily considers the context(s) of one's life and bases moral evaluations on contextually relevant criteria, deontology and consequentialism aspire to trans-contextual, universal applicability. Kant's categorical imperative can be theoretically applied anywhere to determine rightness. Bentham's utilitarian Principle of Happiness can be similarly applied. Taking stock of relevant circumstances, virtue ethics asks what it means to do the right thing as, for example, a citizen of a given political system? What is good for a member of a specific religious faith? Is one performing a given practice optimally, in terms of the standards of a particular trade?

Virtue ethicists such as Susan Wolf claim that moral decisions should be grounded precisely in the intersection of circumstance and morality, which deontology and consequentialism too abstractly ignore. So, deontology and consequentialism advance an impoverished conception of human life that fails to account for the possibility that ideas of right and good do not admit of general applicability but are held by individuals in the pursuit of particular goals. In claiming that "it is misleading to insist that one is permitted to live a life in which the goals, relationships, activities, and interests that one pursues are not maximally morally good" (425), Wolf indicts deontology and consequentialism for their attachment to the idea that one's life might have moral worth if one does one's duty (deontology) or contributes to the good (consequentialism) but does not excel in shared, group endeavors. For Wolf, such neglect of particular projects for the sake of finding a universally applicable moral theory is inadmissible. To avoid such one-size-fits-all approaches, she thinks the good ought to be defined in tandem with such overarching life questions as: who am I? who do I want to be? and who (or what) is important to me?

Similarly, Joel Kupperman has suggested that deontologists and consequentialists, by ignoring such questions, are wont to evaluate one's behavior not as that of an individual with a distinct life trajectory, but as "an essentially faceless ethical agent who is equipped by theory to make moral choices that lack psychological connection with either the agent's past or future" (120). Kupperman's "faceless agent" alludes to his rival theories' attachment to conceptualizing all humans as capable of being morally judged according to the same criteria. It also indicates these theories' corresponding ignorance of humans' basically diverse moral goals, or, as Kupperman writes, of their different "past[s]" and "future[s]," which must be centrally considered in moral evaluation.

Another leading virtue ethicist, Alasdair MacIntyre, similarly argues that contexts, which he calls practices—and which he defines at length as "any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realised in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to and partially definitive of that form of activity with the result that human power to achieve excellence and human conceptions of the ends

and goods involved are systematically extended” (67)— are structures wherein humans internalize certain standards of excellence, which subsequently serve as morally relevant reference points for action. MacIntyre’s position that particular life circumstances are necessary conditions for human moral excellence recalls Giner’s conviction that real social connections will provide better ethical orientation than abstract rules. In effect, Giner would agree with MacIntyre and Michael Sandel, another philosopher associated with virtue ethics, who has written influentially that humans are most adequately understood not as “unencumbered” selves, free of attachments, but as essentially shaped by social circumstance. Giner would also have agreed with Montesquieu, whom he credits with calling attention to the previously unacknowledged “power of social circumstances” on personal character (2002, 46).⁶

Tension between Autonomy and Community

However, if Giner maintains that moral development is incomplete unless we free ourselves from what he calls “the chains of social conditioning,” then it is unclear how his ideas about the moral relevance of Montesquieu’s social circumstances fit in his republicanism (2002, 68). After all, Giner’s republicanism relies ideally on some inter-communitarian morality that is independent of context. Nevertheless, for Giner, it remains the case that the modern Western philosophical tradition, which depends on what Descartes called “our own native intelligence, without [. . .] sensory experience” (222), overemphasizes reason’s role in shaping moral judgment and underemphasizes the relevant role of community. And this despite the possibility that it is from community that “morality emerges,” according to Giner (2012, 203). Modern philosophy has been excessively inclined toward conceptualizing humans as the sort of Cartesian “unencumbered selves” that Sandel criticized. The social relations of such humans are subject to what Giner disappointedly called “an ahistorical analysis,” largely uninformed by contextual facts (2012, 113).

In a further challenge to modern thought’s basic ahistoricism, Giner assumes that Descartes’s “native intelligence” is not a product of dispassionate philosophical reflection on human nature. It is rather a self-serving projection of modern people, who happen to understand themselves as self-sufficient. Pressing his claim that proponents of self-sufficiency are disingenuous, Giner notes that “not even the most utopian rationalist has imagined an ideal human society made up solely of rational decision-makers, unfazed by social influence” (2003, 214). Although even Descartes may have abandoned his concept of purely rational persons in theorizing about human society, perhaps Descartes’s liberal heirs are a more appropriate foil. Indeed, it would seem to be so if Benjamin Barber was right to call liberals “more Cartesian than Descartes,” by which he meant that they thought

⁶ Montesquieu takes up this theme in Book XXIX, Chapter XIV of *The Spirit of the Laws*, where he explains the differences between Ancient Roman law and that of his own 18th-century France by the fact that “the laws of Rome had not been made in the same circumstances as [those of France]” (384). And in Book XXVII, Chapter XIII he states more generally that “civil law is formed according to circumstance” (320).

politics “could not be portrayed or understood in political terms but required antiseptic categories untainted by the subject matter that was to be their object”; i.e. untainted by the biases produced by real relationships (48).

Gemeinschaft vs. Gesellschaft

Regardless of whether the presupposition of self-sufficiency is a product of self-interest, Giner finds it misguided. It is unclear that humans—who, Giner observes, cannot “live without community bonds” (2007, 11)—prefer autonomy to the benefits of community membership. To further illustrate his criticism of modern conceptualizations of society and social relations, Giner draws on Ferdinand Tönnies’s distinction between *Gemeinschaft* (community) and *Gesellschaft* (society). *Gemeinschaft* is a product of Giner’s “social influence.” It is a manifestation of Tönnies’s *Wesenwille*, which is our essential will to be members of collective systems defined by common goods that, Giner argues, “connect us to people, nations, communities, tribes, and ethnicities” (2008b, 1293). In *Gesellschaft*, or voluntary associations, we behave as what Giner calls “rational decision-makers.” We give expression to what Tönnies calls *Kürwille*, which is the rational will to, as Giner puts it, “satisfy some need or carry out our plans” in cooperation with persons outside our *Gemeinschaft*.⁷

In positing (as Hobbes does in his *Leviathan*) the individual as its basic structural component, modern society is a *Gesellschaft*. It is “purely associative,” as Giner writes. It pushes *Gemeinschaft* to the background and thus harms communities whose members’ common feature is not a shared rational motivation (like Hobbes’s desire for self-preservation), but such morally significant, non-rational ends as faith-based devotion. Hobbes’s claim that an all-powerful sovereign has legitimacy only if the members of a society voluntarily grant it may ring true to modern intuitions. However, modern intuitions are not therefore generally Hobbesian, because any implication that all social facts arise from rational agreement may still seem wrong. Indeed, so they seem to Giner, for whom it is a “brute fact” that *Gemeinschaft*, not *Gesellschaft*, is the natural sphere of action for humankind, which he calls “essentially communitarian” (2003, 109).

Modernity’s individualistic conception, with its origins in what Giner calls “the Cartesian belief in reason’s supreme validity,” has hindered the expression of this “fact” (2002, 66). It has kept us from seeing ourselves as members of particular groups. Despite this broadly Cartesian legacy, Giner argues that not only is it the case that “man’s need for community ties has not been eliminated” (2003, 295). On the contrary, communal “connections that provide emotional and symbolic structure to our lives remain in high demand” (1987b, 182).

⁷ In Tönnies’s own words, *Gemeinschaft* means “all kinds of social co-existence that are familiar, comfortable and exclusive” (18), while *Gesellschaft* refers to “life in the public sphere, in the outside world,” or “a group of people who, as in *Gemeinschaft*, live peacefully alongside one another, but ... without being essentially united” (18; 52).

Although he calls attention to modernity's "high demand" for community, Giner is no nostalgic conservative. In fact, he describes himself as "conscious of the narrow meanness sometimes entailed by community membership, its prejudices and hierarchies" (2012, 109). He nonetheless reasons that, if a desire to form communities apparently persists in modern times, it is unacceptable to ignore this facet of human sociability in ethical theory. And it seems even less acceptable upon considering the dangerous possibility that Giner's 'demand' for community might be exploited by demagogues' cynically offering a sense of belonging to modern societies' atomized denizens by means of what Giner called "the tactical use of passion" (108).

Categorical or Hypothetical Imperatives: Questioning Kant

What is the moral relevance of the *Gemeinschaft-Gesellschaft* distinction? If there is high demand for the 'direction' and 'structure' of community, what are the moral implications of the coexistence of these two spheres, one of which arises from rational agreement and the other of which is bonded by custom? For the purposes of my argument, what is of greatest significance is that insofar as Giner sees community membership as necessary in moral development, he takes a decidedly anti-Kantian position. Whereas, for Kant, decisions for action originate in the mind, in Giner's community-oriented ethics, decisions about action are mediated by common standards.

To better understand this clash, consider Kant's distinction between categorical imperatives—which are general obligations applicable independent of circumstance—and hypothetical imperatives, which contingently pertain merely to one's or a group's desire to reach a given end. Giner, following Kant, is at least partially committed to universally applicable ethical rules. Recall, for example, his clearly Kantian "parable of the pact," whose aim is to duty-bind rational agents to upholding modern values. However, Giner's sympathies toward community-oriented ethics also commit him to the possibility of circumstantial moral commands, such as: 'if you aspire to X, you should Y,' or, more concretely, 'if you aspire to be a law-abiding citizen of Spain, you should respect Spanish laws.'

As virtue ethicist Philippa Foot once put it, "the desires on which a hypothetical imperative is dependent may be those of one man, or may be taken for granted as belonging to a number of people, engaged in some common project or sharing common aims" (308). The intention of making moral imperatives so conditional on particular circumstances is not to trivialize acts of apparently intuitive moral worth, like obeying just laws. Rather, it is to show that it is unclear how one could ground moral obligation irrespective of particular life projects. Backing away from his deontological commitments, Giner argues that our aspirations (or "desires," to use Foot's term) are, and should be, to some extent products of the communities to which we belong.

But if aspirations generate hypothetical imperatives, what generates aspirations? Giner responds: "beliefs," "shared mental configurations," or any "values, myths, practical and theoretical knowledge" that are important in shaping senses of self (1997, 55; 84). Any

such collectively-held belief generates aspirations, or, quoting Giner, “incites or demands anyone who holds it to act according to it” (54). Returning to Kant and Foot’s formulations of hypothetical imperatives, we might say that a labor union’s belief that it deserves better working conditions will ‘incite or demand’ the adoption of strategies conducive to these ends. So, working backward, the original motivation for action can be found in beliefs, which originate not in individuals’ minds, but in groups.

Giner’s insistence that the beliefs of communities are causally related to actions is a direct challenge to the plausibility of Kant’s rational agent, who can always act free of community-generated biases. While Kant’s categorical prescriptions for right action imply that external influence on one’s convictions will be either irrelevant (because practically inconsequential) or a source of essentially irrational bias, Giner complicates the idea that biases—or, as he would put it more charitably, firmly-held “beliefs”—are opposed to reason.

Giner dissolves Kant’s opposition, allowing even false beliefs to be consistent with reason: “when someone believes something (however false) it is not irrational that he should conduct himself according to it” (2012, 171). And if it is true, as Giner states elsewhere, that “we frequently obey rules or have goals that result from our socialization,” then only an excessively rigid Kantian assessment of action would fail to consider social conditioning (1997, 111).

Having doubted humans’ status as unencumbered rational actors and suggested the absurdity of a society (like Tönnies’s *Gesellschaft*) that is founded theoretically on autonomous rational agency (1997, 55), Giner takes on the complex task of evaluating actions by considering both a Kantian “rational component of beliefs” and socially-informed “reasons and goals that motivate action” (2012, 171). Given the moral relevance of group membership, moral assessments become messier than can be captured by any universal theory. After all, it is highly probable that a society will include “conflicting and mutually hostile behaviors,” all of which must be granted, at least in principle, “a right to exist,” regardless of whether they satisfy Kant’s high ethical bar or any other general theory. Social life, for Giner, “is not only the result of a simple aggregation of innumerable, small interactions” (1997, 59). It is also an inherently conflict-ridden composition of “shared conceptions or beliefs about power, the economy, and proper behavior by people who belong to heterogenous and internally differentiated groups, ethnicities, classes, organizations, and institutions.”

Conclusion

With these words in mind, we can fruitfully reformulate the puzzle that opened this article: “Democracy is the only solution we have found to the problem of rendering compatible modern man’s three opposing, yet equally intense, aspirations: to be free, that everyone should be equal, and that all people show equal solidarity toward one another.” How should we think of the pieces that make up a democratic citizenry? As individuals acting freely, the combination of whose actions amounts to what Giner calls “a simple

aggregation of innumerable, small interactions”? As equal citizens? If so, what is the nature of their equality? If their equality is of a legal nature, does it overlook real differences, such as those related to social extraction or community membership? Or should a citizenry share a commitment to social solidarity? And if so, is it reasonable to expect solidarity to extend beyond the boundaries of private communities and relationships? For Giner, a good republic should do all these things. It should assemble free and equal individuals, some of whom will have overriding community loyalties, but all of whom ought to commit to mutual solidarity. Giner admits that such a solution’s lasting viability will depend on a given society’s ability to navigate between the divergent forces of “community and difference, belonging and separation, public life and private life,” which are necessarily modernity’s competing “internal logics” (Giner and Camps 1998, 122).

For Giner, the virtue of republicanism is that it promotes the robust civic engagement that enables otherwise very different citizens to discover common interests. It is thus capable of accounting for the paradoxes of modern life, or for our valued cultivation of private lives (with their diverse loyalties) and public lives (with its concomitant demand to set aside partialities for the sake of common goods). Rival political theories —such as liberalism, socialism, and communitarianism— put forward various theoretical certainties about what human political life should consist of. Republicanism, for its part, is appropriately less demanding. If liberalism makes protecting individual rights take precedence over all; if socialism maintains that equality and solidarity are paramount, and if communitarianism holds that communities’ integral moral worth must be privileged, Giner’s conciliatory response is that to be a republican means to champion liberal, socialist, and communitarian values without preferring any one set of them. Giner’s compromise is not evidence of weak ambiguity. It is a firm conviction that modern social life is constitutively plagued by contradiction. We ought to be wary of any political theory that offers what he calls “simplistic and inapplicable formulas” to modern social life, which is “endemically conflictive” (1987a, 35).

This article has argued that Giner proposes to ease modern life’s endemic conflict by bringing together moral prescriptions from three competing ethical theories: deontology, consequentialism, and virtue ethics. To the extent that modern individuals typically cannot renounce, and indeed ought firmly to embrace, individual liberty, the enjoinders that deontology places on their moral decision-making provide some degree of appropriate ethical guidance. However, deontology’s indifference to the consequences of the actions it demands is likely to lead to a situation in which some notion of common good to which individuals’ actions should contribute becomes desirable. A consequentialist ethical framework that is common across sectors of civil society can thus complement deontology’s insufficiencies. And yet, humans’ enduring need for community will consistently and predictably make it difficult to demand that they prioritize civic duties if these conflict with attachments to private groups or communities. Modern life cannot, therefore, fail to allow that moral decisions might be made based on a virtue ethical perspective, according to which the rightness of actions will depend in some measure on local truths. As the title of this article suggests, that Giner should subscribe to all three

theories of ethics without apparent preference for any one of them is symptomatic of his conviction that modern social conflict cannot be definitively solved. It can only be managed through balanced, pragmatic recourse to moral prescriptions that will probably tend to counsel mutually exclusive definitions of right and wrong.

Bibliography

Aristotle (2001). *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York: Modern Library.

Barber, Benjamin. (1984). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkley: University of California Press.

Béjar, Helena. (2007). "Salvador Giner: la inteligencia sociológica." In *Escritos sociológicos en homenaje a Salvador Giner*. Eds. Manuel Pérez Yruela, Teresa González de la Fe and Teresa Montagut. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. pp. 261-76.

Beltrán Villalva, Miguel. (2007). "La sociología y el progreso de la conciencia sociológica." In *Escritos sociológicos en homenaje a Salvador Giner*. Eds. Manuel Pérez Yruela, Teresa González de la Fe and Teresa Montagut. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. pp. 25-38.

Dahl, Robert. (1971). *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale UP.

Descartes, René. (1991). *The Philosophical Writings of René Descartes: The Correspondence. Vol. 3*. Trans. Cottingham, Stoothoff, Murdoch, and Kennedy. Cambridge UP.

Díaz, Elías. (2007). "Salvador Giner: un sociólogo con carisma." In *Escritos sociológicos en homenaje a Salvador Giner*. Eds. Manuel Pérez Yruela, Teresa González de la Fe and Teresa Montagut. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. pp. 109-18.

Foot, Philippa. (1972). "Morality as a System of Hypothetical Imperatives." *Philosophical Review*. 84, pp. 305-16.

Giner, Salvador. (1987a). *El destino de la libertad*. Madrid: Espasa-Calpe.

_____. (1987b). *Ensayos civiles*. Barcelona: Edicions 62.

_____. (1993). "La religión civil." *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*. 61, pp. 23-56.

_____. (1995). "Lo privado público: altruismo y politeya democrática." *Revista de Estudios Políticos*. 88 (Abril-Junio), pp. 9-27.

- _____. (1996a). *Carta sobre la democracia*. Barcelona: Ariel.
- _____. (1996b). "Altruismo y politeia democrática." *Contrastes* 1, pp. 259-82.
- _____. (1997). "Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional," in Cruz, Manuel (ed.) *Acción humana*. Barcelona: Ariel. pp. 21-126.
- _____. (1998). "Las razones del republicanismo." *Claves de Razón Práctica* 81, pp. 2-13.
- _____. (2002). "La urdimbre moral de la modernidad." *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 36, pp. 63-100.
- _____. (2003). *Carisma y razón*. Madrid: Alianza.
- _____. (2007). "Dignidad cívica." *Clave de Razón Práctica*. 173, pp. 4-14.
- _____. (2008a). "El destino de la sociedad civil." *Revista Española del Tercer Sector*. 10 (septiembre-diciembre), pp. 17-49.
- _____. (2008b). "Hobbes, fundador de la concepción moderna de la ciudadanía," in Meil Landwerlin, Gerardo, and Cristóbal Torres Alberó (eds.) *Sociología y realidad social: libro homenaje a Miguel Beltrán Villalva*. Madrid: CIS. pp. 1287-93.
- _____. (2012). *El origen de la moral*. Barcelona: Península.
- _____. (2014). "Dónde quedó la concordia." *El Ciervo*. 62 (748), pp. 8-13.
- Giner, Salvador, and Victoria Camps. (1998). *Manual de civismo*. Barcelona: Ariel.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox. Oxford UP.
- Kant, Immanuel. (1957). *Perpetual Peace*. New York: Liberal Arts.
- _____. (1997). *Critique of Practical Reason*. Ed. and trans. Mary Gregor. Cambridge UP.
- Kupperman, Joel. (1988). "Character and Ethical Theory." *Midwest Studies in Philosophy*. 13, pp. 115-25.
- MacIntyre, Alasdair. (2007). *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
- Michels, Robert. (1915). *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Trans. Eden and Cedar Paul. New York: Hearst's International Library Co.
- Moncada, Alberto. (2007). "Los sociólogos mayores." In *Escritos sociológicos en homenaje a Salvador Giner*. Eds. Manuel Pérez Yruela, Teresa González de la Fe and Teresa Montagut. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. pp. 129-36.
- Montesquieu. *L'ésprit des lois*. Paris: Gallimard, 1995.
- Ovejero Lucas, Félix. (2007). "La sociología crítica." In *Escritos sociológicos en homenaje*

a *Salvador Giner*. Eds. Manuel Pérez Yruela, Teresa González de la Fe and Teresa Montagut. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. pp. 89-108.

Pérez Yruela, Manuel. (2007). "Republicanism y corporatismo." In *Escritos sociológicos en homenaje a Salvador Giner*. Eds. Manuel Pérez Yruela, Teresa González de la Fe and Teresa Montagut. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. pp. 145-57.

Robinson, William I. (1996). "Globalisation: Nine Theses on Our Epoch." *Race and Class*. 38 (2), pp. 13-31.

Sandel, Michael. (1998). *Debating Democracy's Discontent*. New York: Oxford UP.

Tàbara, J. David. (2007). "El pensamiento ambiental de Salvador Giner." In *Escritos sociológicos en homenaje a Salvador Giner*. Eds. Manuel Pérez Yruela, Teresa González de la Fe and Teresa Montagut. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. pp. 237-48.

Tönnies, Ferdinand. (2001). *Community and Civil Society*. Trans. Jose Harris and Margaret Hollis. Cambridge UP.

Vargas-Machuca Ortega, Ramón. (2007). "La huella de la tradición emancipatoria en Salvador Giner." In *Escritos sociológicos en homenaje a Salvador Giner*. Eds. Manuel Pérez Yruela, Teresa González de la Fe and Teresa Montagut. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. pp. 39-54.

Voltaire. *Œuvres Complètes*. Vol. 18. Paris: Garnier, 1878.

Wolf, Susan. (1982). "Moral Saints." *Journal of Philosophy*. 79 (8), pp. 419-39.



MAQUIAVEL E O GOVERNO DAS LEIS: A RELAÇÃO ENTRE AS LEIS, AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS E O CONFLITO

Machiavelli and the Government of Laws: The relation between Law, Political Institutions and Conflict

Ricardo Manoel Morais

Universidade de São Paulo
ricardo_mom@hotmail.com

Resumo:

O objetivo é analisar as contribuições maquiavelianas para pensar o surgimento das boas leis e instituições políticas a partir do conflito, apresentando algumas reflexões sobre a relação entre a teoria política do Florentino e a teoria médica antiga. Para Maquiavel, uma comunidade política bem ordenada é aquela na qual boas leis (produzidas com ampla participação) governam. Com isso, será observado que Maquiavel foi um defensor de um governo que se regesse por leis estabelecidas por um processo participativo e conflitivo. Primeiramente será examinado que o conflito, para Maquiavel, é uma marca ontológica da política, ou seja, não pode ser extirpado, razão pela qual as cidades devem ordená-los para que eles não gerem efeitos nocivos. Após, será observado que numa cidade bem ordenada, os conflitos criam um campo propício para boas leis e ordenações se consolidarem.

Palavras-chave:

conflitos, leis, ordenações, comunidade política, humores

Abstract:

The purpose is to analyze some machiavellian contributions to think about the emergence of the good laws and political institutions from the conflict, presenting some reflections on the relation between the Florentine's political theory and the ancient medical theory. For Machiavelli, a well-ordered political community is one in which good laws (produced with broad participation) govern. With this, it will be examined that Machiavelli was an advocate of a government ruled by laws established after a participatory and conflicting process. It will first be examined that the conflict, for Machiavelli, is an ontological mark of politics, that is, it can not be extirpated, which is why cities should order them, so that they do not generate destructive effects. Then it will be exposed that in a well-ordered city, conflicts create a conducive environment for good laws and ordinations to be consolidated.

Keywords:

conflicts, laws, ordinations, political community, humors

Recibido: 12/06/2020

Aceptado: 14/12/2020

1. INTRODUÇÃO

Este texto tem por objetivo compreender, na obra de Maquiavel, a relação entre a emergência das boas leis e instituições políticas e o conflito como motor da vida política. Conforme será examinado, para o pensador florentino, o conflito entre dois humores (os dos grandes, que é opressor, e o da plebe, que quer evitar a opressão) é uma marca ontológica da realidade de toda e qualquer comunidade política. Entretanto, o conflito pode tanto gerar efeitos positivos, ocasionando um campo político propício para o exercício da *virtù* e da liberdade, quanto efeitos negativos, o que leva a um enfraquecimento da cidade e a uma oscilação entre um regime licencioso e a tirania. Com efeito, a análise empreendida neste texto tem como escopo expor a profunda relação existente entre a teoria política de Maquiavel e a teoria médica antiga, sendo esta mais do que uma simples metáfora, mas a chave de compreensão da dinâmica do corpo social, suas convulsões, conflitos, saúde, equilíbrio, doenças.

Devido ao escopo deste artigo, será atribuída maior atenção a uma bibliografia que vem se consolidando a partir da influência lefortiana na interpretação do republicanismo maquiaveliano, presente em Ames, Bignotto, Adverse. A obra de McCormick assume considerável relevância pois, embora não seja lefortiana, confere destaque à problemática do conflito na institucionalidade, bem como ao potencial *desinstitucionalizante* do político. Com isso, não se ignora a proeminência das interpretações canônicas do Renascimento, mas para sustentar uma das principais hipóteses defendidas neste texto – a do caráter ontológico do político para Maquiavel –, optou-se por uma investigação mais fluida analiticamente.

Maquiavel, embora atribua ao conflito um papel central em suas análises, não promove um elogio irrestrito desta categoria. Diferentemente disso, ele apenas assume que o conflito é uma realidade que não pode ser extirpada da vida em comunidade, devendo as instituições e os atores políticos institucionalizá-lo, dando a ele uma vazão institucional a fim de que ele não corra a *polis*. Neste sentido, será evidenciado que Maquiavel não apenas se contrapõe à tradição que o precede ao colocar o conflito como marca ontológica, como é extremamente original ao defender que os conflitos devam fazer parte da ordem institucional das cidades, caso contrário abre-se um campo de conflitos não institucionalizado, mas faccioso, o que leva a um enfraquecimento da cidade e, como mencionado, cria um ciclo vicioso que faz com que o regime político oscile entre tirania e licença.

Neste sentido, primeiramente serão examinadas as potencialidades (positivas ou negativas) do conflito político no pensamento de Maquiavel. Em seguida, serão analisadas as divisões ou humores que, por serem antagônicos, se enfrentam, enfrentamento este do qual podem surgir boas leis e instituições (ocasionando o governo das leis) ou disputas facciosas que levam ao enfraquecimento da cidade e ao reforço da tirania. A necessidade de se compreender a teoria dos humores em Maquiavel decorre do fato de que seu pensamento foi influenciado pela teoria médica antiga, sendo as analogias fisiológicas instrumentos de suma importância para se compreender a questão da saúde (compreendida como liberdade e governo das boas leis) ou da doença (compreendida como disputas facciosas que enfraquecem o corpo político) da cidade. Assim, será evidenciada a questão do governo das leis propriamente e a relação disso com a boa tradução institucional dos conflitos.

2. AS POTENCIALIDADES DO CONFLITO POLÍTICO

Maquiavel, por mais que não examine os eventos históricos visando a uma objetividade histórica, parte de exemplos paradigmáticos e, com isso, suscita questões políticas importantes sobre o espaço da cidade. Ao analisar os conflitos que podem levar uma comunidade política à perfeição política, o florentino remete este problema a questões mais profundas, que dizem respeito à essência das comunidades políticas. Para Gaille Nikodimov (2004: 13), existiram, em todas as comunidades políticas, diferenciações fundamentais entre castas sociopolíticas. A história, tanto antiga quanto a moderna, evidencia a irrupção deste universo das cidades maquiavelianas, retratando o modo como o conflito desempenha o papel de motor da vida coletiva a partir de cisões diferenciadoras entre poder e oposição, maioria e minoria, explorador e explorado.

O conflito emerge de uma oposição fundamental entre os dois humores, o dos grandes e o da plebe, tema tratado por Maquiavel em suas principais obras. Se em *O príncipe* esta temática é tratada brevemente a partir de reflexões sobre o principado civil no Capítulo IX, nas demais (*Discursos e História*) Maquiavel coloca a questão dos enfrentamentos entre os humores no centro de suas análises, embora aborde o tema em contextos históricos diferentes. Nos *Discursos* são analisados eventos da Roma antiga e na *História* são problematizados acontecimentos de Florença. Além disso, nos *Discursos* Maquiavel desenvolve uma argumentação que ressalta as potencialidades positivas dos conflitos ao passo que na *História* ele retrata seu potencial nocivo à comunidade política.

Devido a isso, surgiram interpretações que sustentam haver uma reorientação teórica sobre a questão do conflito dos *Discursos* para a *História*. Os *Discursos* seriam elogiosos para com os tumultos promovidos pela plebe e à forma como o humor popular foi decisivo para a instituição e a manutenção da liberdade em Roma, tendo tido um papel determinante no alcance da perfeita ordenação desta república. Já na *História* Maquiavel teria adotado um tom recriminador em relação ao povo florentino por ter protestado contra a opressão da elite por meio de uma insurreição, assumindo um tom mais elogioso em relação ao humor dos *grandi*. Por estas razões, alguns estudiosos irão posicionar as reflexões da História como sendo uma tentativa de

Maquiavel de agradar seus leitores mais imediatos, hipótese defendida por McCormick (2013). Isso porque a referida obra foi escrita mediante encomenda formal dos Medici.

Todavia, tal interpretação é questionável na medida em que o próprio Maquiavel não afirma que está deixando de lado suas posições anteriores. Assim, realizar este salto interpretativo é arriscado. O que se pode depreender de uma análise depurada das obras é que as supostas rupturas no exame dos conflitos não decorreriam de um deslocamento conceitual ou de um “objetivo oculto” de aprazer seus leitores imediatos, mas do fato de que nos *Discursos* Maquiavel analisa os efeitos positivos dos conflitos, ao passo que na *História* ele analisa os seus efeitos nocivos. Como mencionado, Maquiavel não afirma que o conflito é um bem em si mesmo, mas que, sendo uma marca ontológica da política, pode gerar efeitos institucionais positivos ou negativos. Em Roma os conflitos entre povo e senado geraram efeitos positivos, pois foram instituídos os tribunos e meios de os humores desafoçarem os ânimos institucionalmente, como a acusação pública. Neste sentido, quando os conflitos geram efeitos positivos, as instituições ou os atores políticos, ao final de um enfrentamento, são capazes de traduzi-los em boas leis e ordenações. Por outro lado, como podem também gerar efeitos negativos, quando isso ocorre, a cidade é enfraquecida e, com isso, a diferenciação entre os humores, a liberdade e a ordem republicana são ameaçadas.

Tanto não há que se falar numa ruptura conceitual em relação ao tema dos conflitos que o próprio Maquiavel, nos *Discursos* compara a diferença dos efeitos dos conflitos em Roma e em Florença. Neste sentido é a tese sustentada por Gaille Nikodimov (2004), segundo a qual o tema dos conflitos em Maquiavel não sofre mutações no decorrer da obra, mas é, sobretudo, tratado com “notável coerência” em todo seu trabalho. As supostas diferenças nas análises maquiavelianas sobre o tema dos conflitos se dariam não por uma guinada em seu pensamento, mas por uma diferença nos efeitos em potencial que os conflitos civis podem gerar. Logo, sendo, para Maquiavel, a política definida pelo conflito, parece acertado adotar a tese de que sua obra não é marcada por uma ruptura conceitual, pois os conflitos podem gerar efeitos distintos no âmbito de comunidades distintas.

Ainda conforme Gaille Nikodimov (2004: 29), a própria distinção dos conflitos a partir dos seus efeitos, que podem ser positivos ou negativos, está presente na convicção de que a manutenção da liberdade está diretamente conectada à desunião entre povo e nobreza. Isso porque a liberdade não surge de qualquer conflito, havendo aqueles que levam as cidades à extrema violência e à destruição. Assim, os conflitos podem ocasionar os seguintes efeitos: 1) os humores podem encontrar uma oposição equilibrada, fazendo com que a liberdade se consolide nas instituições, como se deu em Roma; 2) os conflitos entre os humores, mesmo que ocorram de forma perene, não encontram vazão institucional, gerando efeitos negativos para a cidade, fazendo com que ela oscile entre licença e tirania (Ames, 2009: 186). Este é o ponto diferenciador dos desdobramentos dos conflitos em Roma e em Florença. Roma, mesmo não tendo sido bem ordenada de início, retificou seu caminho. Neste sentido, foram sentidos em Roma parte dos efeitos negativos dos conflitos, mas, por força de acidentes, os romanos consolidaram boas instituições e os conflitos puderam ocasionar bons efeitos.

Florença, por outro lado, teve sua história marcada pelo terceiro efeito em potencial dos conflitos.

Roma nasceu como um principado e, com o passar do tempo, se corrompeu. Tão logo os Tarquínios foram depostos, pairou um aspecto de união entre povo e senado, “[...] e parecia que os nobres haviam renunciado à soberba, que tinham disposições mais populares e podiam ser suportados por todos, mesmo os de ínfima condição”. Enquanto os Tarquínios estavam vivos, a aparente união persistiu. Os nobres receavam que a plebe, se maltratada, se reaproximasse dos reis depostos. Todavia, quando estes morreram, o senado perdeu o medo do povo, passando a desrespeitá-lo, o que fez com que a plebe provocasse uma série de tumultos e, após “[...] muitas confusões, tumultos e perigos de perturbações, surgidos entre a plebe e a nobreza, chegou-se à criação dos tribunos, para a segurança da plebe” (Maquiavel, 2007: 20-21). Assim, os tumultos e o medo dos nobres fizeram com que Roma chegasse a uma boa ordenação, o que se deveu à contingência e a *virtù* da plebe. Se o povo não tivesse reagido no momento correto ou não tivesse feito as exigências de forma ponderada, Roma poderia ter se corrompido antes de ser uma república.

Importante frisar que o conflito protagonizado pelo povo, para que tenha um bom desfecho, deve gerar bons efeitos institucionais. Não é porque Maquiavel coloca o conflito como um elemento primordial da vida institucional de uma cidade que disso se possa inferir que ele promove um elogio irrestrito do conflito cívico (Gaille Nikodimov, 2004; Ames, 2014). O próprio Maquiavel, nos *Discursos* compara a diferença dos efeitos dos conflitos em Roma e em Florença ao discorrer sobre a importância da ordenação das acusações públicas¹ e do tribunato, sendo esta uma instituição de mediação entre povo e senado. Os escritos de Lívio acerca da criação dos tribunos (instituição que efetivava a participação plebeia e viabilizava o controle sobre os *grandi*) demonstram claramente os fatos narrados por Maquiavel sobre os eventos que levaram Roma à perfeição institucional (McCormick, 2013: 259-260).

Roma, para que chegasse à perfeita ordenação, passou por períodos nos quais a plebe teve de se valer de vias extraordinárias, promovendo tumultos e desordens. Embora estes conflitos tenham tido um desfecho positivo, que foi a instituição dos tribunos e a ampliação de participação popular, o recurso ao extraordinário pode trazer efeitos nocivos à cidade (Morais, 2014). Em toda cidade onde não é possível que os humores encontrem meios ordinários para desafogar os ânimos, há o risco de os conflitos acarretarem males à cidade. Logo, as vias extraordinárias em geral podem gerar efeitos positivos em cidades que, não tendo se ordenado de forma a desafogar

¹ “[...] como se disse, era bem-ordenada em Roma; e foi sempre mal ordenada na nossa cidade de Florença. E, assim como em Roma essa ordenação fez muito bem, em Florença essa desordem fez muito mal. E quem lê as histórias desta cidade verá quantas calúnias foram lançadas em todos os tempos contra seus cidadãos que trabalharam nas coisas importantes da cidade. De um diziam que havia roubado o dinheiro público; de outro, que não vencera uma empresa por ter sido corrompido; e que aqueloutro, por ambição, cometera este ou aquele inconveniente. Motivo por que de todos os lados surgia o ódio: deste se chegava à divisão, e da divisão às facções; das facções à ruína. Porque, se em Florença tivesse havido uma ordenação que possibilitasse a acusação dos cidadãos e punisse os caluniadores, não teriam ocorrido os infinitos tumultos que ocorreram” (Maquiavel, 2007: 39).

os ânimos dos humores de início, podem vir a alcançar a perfeita ordenação por força da contingência. Assim, se Roma teve sua história marcada por dissensões e um recurso ao extraordinário com um bom desfecho, o mesmo não se deu em Florença.

Maquiavel, no primeiro capítulo do Livro III da *História*, sintetiza novamente de forma bastante clara as diferenças entre os efeitos dos conflitos em Florença e em Roma, elucidando o motivo pelo qual o conflito em Florença era reprovável.

As graves inimizades que há entre os homens do povo e os nobres, causadas pela vontade que esses têm de comandar e aqueles de não obedecer, são a razão de todos os males das cidades; porque dessa diversidade de humores alimentam-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas. Foi o que manteve Roma desunida; é também – se for lícito comparar coisas pequenas e coisas grandes – o que manteve Florença dividida; se bem que os efeitos gerados em cada uma das cidades foram diferentes: porque as inimizades havidas em Roma, em princípio, entre o povo e os nobres eram definidas por disputas, enquanto as de Florença o eram por combates; as de Roma terminavam com leis, enquanto as de Florença terminavam com o exílio e com a morte de muitos cidadãos; as de Roma sempre aumentavam a *virtù* militar, enquanto as de Florença a extinguíam totalmente; em Roma, a igualdade entre os cidadãos levou a grandíssima desigualdade, enquanto em Florença, de desigualdade, chegou-se a uma admirável igualdade. Tal diversidade de efeitos só pode ser causada pelos diferentes fins que os dois povos tinham em mira: porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras ao lado dos nobres, enquanto o de Florença combatia para ficar sozinho no governo, sem a participação dos nobres. E, como o desejo do povo romano era mais razoável, as ofensas aos nobres acabavam por ser mais suportáveis, de tal modo que aquela nobreza cedia facilmente e sem recorrer às armas; assim, depois de algumas desavenças, concordavam em criar uma lei que satisfizesse ao povo e aos nobres em seus cargos. Por outro lado, o desejo do povo florentino era injurioso e injusto, de tal modo que a nobreza preparava sua defesa com maiores forças, e, por isso, chegava-se ao derramamento de sangue e ao exílio dos cidadãos, e as leis depois criadas não miravam à utilidade comum, mas eram ordenadas todas a favor do vencedor (Maquiavel, 2007: 157-158).

Também no capítulo 34 do Livro II da *História* Maquiavel expõe que embora muitas repúblicas tenham tido divisões claras, grande parte delas consolidou só uma divisão (povo e grandes), que ora ampliou a cidade ora a arruinou. Em Florença, todavia, originaram-se inúmeras divisões (não apenas a clássica divisão romana entre plebe e nobreza) que progressivamente a arruinavam: primeiramente, os primeiros nobres se dividiram entre si; em seguida, houve uma divisão entre os nobres e o povo; por fim, surge uma divisão entre povo e plebe. Uma destas partes, tendo vencido um confronto e se sobreposto (de modo a anulá-la), se dividia. Ainda, sempre que um confronto

ocorria entre as referidas divisões, ao final dele haviam inúmeras mortes, exílios e destruições de famílias.

Os conflitos em Florença são complexos pois as oposições fundamentais entre os humores se tornaram fluídas e artificiais, não naturais. Os grupos que passam a se confrontar não o fazem quando se trata de discórdias inevitáveis, porquanto as divisões se dão dentro de um mesmo humor e são, por conseguinte, artificiais. Isso evidencia o motivo pela qual Maquiavel relança sua análise dos conflitos criticando seus efeitos em Florença. “[...] em Roma, era o fundamento da liberdade e grandeza da república e, portanto, positivo; em Florença, nutre a contínua crise, ‘origem de tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias’ e, portanto, negativo” (Ames, 2014: 268).

Em Florença, o desejo do povo foi além da luta por não dominação, tendo ele desenvolvido um desejo de dominação que só poderia ser desenvolvido em detrimento dos grandes. Em outras palavras, o modo pelo qual o humor da plebe desejou passou a não mais ser diferenciado em relação ao dos grandes. Assim, se em Roma o desejo popular era racional, em Florença ele era injurioso e injusto, tendo por efeito o constante descontentamento e a exclusão das novas divisões artificiais que surgiam. A oposição entre os contrários não se traduzia em liberdade, mas numa concorrência “extraordinária” das facções pela conquista do poder político, que levou a um enfrentamento violento e nocivo para a *polis*.

A estrutura constitucional florentina foi marcada por divisões nocivas. As principais famílias nobres florentinas se alinharam aos partidos guelfo ou gibelino, alianças em relação às quais se somaram elementos populares, fazendo com que quase toda a cidade fosse mergulhada em conflitos de caráter privado e extraordinário. Esta divisão determinou a criação de ordenações militares e civis na cidade, sempre de modo a estancar o confronto entre os grupos e, uma vez que os conflitos não devem ser abafados, esta forma de lidar com a realidade política degradava cada vez mais a *polis* florentina. “A disputa entre eles deixa patente que é unicamente a vontade de poder e domínio que os nutre, razão pela qual Maquiavel conclui que ‘é impossível que coexistam’” (Ames, 2014, p.269). Tanto que as saídas institucionais propiciadas para a resolução destes conflitos foram impotentes para regular a vontade de poder dos grupos, tendo tido seus efeitos eram passageiros e constantes rupturas institucionais. Mais uma vez, a possível causa da insuficiência destas ordenações pode ter se devido ao fato de que em Roma os humores eram claramente diferenciados ao passo que em Florença eram mutáveis, sem uma clara determinação para sua regulamentação e institucionalização.

Esta questão se torna mais clara a partir da análise maquiaveliana do tumulto dos *Ciompi*. Segundo Ames (2014: 274), esta revolta, promovida pelos cardadores de lã florentinos, pode ser analisada como a perversão da luta política em uma luta econômica, a “[...] transformação da discórdia civil em guerra civil; recurso aos meios privados em substituição aos públicos; emergência de líderes individuais de ambos os lados em confronto e a consequente emergência de um poder único – César em Roma, Cosimo em Florença”. O motivo que acarretou a revolta foi o ódio do povo aos cidadãos ricos por parecer que eles não eram pagos com justiça pelo seu trabalho. Maquiavel contrapõe o discurso do gonfaloneiro Luigi Guicciardini ao de um chefe

dos revoltos. O gonfaloneiro exorta a moderação, “[...] argumentando que todas as reivindicações razoáveis do *popolo minuto* já foram satisfeitas, o do *ciompo* é um apelo a um confronto violento argumentando que o principal – a riqueza e sua forma de produção – ficou intacto” (Ames, 2014: 274). O gonfaloneiro destaca os ganhos políticos que o *popolo minuto* alcançou, dizendo que tudo o que poderia ser concedido já foi feito. Com relação às questões econômicas, ele tenta mostrar a irrazoabilidade da pretensão dos revoltos quanto à repartição dos bens de modo a promover a igualdade econômica.

O discurso do gonfaloneiro procura convencer seus interlocutores de que a produção das riquezas das quais a cidade vive requer uma habilidade (*industria*) que somente os grandes detêm. Pretender colocar em discussão as “relações de produção” implicaria comprometer a própria sobrevivência e, portanto, que reivindicações no sentido de uma igualdade econômica ou participação na *roba* redundariam, no final das contas, em prejuízo de todos. A *roba*, como podemos notar, assume um sentido mais vasto do que somente riqueza: refere-se à própria “ordem econômica”, isto é, à forma como a riqueza é produzida e repartida. Desta maneira, as palavras de Guicciardini explicitam o contraste entre um conflito em que se combate por *onori* e aquele em que se luta pela *roba* [Se o primeiro pode levar a um acordo pacífico, a segundo sempre resulta em desordens, violência e instabilidades] (Ames, 2014: 275).

Já o discurso do líder dos *ciompi* se inicia com a proposição de um confronto violento com a parte adversária que está no poder. Quanto maior for a violência empregada, maior será a chance de escapar da vingança, pois não haveria qualquer possibilidade de composição. Para ele, mesmo reconhecendo que utilizar armas, queimar e roubar as casas dos cidadãos é um mal, a única forma de os revoltos serem perdoados pelos erros anteriores é duplicar os males cometidos. Ele afirma que os que vencem o fazem empregando os meios que forem necessários, jamais tendo vergonha disso. Ainda, todos os que conseguem riquezas o fazem por meio de fraudes e força, ao passo que aqueles que evitam tais métodos se afundam em servidão e pobreza. Assim, ele conclui que é preciso empregar a força, aproveitando que os cidadãos ainda estão desunidos, a senhoria incerta e os magistrados assombrados.

Para Ames (2014: 276), Maquiavel se admira da iniciativa dos *ciompi* em enfrentar os senhores ao invés de depender da boa vontade deles. Conforme o florentino expressa em O príncipe, em circunstâncias em que a vida e a liberdade estão em jogo, há a necessidade de recusar meias-medidas e de ter coragem para ser “inteiramente mau”, mostrando-se a consciência moral uma mordaca destinada a desencorajar a revolta ou inibir a força da ação. Todavia, ainda que ele tenha se admirado da postura dos revoltosos, não assume uma posição favorável em relação às reivindicações deles. O *ciompo* defende que “A nobreza não tem, em si mesma, qualquer valor; a distinção da qual estes se revestem é puramente exterior, aparente, sustentada na riqueza [...]” (Ames, 2014: 277). O que conferiria poder seriam unicamente as riquezas, não a honra e glória. Só a força e a fraude contariam para alcançar a riqueza e, por conseguinte, o

poder. Se a distinção dos nobres não brota de uma característica especial, mas da riqueza e da fraude, fraudar e enriquecer seria o modo de superar a servidão. A luta dos *ciompi* mereceria louvor pois não há, no plano da natureza humana, nenhuma marca que faça de uns nobres e de outros plebeus a ponto de se justificar a dominação “natural” de uns sobre outros. Todavia, Maquiavel não promove um elogio irrestrito aos tumultos e desordens pois a aspiração de ser livre não deve se degenerar em licença, o que leva ao reforço da tirania ou da licença, que foi o que ocorreu em Florença (Ames, 2014: 277-278).

Tendo em vista que os revoltosos objetivavam o monopólio do poder em detrimento dos demais, isso evidencia que eles não eram movidos pelo bem comum. Mesmo que os humores tendam ao excesso, o conflito só gera efeitos positivos se os humores se confrontem mantendo o modo de desejar diferenciado. Quando os *ciompi* empregam força e fraude ao invés de tentar fazer valer uma lei que coíba tais práticas, o modo como eles desejam passa a ser igual os dos grandes. Com isso, os conflitos geram efeitos nocivos. Ainda, depois de encerrado este enfrentamento, não foram criadas instituições capazes de refrear a desmesura dos humores, fazendo com que Florença se degenerasse em novas divisões e enfrentamentos extraordinários.

Neste sentido, o caráter extremo do conflito florentino, que não tem por objetivo sua inserção institucional do povo, simplesmente reforça o emprego das vias extraordinárias, criando uma guerra civil entre facções privadas. Pode-se dizer que “[...] por ver no exercício do poder político unicamente uma oportunidade para ampliar o ganho e a acumulação, o tumulto assume unicamente um significado negativo [...]. Quando o conflito assume esta feição, o mais provável é o surgimento de líderes individuais” (Ames, 2014: 79).

Assim, na *História* Maquiavel enuncia que existem cidades que apenas adotam o nome de república, quando na verdade mudam sua forma de governo a todo instante alternando não entre liberdade e servidão, mas entre servidão e licença. Se a liberdade é exaltada pelas plebes, a servidão o é pelos grandes. Nestas cidades, nenhum dos humores deseja se submeter aos homens e às leis, e é justamente esta a causa da oscilação. Levando em conta que estas alternâncias enfraquecem a cidade perante seus inimigos, Maquiavel conclui que Florença, ao variar entre uma forma de governo tirânica e outra licenciosa, dificilmente pode alcançar alguma estabilidade e jamais a grandiosidade. Neste tipo de “república” o que se multiplicam são as divisões. “Às ‘naturais’ discórdias somam-se as ‘artificiais’ disputas pelo controle do Estado como instrumento de ganho e acumulação” (Ames, 2014: 279).

3. OS HUMORES EM CONFLITO

Até aqui se falou de humores, desígnios, desejos ou impulsos sociais fundamentais e antagônicos, um dos *grandi* e outro da plebe, que se enfrentam na comunidade política. Para Maquiavel, em toda cidade existem estes dois humores que se manifestam com os seguintes impulsos: “o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo [...]” (Maquiavel, 2007: 43). Estes humores antagônicos constituem a dinâmica fundamental de toda civilização (*civiltà*). A natureza do desejo dos *grandi* (nobres; aristocratas; patrícios; grandes) é positiva e determinada, pois quer oprimir e aumentar

sua dominação, ao passo que o do povo é indeterminado e negativo, operando de modo a não ser oprimido (Adverse, 2007). Para Gaille Nikodimov (2004: 33), o conceito de humor (*umore* ou *omore*) é uma noção chave para compreender as condições de possibilidade para o surgimento e a manutenção de um regime livre². Embora ausentes nos escritos de chancelaria, elas aparecem de forma recorrente em *O Príncipe*, nos *Discursos* e na *História*. As principais referências a esta temática estão: no capítulo IX e no XIX de *O príncipe*; nos oito primeiros capítulos do Livro I dos *Discursos*; nos Livros II e III da *História*.

Nos *Discursos* a questão dos humores antagônicos é o determinante institucional, uma vez que as leis favoráveis à ampliação institucional e à manutenção da liberdade na república romana advieram da desunião conflituosa entre os grandes e o povo. Todas as questões apresentadas nesta parte da obra parecem estar relacionadas com a questão da distribuição das magistraturas e das formas de os humores desafogarem os ânimos, pois estes são fatores decisivos para a manutenção da liberdade cívica. Trata-se de assegurar que nenhum humor se sobreponha ao outro, sobretudo o dos grandes, que deve ser refreado para que não domine ou anule o outro. A forma como a descrição dos humores aparece nesta obra fornece uma pista no sentido de que os estratos sociais descritos não correspondem, necessariamente, a divisões sócio-econômicas (Adverse, 2007). Evidente que esta dimensão não pode ser descartada, mas o que subjaz a cisão social parece ser uma identidade de interesses entre segmentos no sentido de um valor coletivo (opressão ou não opressão), sendo esta a origem da agregação entre indivíduos e do antagonismo entre coletividades. Na medida em que os desejos humanos tendem à imoderação, eles acabam por se chocar e, ao se projetarem na vida política, levam a divisões naturais. Caso a essas divisões sejam somadas divisões artificiais, há um enfraquecimento da humor. Caso um humor imponha ao outro o seu modo de desejar, acaba-se a heterogeneidade, levando a *polis* à corrupção e à degeneração das instituições políticas. É justamente quando o elemento diferenciador entre as classes passa a se restringir ao elemento econômico que há a corrupção do humor do povo, como Maquiavel demonstra em sua análise da revolta dos *Ciampi*.

Também as reflexões trazidas na *História* relacionam o confronto entre os humores às questões institucionais, mais especificamente, a reivindicações políticas que jamais podem ser satisfeitas inteiramente no campo institucional. Inicialmente, parece haver elementos teóricos que rompem com os conceitos desenvolvidos nos *Discursos*. Roma, desde o seu início, já é percebida como discórdia, ao passo que Florença

² A questão dos humores é, tanto na obra de Maquiavel quanto na tradição política, um tema bastante complexo. Existem basicamente dois eixos interpretativos para se compreender os humores (*umori*) na obra de Maquiavel: um que os analisa em termos de motivação de classe, mas que vai além de uma compreensão estática da oposição entre oprimidos e opressores; outro que os interpreta a partir a influência da teoria médica e fisiológica antiga sobre o pensamento do florentino. A adoção de termos médicos em reflexões institucionais não é algo raro no pensamento político, (Gaille Nikodimov, 2004: 33). “As duas interpretações não são necessariamente incompatíveis: [uma] privilegia as supostas origens cosmológicas dos apetites que separam segmentos da sociedade, ao passo que [a outra] privilegia os efeitos reais desses apetites, a saber, desigualdades de riqueza e de poder político” (McCormick, 2013: 255).

apareceria unida até 1215. Todavia, este ponto pode ser esclarecido pelo fato de que até esta data esta cidade não pôde desenvolver conflitos por seus habitantes estarem voltados para sua sobrevivência e independência, não havendo espaço para dissensões naturais. E, quando a disputa surge, ela nasce privada, oriunda de conflitos facciosos (Gaille Nikodimov, 2004: 19). Em outras palavras, em Florença houveram embates travados entre facções por objetivos privados, sem que destes conflitos pudessem originar boas instituições. Se o antagonismo que se coloca como motor da história é aquele no qual se opõem grandes e povo, a luta privada entre facções não leva a bons resultados.

Importante lembrar que a diferença entre a desunião entre os humores em Roma e em Florença consiste na questão dos efeitos, mais especificamente, à questão do equilíbrio. Em Roma, as desordens e tumultos promovidos pela desunião entre os humores geraram instituições equilibradas, ao passo que em Florença, levaram a profundos desequilíbrios. Para explicar melhor esta questão do equilíbrio, Gaille Nikodimov (2004) mostra a influência da teoria médica no pensamento maquiaveliano, na relação entre os humores e o equilíbrio do *corpo* social³. Maquiavel toma em empréstimo a noção de humor da teoria médica de seu tempo que é herdeira da tradição médica antiga galênico-hipocrática.

Assim, interpretar a concepção maquiaveliana de humor prescinde de uma menção ao corpus hipocrático, a Alcmeon de Crotona, médico próximo dos pitagóricos (500 a.C) (Gaille Nikodimov, 2004: 34). Para Alcmeon de Crotona tudo se constitui por pares de opostos. Em sua construção teórica há uma espécie de analogia entre o corpo humano e o corpo político, definindo a saúde como o equilíbrio entre as quatro qualidades fundamentais, o calor, o frio, o seco e o úmido, que são classificadas em pares de contrários (como na tradição pitagórica). O equilíbrio entre elas é a saúde, sendo designado pelo termo *isonomia*, e o desequilíbrio é a doença, designada por *monarquia*. O corpo fica doente quando uma potência domina outra. A correspondência entre o corpo humano e o corpo político evidencia que a *isonomia* deve ser tratada como uma determinação negativa, na medida em que as relações no interior de um par (calor/frio ou úmido/seco) não se equilibram quantitativamente de modo a se anularem, mas quando nenhuma qualidade domina outra e a oposição é perene. Esta é “a primeira pedra do edifício humoral”. A segunda é o corpus hipocrático.

O corpus hipocrático, embora não tenha sido escrito de uma só vez e por uma única mão (tendo, inclusive, teses diversas), herda a concepção alcmeoniana. Nesta construção existiriam quatro humores fundamentais: o sangue, a fleuma, a bile amarela e a bile negra. Saúde e doença são explicadas a partir da mistura harmoniosa

³ Vale ressaltar que o emprego de termos médicos no pensamento político é algo recorrente na história do pensamento desde os pré-socráticos. Todavia, o pensamento humoral não é unívoco na história do pensamento humano, nem é transmitido de forma sistemática desde que foi formulado na antiguidade. Embora o objetivo deste estudo, ao recorrer à teoria dos humores de Maquiavel, seja analisar a forma como as castas sociais se enfrentam e seus efeitos institucionais, esta reflexão pode ajudar a elucidar o caráter ambíguo com que Maquiavel trata da questão do conflito em seus escritos, bem como a necessidade de haver equilíbrio no corpo social, apesar de os enfrentamentos serem essenciais para uma vida republicana saudável.

ou desarmoniosa entre os humores. Assim como em Alcmeón, metáforas políticas são utilizadas significando doença. Esta tradição também considera a relação do corpo com o entorno, com o meio natural, com o que penetra do exterior (ar, bebida, alimento) e com o clima. Há saúde quando os quatro humores estão em justa proporção entre si e doença quando um dos humores, em pequena ou larga quantidade, se isola no corpo ao invés de permanecer em harmonia com os demais (Gaille Nikodimov, 2004: 35).

Na teoria galena, à teoria dos humores se acrescentam elementos aristotélicos, estóicos e platônicos, tais como a tripartição da alma, sua ligação com a mente, com o coração e com o fígado. Nela, parte-se da premissa de que a fisiologia repousa na existência de quatro elementos primeiros (fogo, ar, terra e água), cada um caracterizado por duas das quatro qualidades primeiras (calor, frio, seco e úmido): o sangue seria quente e úmido, a fleuma fria e úmida, a bile negra seca e fria e a bile amarela quente e seca. Os humores teriam relação direta com as estações (doenças relativas a excesso de fleuma surgiriam no inverno por exemplo) e com o período da vida (há na infância, maior incidência de doenças relacionadas ao excesso de sangue, na juventude, doenças ligadas ao excesso de bile amarela e na velhice, doenças relativas a fleuma). Para se compreender a doença deve-se compreender o modo como os quatro humores se relacionam no corpo, como se equilibram ao conceder uma certa predominância a um ou outro. A saúde é analisada em termos de igualdade e simetria, e a doença se relaciona com o desequilíbrio de um ou dos vários humores. Neste sentido, doença pode ser excesso ou ausência de um ou outro humor (Gaille Nikodimov, 2004).

Ao assumir só uma dualidade de humores opostos (grandes e plebe), a definição de Maquiavel se assemelha mais à dos pares opostos de Alcmeón de Crotona. Todavia, esta aproximação não é total, uma vez que o esquema binário maquiaveliano, por exemplo, não corresponde à ideia alcmeoniana de uma infinidade de pares de opostos. Vale dizer, também, que o humor dos grandes é, na obra de Maquiavel, mais danoso que o humor popular para a cidade, ao passo que no esquema médico não há um humor que seja considerado como mais negativo ou positivo que os demais (Gaille Nikodimov, 2004: 36).

Por meio de uma analogia com os humores médicos pode-se observar na obra de Maquiavel: 1) a correlação entre saúde e liberdade, bem como o fato de que tanto as leis favoráveis à liberdade/saúde da cidade – *Discursos*, Livro I, capítulo 4 – quanto todos os males/doenças – *História*, Livro III, capítulo 1 – nascem da desunião entre os humores, isto é, os humores são tanto a causa da saúde (liberdade) quando da doença (corrupção e rompimento do corpo social); 2) o fato de que os humores do corpo social assim como os do corpo humano são potencialmente nocivos e desequilibrados (irrefreados; desmesurados) se considerados de forma isolada. Se na teoria médica galênico-hipocrática a saúde era compreendida como o equilíbrio entre os humores que, mesmo sendo contrários entre si, poderiam levar à harmonia sem que um anulasse o outro, a saúde do corpo social deve ser pensada de forma análoga. Maquiavel demonstra, no capítulo 4 do Livro I dos *Discursos*, que foi da oposição humoral tumultuária que surgiram as instituições favoráveis à liberdade em Roma que propiciaram o equilíbrio republicano e saúde ao corpo social desta cidade. Por outro

lado, assim como a saúde do corpo humano advém da relação equilibrada entre os humores, as doenças e males também, ou seja, a relação entre humores opostos é a causa tanto da saúde quanto da doença.

É justamente a partir deste horizonte, segundo o qual a causa tanto da saúde quanto da doença, que Maquiavel afirma, no capítulo 1 do Livro III da *História*, algo que pode parecer contraditório com suas análises dos *Discursos*: que todos os males das cidades se originam da desunião entre os humores. Neste sentido, é possível inferir que para Maquiavel, tanto os males (desequilíbrio/assimetria) quanto as bênçãos (equilíbrio) do corpo político advém da desunião conflitiva entre os humores. O que leva a um ou outro são os efeitos desta. Além disso, assim como os humores do corpo humano são, se tomados de forma isolada, desequilibrados, também o são os humores antagônicos do corpo social. Considerando a corrupção natural na qual incorrem as formas de governo “puras” devido ao fato de excluírem o humor contrário – o governo dos *optimates* e o governo popular –, o processo de degeneração é rápido pois não há modos de refrear o desejo de um ou outro humor, o que só é possível numa forma de governo mista, a republicana. E o mesmo ocorre no corpo humano. Conforme se exemplificou acerca de teoria médica antiga, determinadas doenças se desenvolvem justamente quando um humor passa a preponderar em detrimento dos outros.

Como o humor da plebe se formula a partir de um desejo de não ser oprimido e se marca, a princípio, por uma negatividade, poder-se-ia inferir que o humor popular seria esvaziado de qualquer conteúdo político. Noutros termos, se o humor da plebe visa a não ser dominado, surge a hipótese de que esse humor não visa a alcançar o poder, contentando-se com a simples segurança de uma liberdade privada, destituída de conteúdo político. Todavia, nem a teoria médica que influencia o pensamento de Maquiavel nem a obra do florentino dão margens para tal inferência. Afirmar que o humor da plebe é vazio de sentido coloca em xeque as convicções republicanas de Maquiavel, pois, se o povo é essencialmente passivo e ingênuo, ele não passaria de um instrumento do príncipe ou das elites. No entanto, n' *O príncipe* (capítulo V) há evidências de que a plebe não é puramente passiva nem apolítica. Ao tratar do problema da conquista, Maquiavel ressalta que “[...] as repúblicas são mais difíceis de conquistar, porque o apelo ao nome da antiga liberdade é um inimigo difícil de ser vencido” (Bignotto, 1991: 114). Se dominar cidades habituadas ao *ethos* político da liberdade é mais difícil, isso significa que há uma superioridade de regimes livres frente aos demais, o que deixa transparecer a preferência do florentino em relação aos regimes livres, pois eles são mais fortes devido à participação e irreverência do povo frente à dominação. Além de esse trecho conter um elogio implícito à liberdade, ele evidencia que tal *ethos* não pode ser entendido como simples negatividade. Se, conforme elucidado no capítulo anterior, os regimes fundados no elemento popular tendem a ser mais fortes e mais sólidos, uma vez que o povo é “sábio” e “ponderado” em seus juízos e em seu agir, sua forma de desejar não poderia ser “vazia” ou uma absolutamente negativa.

Não obstante, uma constituição livre é capaz de mobilizar ativamente a energia dos cidadãos contra inimigos externos numa defesa feroz da liberdade. Quando Maquiavel expõe a possibilidade de haver rebeliões em territórios livres que foram conquistados por um príncipe, ele descreve o povo segundo um princípio de ação.

Uma rebelião, nesse caso protagonizada pelo humor popular, é uma resistência ativa, uma forma positiva de engajamento (Adverse, 2007: 37). Segundo Bignotto (1991: 115), quando Maquiavel elogia a ferocidade do povo habituado ao *ethos* da liberdade, “[...] ele nos força a ver no povo um ator político fundamental”, não como simplesmente passivo. Também no capítulo 2 do Livro II dos Discursos, Maquiavel fala da obstinação dos romanos na defesa de sua liberdade e também na liberdade como a chave para o expansionismo romano. Todo povo que é habituado a viver em liberdade é feroz na luta contra seus inimigos, defendendo sua liberdade positivamente⁴. Também, nos capítulos 3 e 4 do Livro I, Maquiavel fala da plebe romana, que, promovendo tumultos e desordens, impôs à nobreza a criação e, posteriormente, a restauração dos tribunos, bem como a instauração de meios institucionais para a manutenção e a guarda popular da liberdade. Por sua vez, McCormick (2013: 259) afirma que o povo romano, assim como qualquer povo habituado com um *ethos* liberdade, “[...] é capaz de uma vívida e ativa defesa de sua liberdade, mesmo que suas motivações sejam fundamentalmente passivas ou negativas: ele quer apenas não ser dominado” (grifou-se). Mesmo que haja uma disposição passiva/negativa relacionada ao humor da plebe, o fato de o povo ter tido de conquistar seu lugar de eminência na república de Roma de forma ativa evidencia o potencial reativo/ativo do elemento popular.

Portanto, tendo em vista que todos os humores corpóreos tinham uma função específica que poderia levar o corpo humano a um estado de saúde (não sendo nenhum deles “vazio”), da mesma forma devem ser interpretados os humores políticos. O humor da plebe não é, nem deve ser interpretado, como um desejo despossuído de vontade de potência, isto é, vontade de alcançar o poder instituído. Isso porque (pressupondo a necessidade de se manter diferenciado o *modo* de desejar) o povo deseja alcançar o poder, tanto que lutou *ativamente* em Roma para alcançar espaços *ativos* no poder político instituído da cidade. Maquiavel inclusive expressa sua admiração pelo desejo dos plebeus de alcançar cargos e privilégios a fim de que pudessem influenciar as decisões da cidade, indo além de meramente evitar, de forma passiva, a dominação.

Vale ressaltar que uma “república doente” seria como uma comunidade política corrompida. E uma questão de grande relevância é: seria possível a uma república corrompida retomar o rumo da grandeza? Essa é justamente uma das perguntas que podem ser respondidas pela análise de *O príncipe*. Quando a corrupção⁵ se agrava de

⁴ Vale ressaltar que essa passagem não tem o objetivo de ressaltar o caráter ativo do povo, mas de elogiar a grandiosidade das conquistas romanas, que envolveram inúmeros territórios habitados por indivíduos habituados com a liberdade. Todavia, quando o florentino afirma que tais povos tendem a defender de modo feroz, engajado e, por conseguinte, ativo sua forma de vida livre, ele demonstra, ainda que implicitamente, o elemento “positivo” do desejo popular.

⁵ O tema da corrupção não é propriamente o objeto deste artigo. Todavia, vale esclarecer que o significado de corrupção na obra maquiaveliana é mais amplo que o significado do “senso comum”, embora não se contraponha a ele. Um regime pode se corromper na medida em que suas leis, instituições e ordenações deixam de ser capazes de dar uma vazão institucional aos novos conflitos ou quando há um desencontro entre leis e ordenações, fazendo com que nenhuma lei (por não haver respaldo nas ordenações) possa conter os excessos dos grupos sociais.

forma extrema numa república e o retorno à política saudável (uma reordenação ou uma refundação) é quase impossível, uma solução é a instauração de um regime organizado em um único governante. Só esse governante “único”, desde que detentor de uma *virtù* excepcional, poderia fazer com que a normalidade política retornasse e a ruína certa fosse evitada: “[...] retomando a teoria polibiana das mudanças dos regimes políticos, [...] ‘o principado representa o remédio que, auxiliado por extraordinária virtù, os legisladores que vêem longe procuram opor à corrupção das repúblicas’” (Martins, 2007: 31-32).

Certamente, a passagem das repúblicas corrompidas para um regime régio é problemática. Maquiavel, no capítulo 18 do Livro I dos *Discursos*, expõe a dificuldade que um povo encontra de, tendo se corrompido, retornar à liberdade: “De tudo o que dissemos acima provém a dificuldade, ou a impossibilidade, de nas cidades corrompidas manter ou criar uma república. Mas, em se precisando criar ou manter uma, seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular [...]” (Maquiavel, 2007: 76). Esse “remédio” principesco é apresentado como solução por Maquiavel nos *Discursos* (capítulo 18) e n’ *O príncipe* (principado civil), “[...] de tal modo que, de quem olha dos *Discursos*, a boa solução ou o remédio adequado não está nos seus capítulos seguintes (XIX, XX etc.), mas no principado civil, tal qual é apresentado na primeira obra mencionada” (Martins, 2007: 31-32). Assim, os principados, quando não se constituem no contexto primitivo de fundação de povos nativos, podem emergir numa república tomada pela corrupção extrema.

Todavia, um principado não poderia ser considerado como um regime “saudável”. Isso porque um regime bem ordenado deve proporcionar é um corpo institucional que: reconheça que uma comunidade política é ontologicamente dividida, e que os atores políticos não devem tentar acabar com as divisões; saiba que os segmentos das divisões presentes na *polis* são antagônicos, e que esse antagonismo deve ser resolvido dentro das próprias instituições, pela via ordinária; ao viabilizar vias ordinárias para a resolução dos conflitos, dê espaço participativo a todos os segmentos da comunidade política, sob pena de os grupos marginalizados recorrerem às vias extraordinárias para se inserirem (o que pode colocar em risco toda uma construção política). Nesse sentido, o bom regime não é aquele que se define por uma harmonia absoluta ou uma saúde inabalável, a qual simplesmente não pode ser alcançada devido ao fato de a vida política ser imanente conflituosa, mas aquele que, reconhecendo todas essas marcas da imanência, é capaz de ocasionar um horizonte que inscreve a ordem na desordem e a desordem na ordem, sempre se atualizando a partir dos conflitos. Ou seja, um principado, mesmo que se instaure como uma solução pontual para problemas determinados, não pode ser considerada uma solução ou um “remédio” definitivo.

4. O GOVERNO DAS LEIS E A QUESTÃO DA CORRUPÇÃO⁶

Maquiavel inova e se contrapõe à opinião de seus contemporâneos ao colocar o exemplo da constituição republicana de Roma como modelo paradigmático de grandeza (destituindo o exemplo da constituição de Esparta ou da República Veneziana deste lugar). Assim, ao invés de glorificar apenas um legislador sábio que, de uma vez por todas, confere à cidade desde a sua fundação uma ordenação estável e duradoura, ele destaca a república romana, que aperfeiçoou suas leis e ordenações ao longo da história por meio da ação popular seguindo um curso efervescente de eventos conflituosos. Neste sentido, a instituição da lei, mais do que um caminho direto (*diritto cammino*) mediado por uma autoridade política “legítima” e “competente”, é produto da história e está diretamente imbricada com os conflitos que são inerentes a toda comunidade política. Pode-se dizer que os conflitos têm uma função imprescindível na formulação e reformulação da lei e das ordenações de uma cidade. Mas, ao se considerar a circularidade da história institucional (que envolve um eterno retorno das leis, ordenações e formas de governo), é cogente compreender a relação entre a lei e o conflito e o processo de contenção da corrupção (Ames, 2011: 22).

Assim como à liberdade e aos conflitos, ao tema da corrupção é atribuída grande atenção na obra de Maquiavel. A questão da ordenação republicana, por exemplo, é tão importante exatamente porque apenas cidades ordenadas como repúblicas tendem a ter uma vida mais longa que as demais, uma vez que seu progresso corruptivo é mais lento. Além disso, um regime tirânico pode se colocar como uma saída numa república justamente quando esta se encontra profundamente corrompida. Logo, assim como pensar e problematizar as formas institucionais aptas a manter a liberdade e o conflito são de suma importância para o florentino, o mesmo se dá com relação à corrupção. Mesmo porque é justamente com uma boa ordenação e com boas leis que a corrupção pode ser retardada e a vida do corpo político prolongada (Gaille Nikodimov, 2004).

Antes de tratar diretamente da questão da corrupção, parece necessário retomar alguns temas já trabalhados – tais como a oposição irreduzível entre os humores dos *grandi* e do povo e o fato de as leis e ordenações advirem desta oposição –, na medida em que eles se articulam e são imprescindíveis para a compreensão tanto do processo de corrupção de uma cidade quanto das formas de conter tais processos. Ao constatar que os desejos em permanente conflito não podem ser saciados simultaneamente, Maquiavel conclui que a liberdade e a vida política (*polis*; *vivere politico*) emergem desta desunião. No modelo do conflito cívico como motor da vida política de uma comunidade política há o desejo irrefreado dos grandes em dominar de forma absoluta e o desejo irrefreado do povo em não ser dominado. Se o humor dos *grandi* pode, por um lado, oprimir em excesso e fazer com que o povo se volte contra os grandes, o

⁶ Devido ao escopo deste artigo, será atribuída maior atenção a uma bibliografia que vem se consolidando a partir da influência lefortiana na interpretação do republicanismo maquiaveliano (Ames, Bignotto, Adverse). Com isso, não se ignora a proeminência das interpretações canônicas da denominada *Cambridge School*, mas foi feita a opção de trabalhar com os intérpretes referidos.

humor da plebe pode, por outro, apoiar um tirano que prometa subjugar os opressores, o que, em ambos os casos, acabará com a liberdade e poderá levar ao fim da vida política (que pressupõe liberdade).

Igualmente, além de haver meios institucionais para regular e refrear os desejos desmesurados do povo e dos grandes, deve haver leis e ordenações capazes de manter diferenciada a forma como os humores dão vazão aos seus respectivos desejos (Ames, 2011: 23). Tomando como exemplo Florença, quando a plebe passa a adotar a mesma *práxis dos grandi* na busca por seus interesses (o mesmo modo de desejar) de uma nobreza que estava corrompida, defendendo o emprego de fraudes e do extraordinário para alcançar as riquezas e as glórias, é o exato momento em que a cidade passa a alternar entre a licença e a tirania. Com isso, torna-se impossível nascerem destes conflitos instituições e leis capazes de equilibrar e desafogar por vias ordinárias as insatisfações mútuas dos humores, razão pela qual dos conflitos florentinos nasciam apenas novas divisões e mais insatisfação.

Sendo o conflito decorrente da desunião entre os humores constitutivo da vida política, ele é condição de possibilidade para a existência da *polis*. Todavia, só é possível que a vida política exista se o conflito encontrar estruturas institucionais para lhe dar vazão. Caso não haja estruturas institucionais nas quais os conflitos encontrem uma “resolução ordinária”, há uma grande tendência de que o humor excluído ou marginalizado da participação institucional busque formas de se saciar pelas vias extraordinárias. O risco disso é a possibilidade de que o humor que opta pelo extraordinário anule o outro, levando a um desequilíbrio intransponível que, por sua vez, gerará uma desigualdade política não cambiante e naturalizada, levando a novas divisões e ao enfraquecimento da cidade. Por esta razão, os conflitos cívicos devem, numa comunidade política *saudável*, inscrever-se no aparato institucional e se traduzir em leis e ordenações.

Todavia, a relação entre as leis e o conflito não deve levar à falsa conclusão de que as instituições seriam um desdobramento natural e espontâneo dos enfrentamentos políticos. Primeiramente porque os tumultos e desordens apenas são férteis se forem capazes de fazer os homens agirem *por necessidade*. Mesmo porque é sempre possível que os conflitos extraordinários se desdobrem em guerras civis, levando o Estado à ruína ao invés de propiciar leis e instituições saudáveis (isto é, livres) caso eles não tenham, de antemão, uma expressão institucional. Quanto à necessidade de os homens agirem “por necessidade”, pode-se recorrer à explicação de Maquiavel sobre a *virtù* do fundador na escolha do local de fundação da cidade. “[...] como os homens agem *por necessidade* ou por escolha, e como se vê que é maior a *virtù* onde haja menos escolhas, é de pensar que, para a edificação das cidades, talvez fosse melhor escolher lugares estéreis [...]”, pois nestes ambientes os homens seriam obrigados a se esforçar para sua sobrevivência (*oikos*), sobrando menos tempo e razões para discórdias devido à pobreza do local (Maquiavel, 2007: 10). Todavia, apenas o poder (*polis*) é capaz de dar segurança aos homens, sendo necessário fugir de lugares estéreis. E Maquiavel vai além: se a *virtù* se manifesta mais quando se age por necessidade e o fundador deve buscar um lugar fértil, capaz de viabilizar ócio,

[...] quando ao ócio possibilitado pelo lugar, devem-se criar ordenações

para que as leis os obriguem a tais necessidades, caso o lugar não o faça, e imitar aqueles que foram sábios porque, morando em terras amenas e férteis, aptas a produzir homens ociosos e inábeis para toda e qualquer ação virtuosa, para obviar aos danos porventura causados pela amenidade da terra por meio do ócio, impuseram a necessidade de exercícios aos que tivessem de ser soldados; de tal modo que, com tal ordem, eles se tornaram melhores soldados do que os das terras naturalmente ásperas e estéreis. Entre estes conta-se o reino dos egípcios, que, apesar de viverem em terra ameníssima, foi tal a força dessa necessidade ordenada pelas leis, que geraram homens excelentes (Maquiavel, 2007: 10-11).

Vale ressaltar que a multidão não se dobra a uma lei de forma espontânea, apenas se for forçada pela necessidade ou se a necessidade for mostrada a ela. E é justamente o conflito e o medo das consequências do extraordinário que impõem a necessidade da lei, que não só refreia a “[...] força constrictiva própria à necessidade (porque deixa patentes os interesses contraditórios e inconciliáveis dos grupos, bem como a urgência de dar uma solução satisfatória a eles), mas impõe uma decisão *na* discórdia (quer dizer, sem que esta seja neutralizada)”. A lei deve, então, manter os conflitos e as instituições saudáveis, de modo que os enfrentamentos não degenerem a *polis* e a vida política. A lei deve viabilizar um espaço conflitivo no qual a desunião irá se manter diferenciada sem lutas privadas entre facções. Além disso, as leis devem criar um terreno político virtuoso no qual os enfrentamentos não irão ter por objeto a mera riqueza, mas a honra, a glória e a participação efetiva na *polis*. “Em outras palavras, que a luta política não assuma uma dimensão personalista nem tome um caráter privado” (Ames, 2011: 26-27).

Logo, a função das leis é marcada por uma circularidade: ao mesmo tempo em que nascem dos conflitos, os mantêm sob controle e inseridos nas instituições, de modo a inibir formas extraordinárias de um humor sobrepujar o outro. É por esta razão que, como já colocado, os tumultos não são condenáveis ou elogiáveis *em si mesmos*, mas analisado a partir dos seus efeitos. O exemplo da constituição republicana de Roma evidencia que a virtude nasce da boa educação; a boa educação de boas leis; boas leis dos conflitos. Assim, mesmo havendo uma imbricação potencialmente sadia entre conflitos, leis e virtude, os conflitos devem se manter férteis, dotados de uma *virtù* que faz com que eles se reproduzam por necessidade, jamais por ambição.

É possível dizer que a plebe romana agiu por necessidade quando promoveu os tumultos em Roma ou quando abandonou a cidade, deixando-a sem defesa, situação a partir da qual surgiu o tribunato. Porém, quando o povo começa a combater por ambição, empregando meios privados em interesses pessoais ou familiares, o resultado foi a destruição da república, o que vale também para os conflitos ocorridos em Florença. Uma vez que os revoltosos eram movidos pelo desejo de riquezas, objetivando aniquilar politicamente o humor dos *grandi*, empregando as mesmas práticas fraudulentas que eles, os conflitos tiveram um resultado que simplesmente refletiu o caráter desmedido do desejo, gerando, com isso, mais desequilíbrio, sem que disso surgisse uma lei capaz de equilibrar o corpo social e de traduzir os conflitos numa ordenação e em leis *saudáveis*.

Também no capítulo 58 do Livro I dos *Discursos* Maquiavel enfatiza a importância das leis. Segundo o florentino, são as leis que conservam os bons costumes de um povo e asseguram a virtude, na medida em que conservam o povo estável, prudente, grato e, até mesmo, sábio. Para ele, ao contrário da tradição, fundar o governo sobre o povo é a melhor fundação, uma vez que foi somente numa organização popular que Roma aumentou seus domínios e alcançou a glória. Mesmo que o desejo de povo seja, em princípio, irrefreado, se houverem boas leis, ele é o agente político mais qualificado para abrir o político. Em outras palavras, “[...] vivendo sob o regime de boas leis, o povo não precisa mais da tutela do príncipe nem dos nobres para zelar pelo bem comum”. E Maquiavel vai além: somente o povo pode cuidar da conservação do bem comum, uma vez que, sendo o bem algo comum, ele é de todos e, tendo o povo menor interesse em usurpá-lo, a ele deve caber sua guarda. “E nessa afinidade entre povo e bem comum fica explicitada a razão dessa devoção: o bem comum se identifica com o próprio governo das leis, vale dizer, com a própria liberdade, que tem de ser garantida pelos próprios cidadãos” (Adverse, 2013: 107). O povo, na medida em que deseja a liberdade, deve se colocar como o guardião da supremacia da lei.

Recorrendo às metáforas médicas, o papel das boas leis deve ser o de viabilizar uma “mistura institucional saudável” e equilibrada dos humores, de ocasionar à comunidade política um *ethos* da liberdade. As leis (*legge*) e as ordenações (*ordine*), para Gaille Nikodimov, são termos que não denotam, exatamente, o significado moderno, embora a ele não se contraponham⁷. As leis, no pensamento de Maquiavel, possuem uma série de significados, tendo em vista que o florentino emprega tal termo de forma relativamente livre. “Lei” pode significar costumes, estatutos, plebiscitos, decretos e todas as regras semelhantes a isso, assim como garantias e direitos frente ao humor opressor dos *grandi*. Mas, mais importante que as leis em si mesmas são as condições ou ordenações (*ordine*) que elas devem criar numa mistura saudável: a mistura republicana e propícia para a liberdade.

Todavia, a expressão institucional dos conflitos cívicos entre os grandes e o povo não é suficiente para a manutenção da liberdade. A organização republicana, ao misturar as três formas de governo e abarcar os dois humores no aparato institucional, se traduz numa mistura essencialmente precária, que é subvertida sem cessar pela dinâmica irrefreada dos desejos. Por essa razão que Maquiavel insiste, nos *Discursos*, na necessidade de completar constantemente a ordem de uma república popular com

⁷ O termo *leges*, a partir de 451-450 a.C., passa a designar um certo número de usos do direito costumeiro, sendo este marcado por um conjunto de leis escritas promulgadas pela assembleia do povo. Antes disso, o direito se constituía apenas por um conjunto de regras não escritas válidas para todos os cidadãos romanos. Com a *leges*, o direito costumeiro é enriquecido por fórmulas escritas. Maquiavel, em sua obra, não emprega este termo diferenciando-os de outros segundo um olhar técnico sobre o significado. A diferenciação entre as leis escritas, as costumeiras e aquelas que dizem respeito ao campo da moralidade não parece ser uma preocupação para Maquiavel, uma vez que ele utiliza termos como medida, lei e ordem para designar o mesmo instituto, que é a censura romana (o que pode ser constatado no capítulo 49 do Livro I dos *Discursos*) (Gaille Nikodimov, 2004: 38).

novas leis. Um meio possível para suprir esta necessidade é a adaptação do corpo de leis à mutação dos costumes no transcorrer da história.

A necessidade de complementar e aperfeiçoar o quadro ordenador da república de forma a mantê-la saudável não se trata de uma mera regulação dos desejos, mas de conduzi-los de modo que eles se expressem no quadro jurídico oferecido pela ordem institucional. Este dispositivo de complementariedade deverá agir tanto refreando os humores quanto satisfazendo-os parcialmente, tendo, sobretudo, a função de limitação da ambição e da insolência dos grandes, bem como atender ao desejo popular no sentido de desafogar como uma modalidade de lei ou de instituição (Gaille Nikodimov, 2004: 48).

Neste sentido, os capítulos 24, 28, 29, 30 e 31 do Livro I dos *Discursos* salientam a importância de, em um regime republicano (no qual há o governo das leis), se estabelecer um esquema de recompensas e punições aos cidadãos, de modo a beneficiar as ações que tenham como *telos* o bem comum, bem como de corrigir os atos que tenham como objetivo lesar o bom governo das leis em vista de um interesse privado (Gaille Nikodimov, 2004: 48). Assim, a confrontação dos humores obriga a rever permanentemente a ordem institucional da cidade: Maquiavel renuncia definitivamente à ideia de que existam leis capazes de regular de uma vez para sempre o conflito dos desejos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O corpo político ordenado com boas leis é saudável e, assim como um corpo humano saudável, poderá ter uma vida mais longa que os doentes. E, assim como o corpo humano, por mais saudável que seja, encontra seu fim natural na morte com o natural desequilíbrio dos humores (que leva, por exemplo, a uma morte natural decorrente da velhice), o mesmo ocorre com uma *polis*. Como o próprio Maquiavel explicita, todo império há de encontrar o seu fim. O papel das leis e ordenações é retardar este fim inevitável que, se não decorrer de uma invasão ou uma conquista externa, se deverá à corrupção natural da cidade, decorrente dos desequilíbrios entre os humores.

Portanto, mais do que criar um regime ideal, transcendente ou com leis absolutas, uma cidade governada por leis deve ser capaz de, com a confrontação entre os humores, rever de forma permanente a sua ordem institucional de modo que as leis continuem a governar, criando um ciclo virtuoso: os conflitos geram boas leis; as boas leis ocasionam boas ordenações; as boas ordenações propiciam cidadãos virtuosos (tanto no povo quanto entre os grandes); a virtude cívica faz com que os atores políticos sejam capazes de traduzir os conflitos em boas leis, atualizando assim as ordenações. Vale, por fim, apenas pontuar que este ciclo virtuoso não significa que uma cidade ou um império será eterno. Assim como o corpo humano, todo e qualquer corpo político encontrarão, ao final, a morte, podendo esta apenas ser retardada por leis ou “remédios políticos” saudáveis.

BIBLIOGRAFIA

- Adverse, H. (2007). Maquiavel, A República e o Desejo de Liberdade. *Trans/Form/Ação*, v. 30, p.33-52.
- Ames, J. L. (2014). História e Ação Política em Maquiavel. *Mediações*, vol. 9, n. 1, p.101-118.
- Ames, J. L. (2011). Lei e violência ou a legitimação política em Maquiavel. *Trans/Form/Ação*, v.34, n.1, p.21-42.
- Ames, J. L. (2009). Liberdade e conflito – O confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 119, p.179-196.
- Ames, J. L. (2014). Transformações do significado de conflito na *História de Florença* de Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, p.265-286.
- Gaille-Nikodimov, M. (2004). *Conflit civil et liberté. La politique machievélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion.
- McCormick, J. (2013). Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz. Tradução de André Villalobos. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n 12, Brasília, p.253-298.
- McCormick, J. (2011). *Machiavellian democracy*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Maquiavel, N. (2007a). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Glossário e revisão técnica de Patrícia Fontura Aranovich. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes.
- Maquiavel, N. (2007b). *História de Florença*. Glossário e revisão técnica de Patrícia Fontura Aranovich. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes.
- Maquiavel, N. (2001). *O príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Martins, J. A. (2007). *Os fundamentos da república e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em

Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Morais, R. M. O. (2014). O Conflito e a História na teoria republicana: contraponto entre Guicciardini e Maquiavel. *Temporalidades*, v.6, n.1.

Valverde, A. (1999). A liberdade cívica no Livro I dos *Discorsi* de Maquiavel. *Hypnoe*, ano 4, n. 5, p.337-354.



DEMOCRATIZAR LA DEMOCRACIA: EL PROGRAMA DESCOLONIZADOR DEL COSMOPOLI- TISMO SUBALTERNO

Democratizing Democracy:
the Decolonizing Program of Subaltern Cosmopolitanism

Miguel Mandujano Estrada

Universidad de La Laguna
mmandujano@ull.es

Resumen:

En este trabajo presentamos dos formas en las que puede enunciarse un programa descolonizador a partir del cosmopolitismo subalterno, la plataforma de Boaventura de Sousa Santos. Partiendo de la crítica a una modernidad en confluencia con el capitalismo, enmarcamos este programa como una práctica descolonizadora frente a las pulsiones fascistas de la sociedad. Para conseguir este propósito explicaremos la manera en la que la modernidad extendió la desigualdad y la exclusión como mecanismo de integración, estableciendo una racionalidad colonial de límites radicales. El programa descolonizador del cosmopolitismo subalterno representa, frente a este pensamiento colonial, un campo de ampliación e intensificación democrática basada en un principio ético, político y epistemológico fundamental identificado con la ecología de saberes y las epistemologías del Sur.

Palabras clave:

Cosmopolitismo subalterno, descolonización, Boaventura de Sousa Santos, democratización, epistemologías del Sur.

Abstract:

In this paper, we present two ways in which a decolonizing program can be enunciated from Subaltern Cosmopolitanism, the platform of Boaventura de Sousa Santos. Starting from the critique of a modernity in confluence with capitalism, we frame this program as a decolonizing practice against the fascist impulses of society. To achieve this purpose, we will explain the way in which modernity extended inequality and exclusion as a mechanism of integration, establishing a colonial rationality with radical borders. The decolonizing program of Subaltern Cosmopolitanism represents, facing this colonial thought, a field of democratic expansion and intensification based on an ethical, political and epistemological fundamental principle identified with the Ecology of Knowledge and the Epistemologies of the South.

Keywords:

Subaltern Cosmopolitanism, Decolonization, Boaventura de Sousa Santos,
Democratization, Epistemologies of the South.

Recibido: 29/11/2020

Aceptado: 24/12/2020

INTRODUCCIÓN

La salud de la democracia en la actualidad es indeterminada. Por un lado, la emergencia de las derechas más radicales, a instancias, en parte, de una suerte de «monarquía del miedo» (Nussbaum, 2019), ha contragolpeado la agitación política de los años posteriores al inicio de la crisis de 2008. Por otra parte, y a pesar de una desafección generalizada por las estructuras participativas, la última década ha sido testigo del surgimiento de nuevas y múltiples formas de expresión y participación; toda una nueva *galaxia mediática* como forma de acción política conformada por plataformas de escrutinio digital y vigilancia de la democracia así como formas de resistencia y mecanismos de justicia alternativa, indicadores unos y otros de una novel democracia monitorizada (Keane, 2018). No obstante, hemos asistido también durante el último decenio a la consolidación de una variante de la acumulación capitalista basada en la financiarización, la concentración de la riqueza, la explotación intensiva de los recursos naturales y la vulneración de derechos que hace «particularmente insidiosa» la articulación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado (Santos, 2016, p. 320), situación que en este texto tomamos como punto de partida. No es que las relaciones del capitalismo con el colonialismo y el patriarcalismo sean exclusivas de su estadio financiero, pues han estado presentes a lo largo de toda su historia bajo la forma de racismo, esclavitud, colonialismo político, paternalismo, machismo, sexismo, violencia sexual, etc., y aunque la confluencia con la democracia amenazó esta vinculación, las partes han respondido con «pulsiones fascistas» que les han permitido reinventarse y persistir. Por otro lado, aunque podríamos decir que estamos asistiendo también a la aparición de una especie de *neofascismo* (Guamán et al., 2019) o *postfascismo*—como prefiere llamarlo Enzo Traverso (2018)— que permite a las derechas reaccionarias legitimar el autoritarismo y minar los derechos sociales, con *pulsiones fascistas* nos referimos no a la ideología sino a un régimen de relaciones sociales de poder desiguales en el que la parte más fuerte tiene un poder tan superior sobre el débil que ejerce una suerte de *derecho de veto* y disposición «sobre sus deseos, necesidades o aspiraciones de vida digna» (Santos, 2016, p. 320).

Desde el *cosmopolitismo subalterno*, que es como denominamos a la plataforma crítica de Boaventura de Sousa Santos, presentaremos dos formas complementarias que bien pueden representar un *programa* o propósito programático para hacer frente a este fascismo social y, en general, a la etapa actual de la modernidad/capitalismo¹,

¹ En alusión al concepto modernidad/colonialidad (Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo y otros/as) que establece los orígenes de la modernidad en la dominación del continente americano y el control europeo del Atlántico y no en la Ilustración o en la Revolución Industrial.

expresión esta última con la que señalamos tanto la independencia como la estrecha relación entre ambos procesos históricos y cuyo encuentro inaugura para nuestro autor la crisis de la racionalidad moderna.

Para Santos pues, es la extensión del capitalismo como modo de producción dominante la peculiaridad histórica de la modernidad (1998, p. 90), una confluencia que rompe la dialéctica que mantenían hasta entonces los pilares de la regulación y la emancipación a favor del eje regulatorio, que pasó a regir los procesos de la desigualdad y la exclusión en perjuicio de la igualdad y la inclusión (2005a, p. 195). De esta tensión dialéctica surgen dos formas cognitivas. En primer lugar, el conocimiento-emancipación, entendido como la trayectoria que va desde un estado de ignorancia, llamado colonialismo, a un estado de saber, designado como solidaridad. En segundo lugar, el conocimiento-regulación o la trayectoria que va desde un estado de ignorancia, denominado como caos, a un estado de saber, llamado orden (2003, p. 87, 2014). En la época postcolonial, no obstante, la dialéctica regulación/emancipación toma la forma de dos movimientos diferenciados: el retorno de lo colonial y el colonizador, por un lado, y el cosmopolitismo subalterno por el otro.

Es decir, el cosmopolitismo subalterno no es solo la pertenencia común de una comunidad de, o la solidaridad entre, las personas oprimidas, sino que es también la forma que en la postcolonialidad toma el eje de la emancipación y su forma cognitiva. Por otro lado, se trata también de la manera en que nos referimos al aparato crítico en la obra de Santos. Este cuerpo está conformado por una epistemología crítica, de donde surge la noción de las *epistemologías del Sur* como exigencia de justicia epistémica (2014), y por la necesaria renovación del Estado (2005b). La preferencia por la fórmula *cosmopolitismo subalterno* busca subrayar la práctica sociopolítica, no sin reconocer el principio crítico de una ecología de saberes y las epistemologías del Sur.²

En lo siguiente, presentaremos algunas de las consecuencias del rompimiento entre regulación y emancipación que está en el origen de la crisis de la racionalidad moderna. Volveremos luego sobre la idea del fascismo social, poniéndola en relación con la necesidad de una intensificación de la democracia para destacar después el sentido de lo colonial y los términos de una práctica descolonizadora. Finalmente, enunciaremos las intenciones programáticas del cosmopolitismo subalterno que dan título a este ensayo.

LA GESTIÓN MODERNA DE LA DESIGUALDAD Y LA EXCLUSIÓN

El ejercicio del poder en las relaciones sociales evidencia que estas pueden estructurarse, jerarquizarse y transformarse. Para Santos (2003), estas relaciones sociales de poder funcionan en constelaciones estructurales, un complejo de relaciones

² En este sentido, el cosmopolitismo subalterno podría considerarse también una epistemología política, por referirnos al trabajo reciente de Fernando Broncano (2020), una contribución que sintetiza con madurez el trabajo de Miranda Fricker, José Medina, Lindsey McGoey, y otros/as en el ámbito de la justicia e injusticia epistémica. Sobre el trabajo más reciente de Santos en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra puede verse el volumen *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del Sur* (Santos y Meneses, 2020).

domésticas, laborales, económicas, comunitarias, sociales, internacionales, etc., siempre políticas. En este sentido, la transformación de las relaciones sociales de poder exige una refundación de la política y, al mismo tiempo, una transformación de la política comprende una refundación en las relaciones del ejercicio del poder.

Antes afirmamos que la crisis de la modernidad podía ser entendida como el rompimiento entre los pilares de la regulación y la emancipación. De ellos emergen principios fundamentales, como lo son la libertad y la ciudadanía en el caso del pilar emancipatorio y la desigualdad y la exclusión para su contraparte regulatoria. La modernidad, lejos de reconocer estos últimos intentó minimizarlos, estableciendo un proceso de gestión para mantenerlos en niveles *tolerables* y definir a través de ellos la forma de pertenencia social (Santos, 2006a, p. 259). Dos arquetipos de la modernidad ilustran adecuadamente la crítica a estos procesos: el reconocimiento de que el principio de la integración social en la sociedad capitalista –las relaciones entre capital y trabajo– se basa en la desigualdad entre el capital y la fuerza de trabajo (Marx) y el estudio de los mecanismos de exclusión con los que el poder se apropia de los sujetos (Foucault).

Para Santos (2006a), la desigualdad y la exclusión son *sistemas de pertenencia social jerarquizada* de los que se forma parte de manera diferenciada y/o opuesta. En el sistema de desigualdad la pertenencia se da por un mecanismo de integración subordinada mientras que en el sistema de exclusión, la pertenencia es determinada por la segregación, como ocurre, por ejemplo, en la clasificación social. Estos sistemas son tipos ideales, ya que en la práctica los grupos se insertan en combinaciones complejas de ambos procedimientos. En el extremo, un sistema de desigualdad puede estar articulado con un sistema de exclusión (el caso de los intocables en el sistema de castas indio es el ejemplo más recurrido). En otro sentido, tanto la desigualdad como la exclusión permiten diferentes grados. El grado extremo de la exclusión es el exterminio. El grado extremo de la desigualdad es la esclavitud (pp. 260-261).

La gestión moderno-capitalista de la desigualdad y la exclusión es un proceso político multidimensional cuya complejidad se agrava en la medida en que aumentan las desigualdades y las exclusiones. La ambivalencia de los sistemas de desigualdad y exclusión se forma a través de un enorme dispositivo de normalización calificador y descalificador que se extienden como principio de jerarquización social. Por ejemplo, la descalificación del sujeto (como inferior, loco, criminal, etc.) consolida una exclusión, pero al mismo tiempo, busca ser traducida a unas reglas jurídicas que puedan definirla y someterla por medio de un dispositivo de normalización. Así pues, en la base de la exclusión subsiste un tipo de pertenencia que se afirma por la no pertenencia, una pertenencia por la exclusión, como el loco definido en relación con la calificación de lo cuerdo y el pobre respecto a la posesión de patrimonio.

También el racismo y el sexismo son formas de jerarquización. Se trata, en este caso, de sistemas basados en dispositivos de verdad que realizan una especie de colaboración en rechazo o prohibición de todo lo que cae *del otro lado* de la línea en la separación radical que hace la racionalidad moderna entre lo integrado y lo excluido. En estas formas de jerarquización, afirma Santos (2006a), se pretende una integración subordinada por la nueva organización del trabajo. En el racismo, el principio de exclusión se basa en la jerarquía de las razas, de manera que la integración desigual

ocurre, primeramente, mediante la explotación colonial y después, a través de la inmigración. En el caso del sexismo, el principio de exclusión se basa en la distinción entre el espacio público, el espacio privado y el principio de la integración desigual. Ocurre así, por ejemplo, con el papel que la mujer desempeña en la reproducción de la fuerza de trabajo en la familia, y luego, a través de la integración en formas precarizadas del trabajo (p. 261).

Tanto la *racialización* como la *sexización* de la fuerza de trabajo son dispositivos de jerarquización que combinan la desigualdad y la exclusión y muestran la articulación entre capitalismo, colonialismo y patriarcalismo, con el agravante de que en las sociedades sujetas al colonialismo político los principios de la regulación no establecieron una relación dialéctica con la emancipación y quedaron sujetas a la violencia de la coerción o a la violencia de la asimilación (Santos, 2010).

Ahora bien, la regulación social en la modernidad capitalista está constituida por estos procesos que generan desigualdad y exclusión, pero al mismo tiempo, establece otros mecanismos que puedan controlar o mantener estos procesos dentro de ciertos límites. No hay duda de que el Estado capitalista acepta el desafío de mantener la cohesión social en una sociedad atravesada por los sistemas de desigualdad y exclusión. En el primer caso, a través de mecanismos como los derechos sociales y económicos universales, las rentas mínimas y de inserción y las políticas compensatorias. En cuanto a la exclusión, la función del Estado consiste en distinguir aquellas formas que deben ser objeto de asimilación o de segregación: la distinción entre el loco peligroso y el que no lo es, entre el buen y el mal inmigrante, entre el pueblo indígena bárbaro o el asimilable, entre el comportamiento sexual tolerable y el intolerable, etc. (Santos, 1995, 2006a, p. 264)

FASCISMO SOCIAL E INTENSIDAD DEMOCRÁTICA

La paradoja consiste en que la gestión moderna de la desigualdad y la exclusión supuso su control mediante estas tecnologías de integración jerarquizada que, en realidad, las extienden y alientan. Incluso el Estado social del bienestar ha terminado por sucumbir ante las reinvencciones capitalistas, en concreto, a la forma neoliberal del capitalismo financiero y a las pulsiones fascistas con la que sus actores reaccionan ante la transformación progresista. Como antes apuntamos, con *fascismo social* no nos referimos a una postura ideológico-política sino a un régimen social y civilizatorio que sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo y fomenta ese sacrificio bajo distintas formas de sociabilidad fascista. Santos enuncia estas formas de sociabilidad en «Reinventar la democracia» (2005b, 2005a), y aunque podríamos reunir las en la expresión «pulsiones fascistas» (2016, p. 320), las distinciones que hace nuestro autor en «Reinventar...» colocan la emergencia del fascismo social en el marco de un análisis epistémico-crítico (y epistémico-político) que da cuenta de la crisis del contrato social moderno y propone una renovación del Estado bajo la forma del Estado como movimiento social. En nuestro entender, ese análisis sigue siendo relevante como fundamento de la necesaria transformación de las relaciones sociales de poder y el programa del cosmopolitismo subalterno para conseguirlo, sobre todo, cuando el fascismo político parece estar reagrupándose en los embates de la derecha contemporánea.

Así pues, podemos reconocer un fascismo del *apartheid* social, «la segregación social de los excluidos dentro de una cartografía urbana dividida en zonas salvajes y zonas civilizadas» del que la gentrificación es un ejemplo elocuente (Santos, 2005b, p. 30). Un fascismo del Estado paralelo que utiliza formas de acción estatal distintas a las del derecho positivo y que, además, designa formas protectoras para las zonas civilizadas y formas predatoras para las salvajes. Un fascismo paraestatal que resulta de la usurpación de las prerrogativas estatales de la coerción y la regulación social. Dentro de este último, podemos distinguir un fascismo contractual que se da, por ejemplo, ante la privatización o sustitución de un contrato de servicios públicos por un contrato de consumo o la de un contrato de trabajo por un contrato civil, y el fascismo territorial, una especie de colonización del territorio privado que se da cuando los actores con patrimonio controlan y ejercen su propia regulación en el territorio que ocupan. Podemos referirnos también a un fascismo populista que democratiza «aquello que en la sociedad capitalista no puede ser democratizado» (Santos, 2005b, p. 32), como la transparencia política de la relación entre representantes y representados, un fascismo de la inseguridad, por ejemplo en el lugar de trabajo, y un fascismo financiero.

Este fascismo social ilustra la crisis del contrato social moderno y se agudiza con la consolidación de la variante democrática minimalista en la segunda parte del siglo XX. Esta privilegia el procedimiento de toma de decisiones (Kelsen, Schumpeter) sobre otras dimensiones de la democracia, el tratamiento del pluralismo como forma de incorporación partidaria y formación de las mayorías (Schumpeter, Bobbio), el establecimiento de la burocracia (Weber) y resuelve el problema de la participación a través de la discusión de las escalas y la complejidad (Dahl) (Santos y Avritzer, 2004). No obstante, la representación, aun si se admite que puede facilitar la autorización, no responde a otras dimensiones del problema, como son la dificultad para representar agendas e identidades específicas y la rendición de cuentas.

En el fondo, se trata de un problema de empuje democrático, por eso serán las concepciones no hegemónicas que vinculan la democracia con una forma de vida (formas de democracia directa, comunitaria, de democracia asamblearia, etc.) las que propondrán en el mismo periodo criterios distintos para el reconocimiento de la pluralidad, la participación, la autorización, etc.: una nueva gramática sociocultural y una innovación social institucional de alta intensidad democrática.

UNA PRÁCTICA DESCOLONIZADORA

La tensión entre la regulación y la emancipación social cuyo rompimiento encontramos en la base de la crisis del paradigma de la modernidad, funciona de manera diferente para las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales. En estos últimos, la dialéctica regulación-emancipación no se aplica por igual a colonos y colonizados. En primer lugar, la racionalidad moderna establece «un sistema de divisiones visibles e invisibles [...] a través de líneas radicales» epistemológicas, políticas y socio-culturales (Santos, 2010, pp. 11-12). En segundo sitio, el establecimiento de estas *líneas abisales* o *abismales* impide la relación regulación-emancipación y la sustituye por la forma apropiación/violencia, condenando a los sujetos coloniales a un sitio indeterminado entre la violencia de la coerción y la violencia de la asimilación, como afirmamos más arriba. La universalidad de la tensión regulación-emancipación no compromete su universalidad al ser aplicada del otro lado de la línea a través de la incorporación, la cooptación y la asimilación.

Lo mismo puede decirse de otras constelaciones de relaciones sociales de poder, como la del conocimiento, en la que la ciencia y el derecho detentan el monopolio de la distinción de lo universal, lo verdadero o lo legal, en detrimento de otros cuerpos de conocimiento condenados al epistemicidio (Santos, 2010, 2014). La identificación de esta ciencia con la modernidad, por otra parte, es representativa del dominio del conocimiento-regulación en el que el sujeto es una categoría referida únicamente a él –la parte portadora de la razón– y el objeto es una entidad externa, lo totalmente diferente –la naturaleza–, de manera que la unión entre uno y otro se torna una relación imposible. Además, como afirmara Aníbal Quijano (1992), el carácter de la individualidad moderna radicaliza este contraste, provocando la ausencia del otro y anulando la intersubjetividad (pp. 441-442). Pensemos tan solo en los colonizadores del Nuevo Mundo, que negando la palabra y el estatus de humanidad al indígena configuraron una no-Europa primitiva, objeto de conocimiento de una Europa racional, civilizada y de pleno derecho cognoscitivo (Quijano, 2000). De la misma manera, el conocimiento hegemónico estableció la jerarquización y los procesos que condenan al silencio a los saberes no-hegemónicos como una prolongación cultural y epistémica del genocidio y el colonialismo político.

Volviendo a las formas cognitivas surgidas de la ruptura de la tensión dialéctica entre regulación y emancipación, podemos afirmar que la regulación del recorrido que va de la ignorancia al saber en las relaciones entre sujetos como un camino del caos al orden, dio paso al establecimiento de un mono-criterio de jerarquización epistémica. La identificación del conocimiento-regulación con la ciencia moderna desencadenó, igualmente, otras fracturas (entre el sujeto y el objeto, entre la expectativa y la experiencia, etc.), y solo una segunda ruptura podrá conducirnos a un paradigma prudente en lo epistémico y decente en lo social, bajo la forma de un conocimiento-emancipación que conduzca del colonialismo a la solidaridad (Santos, 2003, pp. 82-87).

Lo colonial representa, en su constitución moderna, no solo lo no legal o lo ilegal, sino lo sin ley (Santos, 2010, p. 16, 2019a); una suerte de estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad no tienen lugar y se originan las líneas abisales en la imposición de un canon que persigue, en términos generales, los fines e invenciones

del colonialismo imperial. En este, el descubridor se legitima como una especie de creador que establece diferencias entre él mismo y lo descubierto, creando una brecha entre su propia experiencia y la ajena. El descubrimiento es recíproco, es verdad, pero siendo el descubrimiento una relación de poder y saber en sí misma, coloca en una posición de privilegio a quien ostenta más poder. Estas líneas son persistentes y solo el cumplimiento de algunas condiciones podrá dar lugar a un pensamiento post-abisal: la copresencia, el reconocimiento de la diversidad del mundo y la relación entre saberes e ignorancias.

Ahora bien, la ecología de los saberes no concibe los conocimientos en abstracto sino como prácticas sociopolíticas que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real, por ello es necesario revalorizar las operaciones concretas en la sociedad de acuerdo con la naturaleza de los diferentes conocimientos. Se erige así un principio jerárquico de precaución en el que la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice mayor participación a los grupos sociales involucrados a través de la traducción intercultural, de manera que se pueda evitar que sea más importante vigilar las fronteras de los saberes relevantes que argumentar sobre sus diferencias internas, en otras palabras, para identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y/o contradicciones intratables (Santos, 2010, p. 39).

EL PROGRAMA DEL COSMOPOLITISMO SUBALTERNO Y LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Hay dos formas en las que podemos enunciar las intenciones programáticas del cosmopolitismo subalterno en la obra de Santos. La primera proviene de un periodo que en español compendian los ensayos de *El milenio huérfano* (2005a) en los que nuestro autor propone un triple camino: del monoculturalismo a la ecología de saberes, del conocimiento especializado a un conocimiento edificante y de la acción conformista a la acción rebelde. La segunda está sintetizada en *La difícil democracia* (2016) donde se marca también un triple objetivo: desmercantilizar, democratizar, descolonizar.

El primero de los trayectos remite al dominio de la ciencia moderna y la destrucción de las formas de conocimiento de los pueblos sometidos bajo el colonialismo. En este marco, Santos formula la expansión del presente negado como la clave para evitar el desperdicio de la experiencia (2005a). En otras palabras, reducir la unidad totalizante de la razón moderna y hacerla coexistir con otras racionalidades, asumiendo que cualquier totalidad está siempre compuesta de cierta heterogeneidad a la que sus partes le pertenecen de manera precaria. El instrumento propuesto es una ecología de saberes, capaz de otorgar reconocimiento a las prácticas cognitivas de las clases, pueblos y grupos sociales oprimidos, contrarrestar el arquetipo moderno de conocimiento y establecer las condiciones de posibilidad del diálogo entre conocimientos diversos (pp. 162-167). En el mismo orden de ideas, una ecología de saberes podrá romper también con el *escalamiento*, esto es, la clasificación que determina qué es lo universal y que instituye, en consecuencia, la irrelevancia de cualquier otra escala posible. Finalmente, el cosmopolitismo subalterno se propone una pluralidad de proyectos colectivos que no se centren en el debate sobre el orden de la forma cognitiva conocimiento-regulación y no sean articulados jerárquicamente.

La segunda enunciación, utilizando la fórmula «desmercantilizar, democratizar, descolonizar», supone el desafío de reconsiderar profundamente los ejes de la relación

entre capitalismo, colonialismo y patriarcado (Santos, 2016). Des-pensar «la naturalización del capitalismo» mediante la acción de una economía en otros términos, des-pensar la naturalización de una democracia de baja intensidad, reconociendo la diversidad democrática del mundo, des-pensar el racismo y el sexismo y señalarlo donde se encuentre.

Desmercantilizar «significa, sobre todo, impedir que la economía de mercado amplíe su radio de alcance hasta transformar la sociedad en una sociedad de mercado» (p. 242). «*Democratizar* significa des-pensar la naturalización de la democracia liberal representativa y legitimar otras formas de deliberación democrática» (p. 242). Descolonizar significa des-pensar «el racismo justificado como resultado de la inferioridad de ciertas razas o grupos étnicos y no como su causa» (p. 243). Se trata de un proyecto que otorga credibilidad a las nuevas formas de relación entre la tierra y la producción, que reconoce la demodiversidad o diversidad democrática y la búsqueda de nuevas conexiones entre distintos modelos democráticos, que denuncia los principios y estructuras que reproducen el sexismo y el racismo.

Desmercantilizar, democratizar, descolonizar es, asimismo, des-pensar las naturalizaciones en todos los ámbitos de las constelaciones sociales del poder: la familia, el lugar de trabajo, la economía, la escuela, la comunidad..., ampliar la disposición político-epistémica y transformarlas. «Desmercantilizar, democratizar y descolonizar significan, en última instancia, refundar el concepto de justicia social incluyendo en la igualdad y en la libertad el reconocimiento de las diferencias [...], la justicia cognitiva [...] y la justicia histórica» (p. 243).

Finalmente, ambos *proyectos* hacen necesaria una traducción intercultural e interpolítica mediante la que las aspiraciones y las prácticas de los grupos sociales se hagan mutuamente inteligibles (Santos, 2003). Su complejidad radica en la convivencia entre el reconocimiento de la diversidad y las premisas abisales que insisten (y persisten) en la monoculturalización de los principios. Por otro lado, la traducción intercultural es una teoría-crítica, y por lo tanto, una reflexión hermenéutica que debe partir de la valoración de sí mismo. Frente a un interculturalismo liberal –el interculturalismo de un diálogo sin incidencia para la asimetría cultural– una traducción intercultural crítica debe comenzar por la supresión de las estructuras asimétricas, preguntándose en primer lugar por las condiciones mismas del diálogo (Tubino, 2004, p. 6) y la propia posición como participante en la conversación. Puede parecer de Perogrullo pero el diálogo intercultural, en este sentido, implica no solo un talante epistemológico sino una disposición moral fundamental y un compromiso con la realidad que vincule la práctica con la solidaridad.

Un ejemplo de traducción intercultural, en el sentido anterior, es el de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS), un diálogo no relativista entre conocimientos que funciona como plataforma de estrategias concretas para construir una sociedad más justa y democrática a través del conocimiento recíproco entre movimientos y organizaciones sociales (Santos, 2006b, 2007, 2019a).

Dos características de la UPMS llaman nuestra atención de manera particular. En primer lugar, que su naturaleza ecológica le exige un ambiente de proximidad y protagonismo en la creación de conocimiento, más *conversacional* que *dialógico*, si se

nos permite, por evitar las premisas racionalistas del *día-logos*. En segundo lugar, la *polifonía* necesaria en una contrauniversidad pluriversal y subversiva (Santos, 2019b) de conocimiento recíproco y compartido. Resulta paradójico que el ejemplo de la UPMS lleve el nombre de *universidad*, una institución que no es, precisamente, un dechado de diálogo o diversidad, casi lo contrario, dominada por un sentido unívoco de conocimiento y al servicio de un modo bastante unitario de vida. De aquí la importancia de interpretar *universidad* como *pluriversidad* y *subversidad*, a ejemplo no solo de la UPMS sino de otras experiencias virtuosas, como la de las universidades indígenas (Huanca, 2017).

CONCLUSIONES

La transformación de las relaciones sociales de poder pasa menos por las posiciones sobre su existencia que por la amplitud de su ejercicio compartido. Es por ello que democratizar la democracia es fundamentalmente un asunto de intensificación y las democracias de alta intensidad son aquellas en las que el ámbito de poder compartido es amplio, imaginativo y abierto. Asimismo, un ámbito de esta naturaleza es mucho más propicio a desnaturalizar la mercantilización del capitalismo financiero y las relaciones coloniales racistas y/o sexistas. Por otro lado, la ampliación e intensificación democráticas se sustentan en una disposición ético-epistemológica que reconoce los conocimientos y saberes de las personas oprimidas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, una ecología de saberes pluriversal y subversiva que es la premisa de una justicia cognitiva y, por extensión, de una justicia social.

La revitalización del fascismo ideológico, en un contexto fundamentalmente democrático, nos sorprende; por ello, la ampliación de los derechos económicos y sociales debe ser una de las tareas que el conocimiento jurídico, social y humanístico establezca como prioritaria, con una postura ecológica, transgresiva incluso, abierta a la imaginación y creatividad democráticas, atenta a las pulsiones fascistas y a las brechas abisales de la racionalidad colonial y a través de un diálogo hermenéutico crítico interpluricultural.

REFERENCIAS

- Broncano, F. (2020). *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*. Ediciones Akal.
- Guamán, A., Aragonese, A., y Martín, S. (Eds.). (2019). *Neofascismo. La bestia neoliberal*. Siglo XXI de España Editores.
- Huanca Soto, R. (2017). Conocimiento y pluriversidad de mundos en universidades indígenas: Amawtay Wasi (Ecuador) y UAIIN-CRIC (Colombia). *Estudios Artísticos: Revista de Investigación Creadora*, 3(3). <https://doi.org/10.14483/25009311.12533>
- Keane, J. (2018). *Vida y muerte de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Ediciones Paidós.

- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla (Ed.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de América* (pp. 437-447). Tercer Mundo-FLACSO.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.
- Santos, B. (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Routledge.
- Santos, B. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Uniandes-Siglo del Hombre Editores.
- Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer.
- Santos, B. (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta.
- Santos, B. (2005b). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. CLACSO.
- Santos, B. (2006a). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Cortez.
- Santos, B. (2006b). *La universidad popular del siglo XXI*. Programa de estudios sobre Democracia y Transformación Global-UNMSN.
- Santos, B. (2007). El Foro Social Mundial y el autoaprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales. *Theomai. Estudios Sobre Sociedad y Desarrollo*, 15, 101-106.
- Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. CLACSO-Prometeo Libros.
- Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Paradigm Publishers.
- Santos, B. (2016). *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Akal.
- Santos, B. (2019a). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Editorial Trotta.
- Santos, B. (2019b). Hacia una universidad polifónica y comprometida: pluriversidad y subdiversidad. En *Educación para otro mundo posible*. CLACSO.
- Santos, B. , y Avritzer, L. (2004). Para ampliar el canon democrático. En *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa* (pp. 35-74). FCE.
- Santos, B. , y Meneses, M. P. (Eds.). (2020). *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del Sur*. Ediciones Akal.
- Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha. Conversaciones con Régis Meyran*. Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En M. Samaniego y C. G. Garbarini (Eds.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp. 151-164). UCT.



JOHN RAWLS: A RAZOABILIDADE COMO DEMARCAÇÃO DE OBJETIVIDADE

John Rawls: Reasonability as a Demarcation of Objectivity

Elnora Gondim
Tiago Tendai Chingore

Universidade Federal do Piauí
Universidade Licungo
elnoragondim@yahoo.com.br
ttendaigamachingore@gmail.com

Resumo:

na teoria tardia rawlsiana a objetividade é avaliada pelo parâmetro da razoabilidade. No entanto, para chegar a tal constatação, Rawls percorreu um longo caminho. De *Uma Teoria da Justiça* até *O Liberalismo Político* muitos escritos favoreceram para o seu desenvolvimento teórico, onde o razoável tende a ter prioridade em relação ao racional, embora ambos sejam complementares. Tal aspecto é visto, primordialmente, em Posição Original garantindo a autonomia das partes em um sentido político. Aqui convém ressaltar que a razoabilidade não se relaciona à uma teoria da verdade, mas, somente, ao senso de justiça, em uma situação concreta, na qual as noções de pessoa e sociedade são compartilhadas e presentes em uma cultura pública.

Palavras-chave:

objetividade, Rawls, razoabilidade, posição original, liberalismo político

Abstract:

In the late Rawlsian theory objectivity is evaluated by the reasonability parameter. However, to arrive at such a finding, Rawls has come a long way. From *A Theory of Justice* to *Political Liberalism* many writings favored their theoretical development, where the reasonable tends to take priority over the rational, although both are complementary. This aspect is seen primarily in the Original Position, guaranteeing the autonomy of the parties in a political sense. It should be noted here that reasonableness is not related to a theory of truth, but only to a sense of justice, in a concrete situation, in which the notions of person and society are shared and present in a public culture.

Keywords:

objectivity, Rawls, reasonableness, original position, political liberalism

Recibido: 07/10/2020

Aceptado: 26/11/2020

INTRODUÇÃO

No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls enfatiza o procedimento da posição original como um mecanismo de representação para alcançar objetividade. Após críticas, como por exemplo, o texto *Rawls on Justice* (1989), de Thomas Nagel, que mostra a dificuldade da posição original em se tratando da relação entre às concepções de bem e a questão da objetividade, argumentando que o véu de ignorância não é o bastante para garantir a imparcialidade das partes no momento da escolha dos princípios, é de se pressupor que Rawls escreve *O Liberalismo Político* como uma forma de corrigir inconsistência vista em *Uma Teoria da Justiça*. Nele a concepção de justiça é política e a questão da objetividade, a qual será tratada aqui, muda a sua ênfase. Aqui é conveniente ressaltar que entre TJ e LP há uma *démarche*. Isso significando que as mudanças de uma obra para a outra não aconteceram abruptamente, mas por meio de rupturas e continuidades. Para tanto, Rawls publica os textos *The Independence of Moral Theory* (1975) e *O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral* (1980).

I. OBJETIVIDADE E *UMA TEORIA DA JUSTIÇA*

Sobre a questão da objetividade, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls afirma que, em inúmeras vezes, a solidez das atitudes morais é questionada em virtude de suas origens psicológicas, tal fato ocorre quando se pensa que elas nasceram em situações que podem ser influenciadas pela submissão à autoridade. Isso leva à reflexão sobre a possibilidade de sua rejeição. E Rawls pergunta: “Por que não deveríamos julgá-las simplesmente como convulsões neuróticas?” (Rawls, 2002: p. 572). A resposta de Rawls é relacionada ao fato de que os membros, na sociedade bem-ordenada, têm características desenvolvidas tais como: o sentimento de justiça, o entendimento da moralidade dos princípios e a pressuposição de que a própria educação moral foi regulada pelos princípios do justo e da justiça. (Rawls, 2002: p. 573). Assim sendo, os processos psicológicos, que originam o senso moral, estão conforme princípios escolhidos em condições equitativas, pois os membros de uma sociedade-bem-organizada, ao concordarem com os princípios, concomitantemente, relaciona-os às suas condutas.

Nessa perspectiva, “O senso de justiça de uma pessoa não é um mecanismo psicológico compulsivo, instalado astutamente por aqueles que detém a autoridade.” (Rawls, 2002: p. 573). Como, também, o processo educativo “não é uma criação dos sentimentos morais adequados” (Rawls, 2002: p. 574). Muito pelo contrário, os membros de uma sociedade bem-organizada agem de forma autônoma segundo às suas características de seres racionais livres e iguais com uma educação para a autonomia. Isso significa dizer que “ todos saberão por que adotariam princípios de justiça”. (Rawls, 2002: p. 574).

Nesse sentido, segundo a justiça como equidade como uma interpretação kantiana, Rawls afirma que, em sociedade bem ordenada, se alguém seguir os princípios de justiça isso significa que a pessoa age de forma autônoma, porquanto expressa a natureza de seres racionais, livres e iguais.

Com base no acima exposto, é conveniente ressaltar que há uma relação intrínseca entre objetividade, autonomia, liberdade e razão, onde isso é expresso no mecanismo de representação chamado de posição original. Em última análise, a posição original é responsável pela objetividade dos princípios de justiça tendo, como consequência, a possibilidade de um acordo.

No entanto, em Uma Teoria da Justiça é acentuado o caráter racional para que os cidadãos tenham autonomia e, para não se ter uma concepção heterônoma, há uma preocupação em não se imiscuir a escolha dos princípios com circunstâncias concretas, pois os juízos particulares não devem ser levados em consideração e, sendo assim, a autonomia dos cidadãos não é violada como, também, nela não pode ser considerado algo como uma "[...] mera colisão de vontades que se autojustificam" (Rawls, 1997: p 579). Desse modo, Rawls afirma que da interpretação que ele faz da concepção de justiça kantiana deriva o princípio de liberdade e a sua prioridade. Nesse sentido, ele diz que a força da doutrina kantiana deve-se aos seguintes aspectos:

1. na ideia de que os princípios morais são objetos de uma escolha racional, onde eles definem a lei moral que os homens objetivam para reger sua conduta em uma comunidade ética;
 2. a legislação moral deve ser acatada caracterizando os homens como seres racionais, livres e iguais, isto é, uma pessoa age de modo autônomo quando escolhe princípios que denotem a sua natureza de livre, racional e igual.
- Assim, Rawls afirma que a justiça como equidade é uma teoria de interpretação da doutrina kantiana nos seguintes aspectos:

1. o véu de ignorância priva as pessoas de obterem uma escolha dos princípios de forma heterônoma;
2. as pessoas escolhendo e agindo conforme os princípios de justiça de forma autônoma, elas expressam a sua própria natureza;
3. os princípios de justiça apresentam-se como imperativos categóricos, onde as partes não agem de forma heterônoma, isto é, não se deixando levar por desejos particulares, mas, pelo contrário, aspiram, apenas, aquilo que é racional, geral, independente dos outros desejos e aplicado a qualquer um, isto é, desejam os bens primários;
4. o desinteresse mútuo, pois permite que a escolha dos princípios seja livre.

Nessa perspectiva, segundo Rawls, ele ampliou a noção kantiana de autonomia, porquanto a parte que falta no argumento de Kant é aquela que diz respeito ao conceito de *expressão*. Em contrapartida, a posição original aponta argumentos que dizem quais princípios seriam escolhidos por pessoas racionais, livres e iguais. Assim

sendo, a posição original é um nômemo perante o mundo, onde as partes expressariam sua liberdade de escolha como membros de uma sociedade e ela não seriam um artifício nem transcendente nem transcendental.

Em outras palavras, na posição original, os membros entram em um acordo sobre uma determinada concepção de justiça e, para tanto, assumem a responsabilidade pela mesma. “Caso contrário, a autonomia provavelmente levará a uma mera colisão de vontades que se autojustificam e a objetividade conduzirá à uma adesão a um sistema consistente, mas idiossincrático.” (Rawls, 2002: p. 578). E Rawls exemplifica:

Um tirano pode manifestar em alto grau esses atributos, e fazer exercer um certo encanto, sem se deixar iludir com pretextos políticos e desculpas de ocasião. É impossível construir uma visão moral apenas a partir dessas virtudes; sendo virtudes formais, elas são, em certo sentido, secundárias. (Rawls, 2002: p. 579).

O autor de *Uma Teoria da Justiça* conclui afirmando que em uma sociedade bem-organizada os indivíduos, em posição original, têm uma referência direta com a questão da objetividade e da autonomia, ou seja:

Os indivíduos que, ao refletirem sobre como essas disposições foram adquiridas, tenham quaisquer dúvidas a respeito da solidez de seus sentimentos morais, podem eliminá-las observando que as suas convicções correspondem aos princípios que seriam escolhidos na posição original ou, se não for esse caso, revisando seus julgamentos para que elas possam manter essa correspondência. (Rawls, 2000: p. 579)

Portanto, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls considera a objetividade como algo relacionado à racionalidade, à interpretação kantiana de autonomia e à posição original.

II. A QUESTÃO DA OBJETIVIDADE NO ARTIGO *THE INDEPENDENCE OF MORAL THEORY* (1975)

No artigo de 1975, Rawls verificou que a teoria moral é independente da epistemologia, da filosofia da linguagem e da filosofia da mente, afirmando:

A independência da teoria moral da epistemologia surge do fato de que o procedimento do equilíbrio reflexivo não pressupõe que haja uma concepção moral correta. (..) e não pressupõe a existência de verdades morais objetivas. Mesmo que todos alcancem um amplo equilíbrio reflexivo, muitas concepções morais contrárias ainda podem ser defendidas. Na verdade, existem muitas possibilidades. (Rawls, 1999: p.290)¹

¹ “The independence of moral theory from epistemology arises from the fact that the procedure of reflective equilibrium does not assume that there is one correct moral conception. (...) and does not presuppose the existence of objective moral truths. Even

Conforme a citação acima, Rawls diz que a independência da teoria moral da epistemologia decorre do fato de que o procedimento de equilíbrio reflexivo considera várias concepções diferentes e não pressupõe uma concepção moral correta nem verdades morais objetivas.

Nessa perspectiva, no texto de 1975, Rawls afirma que as verdades objetivas não são levadas em consideração, porque o equilíbrio reflexivo requer que o agente faça revisões contínuas, também, nem a epistemologia e nem a metafísica foram capazes de fundamentar morais objetivas. Por esse motivo, a teoria moral não pondera questões referentes às verdades objetivas nas concepções morais, pois as pessoas, em suas vidas diárias, têm valores morais e são influenciadas por eles. Por causa disso, a teoria moral não deve ser relacionada com as verdades morais. Ela relaciona-se com o bem e com a dignidade moral.

No artigo *The Independence of Moral Theory* (1975), Rawls explicita a ideia de equilíbrio reflexivo. Ele pode ser visto como (amplo) *wide* ou (restrito) *narrow*. Nesses termos, a ênfase dada por Rawls ao equilíbrio reflexivo amplo em *The Independence of Moral Theory* está relacionada à explicação da independência da teoria moral frente à epistemologia, a filosofia da linguagem e a filosofia da mente e, para tanto, Rawls afirma:

Agora meu pensamento é este: muita da teoria moral é independente das outras partes da filosofia. A teoria da linguagem e da epistemologia e a filosofia da mente, podem frequentemente contribuir muito pouco.²

Assim, no artigo supradito, a teoria moral é parte da filosofia moral e tem o significado de ser o estudo das concepções substantivas morais, ou seja, é o modo segundo o qual as noções básicas (do direito, do bem e dos valores morais) podem ser harmonizadas para formarem diferentes estruturas morais. Ela é independente da epistemologia, pois, como mostra a história da filosofia moral, a noção de verdade objetiva moral é problemática.

No entanto, Rawls argumenta que as pessoas são influenciadas por convicções morais. Essas podem, então, ser um foco de estudos. Partindo desse pressuposto, Rawls investiga a teoria moral no sentido de levar em conta as concepções morais substantivas que as pessoas consideram, colocando entre parêntesis a questão sobre a verdade objetiva moral. Assim, tentará descobrir princípios combinando os julgamentos considerados e as convicções das pessoas em equilíbrio reflexivo. Nesse caso, os julgamentos particulares sobre ações particulares não têm informação relevante sobre concepções morais. No entanto, as pessoas têm julgamentos considerados em todos os níveis de generalidade que estão acima das situações particulares. Assim, os julgamentos particulares não têm o mesmo status atribuído aos julgamentos da percepção em teorias do conhecimento.

should everyone attain wide reflective equilibrium, many contrary moral conceptions may still be held. In fact, there are many possibilities.” (Rawls, 1999: p.290)

² “Now my thought is this: much of moral theory is independent from the other parts of philosophy. The theory of meaning and epistemology, metaphysics and the philosophy of mind, can often contribute very little...” (Rawls, 1999: p. 225).

Portanto, a independência da teoria moral da epistemologia provém do fato de que o procedimento do equilíbrio reflexivo não assume que existe uma necessidade para se descobrir o método verdadeiro, e Rawls afirma:

A independência da teoria moral da epistemologia surge do fato de que o procedimento do equilíbrio reflexivo não pressupõe algo para descobrir o método verdadeiro de determinar o que devemos fazer; em vez disso, ele deseja expor, de uma posição neutra e tão imparcialmente quanto possível, os diferentes métodos encontrados na consciência moral da humanidade em geral e nos sistemas históricos familiares.³

Nessa perspectiva, a independência da teoria moral frente à epistemologia é em face da utilização do procedimento do equilíbrio reflexivo amplo (*wide*). Como dito anteriormente, nele não é pressuposta a existência de verdades morais objetivas. Em outras palavras, o interesse de Rawls reside no fato de saber quais concepções as pessoas afirmam quando elas alcançam o equilíbrio reflexivo amplo (*wide*). Por conseguinte, ele investiga quais princípios as pessoas conhecem e aceitam as consequências quando elas têm uma oportunidade para considerarem outras concepções plausíveis e para estabelecerem seus fundamentos.

Assim sendo, para o equilíbrio reflexivo amplo (*wide*) determinar um princípio é julgar se ele é conforme com as convicções consideradas. No entanto, no equilíbrio reflexivo amplo (*wide*) não se tem somente que ponderar sobre o ajustamento entre as convicções morais, mas também considerar este ajustamento garantido quando testadas por considerações racionais, ou seja, as pessoas têm que considerar os julgamentos em todos os níveis de generalidade, por meio de princípios para formar e abstrair condições sobre concepções morais. Então, o objetivo disso é saber como as pessoas ajustam suas várias convicções em um esquema coerente, revisando convicções, reforçando e expandindo outras, supondo que uma sistemática organização pode ser fundada. Portanto, no procedimento do equilíbrio reflexivo não existe julgamento que seja imune à revisão.

Assim sendo, o equilíbrio reflexivo *wide* é aquele em que as pessoas têm que considerar os julgamentos em todos os níveis de generalidade, por meio de princípios para formar e abstrair condições sobre concepções morais. Isso objetiva saber como as pessoas ajustam suas várias convicções em um esquema coerente, revisando algumas crenças, reforçando e expandindo outras, supondo que uma sistemática organização pode ser fundada, onde os julgamentos não são imunes à revisão. No texto de 1975, o equilíbrio reflexivo *wide* é visto de forma mais explícita e, por meio dele, é afirmada a questão da objetividade no momento da eleição dos princípios de justiça.

³ "...The independence of moral theory from epistemology arises from the fact that the procedure of reflective equilibrium does not assume that there is one that he wants to put aside the urgency we feel to discover the true method of determining what we ought to do; instead he wishes to expound, from a neutral position and as impartially as possible, the different methods found in the moral consciousness of humankind generally, and worked up into the familiar historical systems..." (Rawls, 1999: pp. 225- 226).

III. A QUESTÃO DA OBJETIVIDADE E *O CONSTRUTIVISMO KANTIANO NA TEORIA MORAL* (1980)

Continuando o estudo sobre a questão da objetividade, é bom ressaltar que Rawls escreve um artigo intitulado *O Construtivismo Kantiano em Teoria Moral* (1980), nele ele afirma que “gostaria de examinar a maneira pela qual uma doutrina kantiana interpreta a noção de objetividade no sentido de um ponto de vista social” (Rawls, 2000^a: p. 111). E complementa afirmando que a objetividade significa que os princípios de justiça não são considerados verdadeiros, mas razoáveis e que, são dessa forma, por causa da concepção de pessoa, livre, igual e autônoma. Nessa perspectiva, Rawls afirma: “a ideia kantiana de autonomia exige que não possa existir uma ordem de objetos tal que determinasse os princípios primeiros do justo e da justiça para pessoas morais, livres e iguais.” (Rawls, 2000^a: p. 119).

Assim, em tal doutrina, a seleção dos princípios ocorre por meio dos procedimentos sintéticos a priori relacionados à razão prática. Em outras palavras, na teoria rawlsiana a concepção de pessoa é central. Ela é capaz de determinar o conteúdo dos princípios, onde a deliberação desses ocorre por meio das faculdades de reflexão e julgamento através de um acordo público. “Assim uma concepção de justiça é feita para satisfazer às exigências práticas da vida social e para fornecer uma base pública que permita aos cidadãos justificarem as suas instituições comuns uns aos outros” (Rawls, 2000^a: p. 122).

Nesse sentido, ele adiciona algumas ideias àquelas de *Uma Teoria da Justiça*, concebendo os agentes como seres que fazem parte de um processo de construção, onde esses são movidos, apenas, por seus interesses superiores, isto é, aqueles interesses de primeira ordem que impelem os agentes a efetivarem a sua personalidade moral, desenvolvendo e exercendo as suas faculdades morais, onde a sociedade é considerada um bem que permite a concretização desses interesses superiores.

Assim, Rawls amplia a sua ideia de autonomia e afirma que os parceiros em posição original são considerados como pessoas morais, livres e iguais, onde isso significa dizer que eles têm uma concepção do bem e um senso de justiça. A liberdade, entendida dessa forma, expressa que as pessoas, enquanto representantes em posição original, consideram aquilo que é de interesse superior submetido à regra da razão, exprimindo, assim, sua autonomia pelo fato delas seguirem princípios razoáveis e racionais. No entanto, isso significa objetividade, porquanto essas pessoas não têm uma intenção última particular, ao contrário, dispõem como conduta apreciar e revisar seus fins tendo como parâmetro considerações razoáveis.

IV. RAWLS: AUTONOMIA E RAZOABILIDADE

Nem sempre a concepção do razoável se fez presente nas obras de Rawls. Como exemplo, o filósofo de Harvard corrige um comentário feito por ele nos parágrafos três e nove da *Teoria da Justiça*, TJ, nos quais asseverava que a teoria da justiça é parte da teoria da escolha racional (Rawls, 2002: p. 115). Em *O Liberalismo Político*, Rawls ampliou a noção de autonomia.

Nessa perspectiva, ele consegue enfatizar o aspecto construtivista da sua teoria, fornecendo uma interpretação de seu pensamento a partir da explicação da característica do político para as suas principais ideias, adotando elementos que no processo de construção dos princípios de justiça são justificados como algo que está implícito na cultura das sociedades democráticas.

Dessa maneira, ele estende o princípio da autonomia moral, visto em *Uma Teoria da Justiça*, ao campo do político. Assim, ele diferencia a autonomia racional da autonomia plena e afirma ser esta última um ideal político, uma parcela constituidora das sociedades bem-ordenadas. Nesse sentido, Rawls reconhece que, contrariamente a *Uma Teoria da Justiça*, não se deve considerar a teoria da justiça como equidade como uma teoria da decisão racional, porquanto, somente, isso não basta e não é o essencial. O que é importante é modelar as convicções bem ponderadas, fazendo com que os cidadãos compatibilizem sua liberdade e igualdade de uma forma justa em uma sociedade democrática constitucional.

Dessa forma, Rawls estende o princípio da autonomia moral ao campo do político e, assim, expressa algo decisivo para o seu problema fundamental que é aquele de decidir sobre o tipo de sociedade em que as concepções do bem e do senso de justiça podem ser desenvolvidas e aplicadas. Porquanto, o construtivismo de Rawls, através do seu ideal de autonomia política, modela as concepções de pessoa e sociedade, onde os agentes racionais e razoáveis são sujeitos a restrições relativas à razoabilidade. Em LP, Rawls faz a pergunta sobre o que distingue o razoável do racional; começa a explicação mostrando como no dia-a-dia isto é visto imediatamente e exemplifica: "... Dizemos: sua proposta era perfeitamente racional, dadas suas condições privilegiadas de barganha, mas, apesar disso, não tinha nada de razoável, chegava a ser ultrajante..." (Rawls, 2000: p. 92).

Mediante o exemplo acima referido, Rawls expõe que a distinção entre o racional e o razoável remonta a Kant e compara o primeiro termo ao imperativo categórico e o segundo ao hipotético, porquanto um ocupa-se com a razão prática pura e o outro representa a razão prática empírica. No entanto, Rawls afirma que, embora mantenha a diferença, ele próprio atribui ao razoável um sentido restrito; o associa às disposições de: (i) propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação; (ii) reconhecer os limites do juízo, aceitando, assim, suas consequências.

Nesse sentido, o termo razoável encontra-se relacionado ao princípio de motivação moral de T.M. Scanlon o qual afirma que as pessoas têm um desejo básico de serem capazes de justificar as suas ações perante os outros com argumentos razoáveis. Este desejo é aquele de encontrar princípios que outros, motivados da mesma forma, não poderiam rejeitar se fossem razoáveis. Assim, as pessoas podem não ser movidas por um bem comum, no entanto elas desejam um mundo em que todos cooperem com todos em uma reciprocidade, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as outras. Em contrapartida, quando elas não se propõem a obedecer nem a sugerir princípios ou critérios relacionados aos termos equitativos de cooperação, não são consideradas razoáveis.

A ideia de razoável é diferente da ideia de racional. Este termo se aplica a um agente único dotado das capacidades de julgamento e de deliberação ao buscar seus

interesses, seja ele um indivíduo ou uma pessoa jurídica. Os agentes racionais não têm uma forma de sensibilidade moral subjacente em relação ao desejo de se engajar na concepção equitativa.

As pessoas racionais não têm o que Kant chama de predisposição à personalidade moral. Assim, esse agente compreende o significado da lei moral, seu conteúdo conceitual, mas não é motivado por ela: para um agente assim, trata-se apenas de uma ideia curiosa.

Nesse sentido, na justiça como equidade o razoável e o racional são ideias distintas e independentes, porquanto o justo não é derivado do bem. Contudo, na ideia de cooperação equitativa, essas duas noções são complementares; uma tem como significado o fato das pessoas terem a capacidade de senso de justiça e a outra encerra uma capacidade para terem uma concepção do bem. Dessa forma, o razoável e o racional são inseparáveis enquanto ideias complementares em relação à cooperação equitativa.

Em contrapartida, tanto a ideia do razoável quanto a do racional ambas mantêm características peculiares. Sendo assim, o razoável tem uma forma de público e o racional não a tem. Através do razoável os indivíduos são iguais no mundo público dos outros e podem propor, aceitar e dispor termos equitativos de cooperação entre eles. Contudo, o razoável não é sinônimo de altruísmo nem de egoísmo, pois:

A sociedade razoável não é uma sociedade de santos nem uma sociedade de egoístas. É a parte do nosso mundo humano comum, não de um mundo que julgamos de tanta virtude que acabamos por considerá-lo fora do nosso alcance. No entanto, a faculdade moral que está por trás da capacidade de propor, ou de aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu próprio valor intrínseco é, mesmo assim, uma virtude social essencial (Rawls, 2000: p. 98).

Por conseguinte, a autonomia da teoria rawlsiana é de tal modo que não pode ser considerada como verdadeira, porque isto levaria a uma fundamentação metafísica ou epistemológica, aspectos característicos das doutrinas compreensivas.

De acordo com isso, a objetividade implica que os princípios mais razoáveis para os agentes relacionam-se com o fato de que eles são pessoas livres e iguais e membros cooperantes de uma sociedade democrática.

Nessa perspectiva, a concepção de objetividade tem como elementos essenciais os seguintes itens:

1. estabelecer uma estrutura pública de pensamento suficiente para que o conceito de julgamento seja aplicado e para que se chegue às conclusões com base em razões e evidências após discussão e reflexão;
2. especificar um conceito de julgamentos corretos como razoáveis que sejam julgamentos que se baseiam na preponderância de razões especificadas pelos princípios de direito e justiça, resultantes de um procedimento que formula corretamente os princípios da razão prática conjugadas às concepções apropriadas

de sociedade e pessoa. Nesse sentido, eles devem especificar uma ordem de razão de maneira estabelecida por seus princípios e critérios e devem atribuir esta razão a agentes como razões que eles possam pesar e pelos quais podem guiar-se em determinadas circunstâncias. Na justiça como equidade, o ponto de vista objetivo de qualquer agente específico é diferenciado e tem que ter uma interpretação do que seja a concordância de julgamento entre agentes razoáveis, requerendo que sejam capazes de explicar as discordâncias de uma certa forma;

3. uma concepção moral e política pode ser considerada objetiva somente quando estabelece uma estrutura razoável de pensamento, argumentação e julgamento;

Assim, os elementos essenciais para uma concepção de objetividade devem estabelecer uma estrutura pública suficiente para que o conceito de julgamento possa ser aplicado e para que seja possível chegar a conclusões com base em razões e evidências mutuamente reconhecidas. Nesse sentido, a característica do julgamento é fazê-lo ser razoável, onde a ordem das razões dadas por seus princípios seja transmitida aos agentes como razões às quais eles devem dar a devida prioridade distinguindo as razões que têm de acordo com seu próprio ponto de vista.

Logo, o construtivismo afirma que a objetividade da razão prática é independente da teoria causal do conhecimento e existem concepções diferentes de objetividade para a razão teórica e razão prática.

Em relação à razão prática, esta diz respeito à produção de objetos de acordo com uma concepção desses objetos, ou seja, como indivíduos razoáveis e racionais, devemos construir adequadamente os princípios do direito e da justiça que especificam a concepção dos objetos que devem produzir e orientar a conduta pública pela razão prática.

Para as exigências da objetividade elas devem ter condições de reduzir as diferenças, nos aproximando de um acordo à luz do que se vê como princípios e critérios compartilhados da razão prática.

Desse modo, pode-se dizer que uma concepção política de justiça produz razões objetivas, politicamente falando, quando as pessoas razoáveis e racionais acabam por endossar ou reduzir suas diferenças em relação às convicções políticas.

Uma convicção política é objetiva quando há razões especificadas por uma concepção política mutuamente razoável e reconhecível (satisfazendo os elementos essenciais) suficientes para convencer todas as pessoas razoáveis de que ela é razoável. Nesse sentido, os agentes devem ser capazes de explicar a impossibilidade de convergência dos julgamentos por meio de coisas como os limites de juízo. Neste ponto é conveniente lembrar que entre as virtudes políticas encontram-se a tolerância, o respeito mútuo, senso de equidade e civilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema da objetividade pode ser visto no desenvolvimento da teoria rawlsiana desde a sua obra magna, *Uma Teoria da Justiça*, cuja abordagem é restrita à posição original e à questão da racionalidade. Tal desdobramento culmina com a publicação

do livro *O Liberalismo Político*. Em tal texto a questão é avaliada por meio do parâmetro político, isto é, nas sociedades plurais, democráticas, por meio da razão prática pública, do equilíbrio reflexivo, levando em consideração o razoável e o não-razoável. No entanto, o razoável não é relacionado à uma teoria da verdade, mas arrolado com a finalidade de algo ser constituído a partir do que é justo, em uma situação concreta, na qual as noções de pessoa e sociedade são compartilhadas e presentes no âmbito de uma cultura pública que possibilita o consenso sobreposto.

No entanto entre os livros *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *O Liberalismo Político* (1996), o tema da objetividade é ampliado e engendrado culminando com o texto de 1996. Como amostragem, para Rawls culminar com o escrito de 1996, temos os artigos *The Independence of Moral Theory* (1975) e *O Construtivismo Kantiano em Teoria Moral* (1980). No escrito de 1975, Rawls diz não haver, em se tratando de teoria moral, verdade objetiva. Para provar isso, explicita a ideia de equilíbrio reflexivo amplo. Com tal método, as convicções morais podem ser harmonizadas considerando os julgamentos em todos os níveis de generalidade, onde os julgamentos particulares sobre ações particulares não têm informação relevante sobre concepções morais. Por conseguinte, sendo utilizado de uma forma ampla e razoável, o método do equilíbrio reflexivo garante objetividade à teoria.

No texto de 1980, por sua vez, a objetividade significa que os princípios de justiça não são considerados verdadeiros, mas razoáveis e que, são dessa forma, por causa da concepção de pessoa, livre, igual e autônoma. Assim sendo, os agentes fazem parte de um processo de construção movidos por seus interesses superiores, desenvolvendo e exercendo as suas faculdades morais por meio da autonomia política. O acordo, em forma de construção, é feito para atender às vindicações da vida social, em uma base pública que permita aos cidadãos justificarem as suas instituições comuns uns aos outros.

Portanto, quando Rawls fala de objetividade, no livro *O Liberalismo Político*, ele não o faz sem um desenvolvimento anterior da referida temática. Sendo assim, a teoria rawlsiana amplia a ideia tratada e procura estabelecer uma estrutura de pensamento segundo a qual se possa identificar os fatos que são relevantes de um ponto de vista apropriado e determinar seu peso enquanto razões. Há ideias que são possibilidades de construção de uma concepção política. Em outros termos, só se tem uma concepção política quando os fatos estão coerentemente ligados em entre si pelos conceitos e princípios aceitáveis para todos depois de cuidadosa reflexão. Nesse sentido, para o construtivismo político o conceito de razoável é suficiente para se ter certa objetividade em seus resultados, garantindo com isto, um caráter político e não-metafísico, em uma sociedade plural, por meio da razão pública prática, do equilíbrio reflexivo decorrendo um consenso sobreposto.

REFERÊNCIAS

- AUDARD, Catherine (2006). *Cidadania e democracia deliberativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- DANIELS, Norman (1979). *Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics*. *The Journal of Philosophy*, V. 76, N. 5.
- DANIELS, Norman (1975). *Reading Rawls*. Oxford: Basil Blackwell.
- HÖFFE, Otfried (2003). *O Que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS.
- RAWLS, John (2002). *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes.
- RAWLS, John (2003). *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes.
- RAWLS, John (2000). *O Liberalismo político*. São Paulo: Ática.
- RAWLS, John (2000^a). *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes.
- RAWLS, John (1999). *Collected papers* (org. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press.
- SCANLON, T. M. (1989). "Rawls' theory of justice". In: DANIELS, Norman (Ed.) *Reading Rawls*. Stanford California: Stanford University Press.
- SMITH, Paul (2009). *Filosofia moral e política: principais questões, conceitos e teorias*. São Paulo: Madras.



LA ACCIÓN GLOBAL POR EL CLIMA Y LA IMPORTANCIA DE LOS JÓVENES EN EL MOVIMIENTO POR LA JUSTICIA CLIMÁTICA*

Global Climate Action and the Importance of Youth in the Climate Justice Movement

Marcos de Armenteras Cabot

Universitat Rovira i Virgili
marcosdearmenteras@gmail.com

Resumen:

A día de hoy, los jóvenes son una parte fundamental en la lucha por el clima y su voz está cada vez más presente dentro del movimiento. Las marchas más multitudinarias en los últimos años han sido lideradas por jóvenes de todo el mundo. El marco discursivo de las huelgas estudiantiles y los "Viernes por el Futuro" se fundamenta en la justicia intergeneracional y la necesidad de llevar a cabo políticas sobre el clima a largo plazo. En este artículo se analiza el movimiento por la justicia climática, y el ascendente rol de los jóvenes y de las demandas de justicia intergeneracional. En este artículo se analiza el movimiento por la justicia climática, y el ascendente rol de los jóvenes y de las demandas de justicia intergeneracional.

Palabras clave:

Movimiento por la justicia climática, justicia intergeneracional, cambio climático, Fridays for Future, acción global por el clima

Abstract:

Today, young people are a fundamental part in the fight for the climate and their voice is increasingly present within the movement. The largest marches in recent years have been led by young people from around the world. The discursive framework of the student strikes and the "Fridays for the Future" is based on intergenerational justice and the need for long-term climate policies. This article looks at the climate justice movement, and the rising role of youth and intergenerational justice demands. This article looks at the climate justice movement, and the ascending role of youth and intergenerational justice demands.

* Este trabajo ha sido desarrollado dentro del proyecto de investigación "Constitución climática global: gobernanza y Derecho en un contexto complejo", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad para el trienio 2017-2019 (proyecto DER2016-80011-P; IP: Jordi Jaria-Manzano y Susana Borràs Pentinat). El autor quiere agradecer los comentarios y sugerencias de dos revisores anónimos que ayudaron a mejorar este texto.

Keywords:

Climate Justice Movement, Intergenerational Justice, Climate Change, Fridays for Future, Global Climate Action

Recibido: 02/11/2020

Aceptado: 28/12/2020

INTRODUCCIÓN

El eco de las proclamas de los activistas se puede escuchar desde el exterior del recinto donde está concluyendo la vigésimo quinta Conferencia de las Partes (COP25) de la Convención Marco de Naciones Unidas para el Cambio Climático (CMNUCC) celebrada en Madrid durante las primeras semanas de diciembre de 2019¹. *Queremos justicia climática y la queremos ahora*, reivindican ante las delegaciones reunidas para negociar asuntos pendientes del acuerdo firmado en París en el año 2015. Activistas y organizaciones no gubernamentales están dando la batalla para que se tomen medidas concretas frente al cambio climático. Medidas orientadas a mitigar los gases de efecto invernadero, plantear programas de adaptación, de transición energética y de mecanismos de compensación por los daños derivados del cambio climático. Además, demandan que este proceso sea guiado por estándares de justicia. Esto es, que las cargas derivadas del cambio climático y de los programas de mitigación y adaptación sean commensuradas y asignadas según la capacidad de cada Estado.

Estos activistas y organizaciones son parte de un movimiento mucho más amplio que actúa globalmente, el movimiento por la justicia climática. Sin querer entrar en la discusión teórica sobre la definición de movimiento social, parto de la conceptualización que entiende que un movimiento social es un movimiento compuesto por redes informales de grupos y activistas sobre la base de una identidad colectiva compartida que se movilizan en torno a cuestiones conflictivas mediante la recurrencia frecuente a diversas formas de protesta (Diani, 1992: 3). Los movimientos sociales globales en este sentido serían redes supranacionales de actores que defienden sus causas como globales y organizan campañas de protesta que involucran a activistas de más de un Estado (Della Porta *et al.*, 2006: 18). El movimiento por la justicia climática es un movimiento global de acción colectiva que aglutina a un amplio número de colectivos y activistas que exigen que las respuestas al cambio climático se den desde una perspectiva de justicia. Entre los grupos y activistas que forman parte de este movimiento destaca el rol de los jóvenes y menores, que enmarcan su lucha por el clima como una lucha por su futuro. Las huelgas estudiantiles por el clima y las manifestaciones alrededor del mundo muestran la fuerza de este colectivo.

¹ La vigésimo quinta Conferencia de las Partes de la CMNUCC se iba a celebrar en Santiago de Chile. Debido al estallido social contra las políticas del gobierno iniciadas en octubre de 2019, la COP25 se llevó a cabo en Madrid, España.

En el año 2009, el Youth Climate Movement, se presentó en la cumbre de Copenhague bajo el lema, ¿Qué edad tendrás en 2050? Esta pregunta retórica encierra dos problemas centrales del cambio climático: el impacto a largo plazo de los daños al sistema climático, y el problema motivacional para tomar acciones debido a la distancia generacional entre aquellos que deben emprender medidas efectivas y aquellos que sufrirán las peores consecuencias. Es por ello, que los jóvenes y niños, que ven que su futuro depende de la toma de decisiones concretas y ambiciosas en el presente, han alzado su propia voz por la justicia climática.

En este artículo pretendo dar cuenta de la centralidad de las proclamas intergeneracionales en las protestas por el clima y el auge del movimiento juvenil por el clima. Para ello, analizaré en primer lugar por qué el cambio climático es un problema de justicia. En segundo lugar, daré cuenta de la evolución del movimiento por el clima y, seguidamente expondré la importancia del marco de justicia en el movimiento. Finalmente, daré cuenta de la importancia de los jóvenes en la acción global contra el clima y la centralidad del discurso de la justicia intergeneracional.

EL CAMBIO CLIMÁTICO COMO PROBLEMA DE JUSTICIA

El cambio del clima afecta y afectará de manera sustancial a todos los ecosistemas terrestres y marinos. El impacto en los ecosistemas se verá reflejado en una pérdida de la biodiversidad. Una de cada cinco especies de vertebrados, invertebrados y plantas están en riesgo de extinción debido al aumento de temperaturas (Otto, 2018:5). Las altas temperaturas provocarán largas temporadas de sequías y éstas llevarán a incendios más intensos, más frecuentes y más prolongados (Wehner *et al.*, 2017: 232). Las olas de calor, los huracanes y las inundaciones serán más frecuentes e intensos. La temperatura en los océanos ha ido aumentando y lo seguirá haciendo lo que provoca su acidificación y la consecuente pérdida de biodiversidad. El nivel del mar aumenta anualmente y existen riesgos ciertos de que la subida afecte a multitud de zonas costeras. El aumento de la temperatura también afecta a la criosfera, los científicos apuntan que en septiembre de 2007 el deshielo en el Ártico alcanzó el punto de no retorno (Serreze, 2007). Además, el deshielo del *permafrost* sería, si cabe, todavía más catastrófico. En el *permafrost*, capa de tierra cuya temperatura es inferior a la de congelación, se alberga una gran cantidad de CO₂ y metano que si llegara a liberarse sería equivalente a la deforestación si ésta siguiera el ritmo actual, teniendo un efecto 2.5 veces mayor (Schuur y Abbott, 2011).

Además, de acuerdo con la investigación del Stockholm Resilience Centre, existen nueve límites planetarios interdependientes que son necesarios para el correcto funcionamiento de la tierra como sistema. Los nueve límites planetarios son el agotamiento del ozono estratosférico, la pérdida de la integridad de la biosfera, la contaminación química, el flujo de nitrógeno y fósforo a la biosfera y los océanos, la acidificación de los océanos, el consumo de agua dulce, el uso de tierra y la proporción de tierras cultivadas, la concentración de CO₂ en la atmósfera, y la carga de aerosoles. Debido a su interdependencia, sobrepasar uno de ellos puede conducir a alterar irreversiblemente el funcionamiento de la tierra. De acuerdo con los últimos datos disponibles, cuatro de estos nueve límites ya se han superado (el cambio en el uso de tierras, la concentración de CO₂, la pérdida de la integridad de la biosfera, y

los flujos de nitrógeno y fósforo) y se estima que los otros cinco se sobrepasen en las próximas décadas, incluido el acceso a agua dulce, que se estima que sea un problema para 2050 (Stockholm Resilience Centre, 2009; Rockström *et al.*, 2009).

El cambio climático es el resultado del calentamiento global producido por la acumulación excesiva de gases de efecto invernadero en la atmósfera. Una acumulación excesiva de gases de efecto invernadero causada por el actuar humano, principalmente por la quema de combustibles fósiles y la destrucción de sumideros naturales capaces de absorber dichos gases. Sin embargo, aunque el cambio climático es el resultado del actuar humano, no todas las sociedades, ni todos los individuos, dañan de igual forma el sistema climático, ni todas las sociedades, ni todos los individuos sufren o sufrirán sus consecuencias con la misma intensidad. Es por ello que es importante dar cuenta del cambio climático como un problema de justicia. Un problema vinculado con la distribución de cargas: la mitigación de gases de efecto invernadero, de transferencia de tecnología, de ayudas para programas de adaptación y de rendición de cuentas por responsabilidades por daño objetivo. También un problema de carácter intergeneracional que plantea qué modos de vida serán posibles en un mundo ecológicamente saturado (Riechmann, 2005: 98) habida cuenta de la necesidad de mantenerse dentro de los límites planetarios. En estos límites deberán vivir las futuras generaciones, pues cada año que se consumen más recursos de los que la tierra es capaz de regenerar, se está privando de recursos a las generaciones futuras.

De este modo, al trazar el origen de las emisiones de gases de efecto invernadero muchos estudios indican esta desigualdad. El informe que presentó la ONG Oxfam International del año 2015 evidencia la disparidad de emisiones entre individuos. Este informe se centra en analizar cómo las emisiones han sido y siguen siendo muy dispares entre individuos. Así, según el resultado de su investigación, aquellos individuos que se sitúan entre los 50% más pobre de la población mundial generan el 10 % de las emisiones totales y aquellos situados en el 10 % más rico generan más del 50%. Además, la huella de carbono del 1% más rico es ciento setenta y cinco veces mayor que la del 10 % más pobre (Gore, 2015). Este dato evidencia que la desigualdad económica es fundamental a la hora de analizar el origen y las responsabilidades vinculadas al cambio climático. Similarmente, el resultado del estudio publicado en el año 2014 por Richard Heede (2014) atribuye a 90 empresas un total de 70% de las emisiones totales. En su última actualización (2019) el informe contabilizó 103 empresas que emitieron el 69,8 % de las emisiones globales totales entre 1751 y 2017. Además, la mitad de estas emisiones se produjeron a partir de 1988, lo que implica que se han emitido más emisiones en los últimos 30 años que en los 237 anteriores (Heed, 2014: 7). En estos últimos treinta años, solamente 25 empresas han sido responsables del 51% total de las emisiones de gases de efecto invernadero entre 1988 y 2015 (Griffin, 2017:8). Estas empresas, conocidas como las *carbon majors*, son las mayores empresas dedicadas a la extracción (Heed, 2019) de combustibles fósiles -petróleo, gas y carbón- y a la producción de cemento. Este hecho revela que la mayoría de emisiones producidas por estas empresas se dio cuando la información sobre los impactos de los gases de efecto invernadero en el clima eran de sobra conocidos.

Además de la disparidad de emisiones entre individuos y el rol que tienen algunas empresas en la gran parte de las emisiones, la disparidad también se evidencia entre Estados. Así, al tratar la disparidad de emisiones también es importante observar los impactos que tiene la actividad estatal en el cambio climático, ya sea en términos absolutos o per cápita. Es a partir de las emisiones estatales que se calcula la mitigación requerida por cada Estado. De este modo, la disparidad de las emisiones por Estado es evidente ya que tan sólo los Estados del G20 son responsables del 78% de las emisiones totales (UNEP, 2019:16). En el mismo sentido, China, Estados Unidos, Unión Europea e India han emitido en la última década el 55% de las emisiones totales, sin contar las emisiones vinculadas con el uso de la tierra. Si se tienen en cuenta las emisiones per cápita, además de los países productores de petróleo, destacan los países de la Unión Europea, Australia y Estados Unidos (World Bank, 2016).

La otra cara de la moneda es la de aquellos que experimentarán las peores consecuencias del cambio climático. Las futuras generaciones, aquellas personas que no han nacido pero que vivirán en el futuro, y los niños y jóvenes del presente, cuya expectativa de vida indica que vivirán hasta finales del siglo xxi, sufrirán las peores consecuencias del cambio climático. Principalmente porque las emisiones realizadas nos indican que la temperatura ascenderá en las próximas décadas y que la inacción nos sitúa en un aumento de temperatura por encima de los 3°C (UNEP, 2019). Con el paso del tiempo la vulnerabilidad se amplía porque a mayor temperatura, consecuencias más severas. La vulnerabilidad también depende del nivel de desarrollo de los Estados y también a su situación geográfica, y también de los factores de clase, origen, edad y condición física de los ciudadanos (Climate Vulnerability Monitor, 2017). De este modo, en general, las personas con discapacidad son más vulnerables al cambio brusco de temperaturas, tienen menor capacidad de reacción ante eventos extremos debido a su dependencia a recursos tecnológicos y debido a las necesidades de distinta índole que necesitan para cubrir sus necesidades (Jodoin *et al.*, 2020). Los adultos mayores y los menores (Clark *et al.*, 2020) también son más vulnerables a temperaturas extremas y situaciones de cambios drásticos de temperatura. Las comunidades indígenas también son especialmente vulnerables debido a su relación con el ambiente y los recursos naturales (Tsosie, 2007; Williams, 2012). Por último, los datos muestran que las mujeres pueden ser consideradas más vulnerables al cambio climático bajo circunstancias derivadas de catástrofes naturales (Denton, 2002; Arora-Jonsson, 2011).

Las desigualdades vinculadas con el cambio climático, tanto en sus causas como en sus consecuencias, sitúan el cambio climático como un problema de justicia de primer orden, tanto intrageneracional como intergeneracional. Es por ello que las medidas que se deben concretar para alcanzar la sostenibilidad y mantener el equilibrio del sistema climático debe determinarse a partir de un enfoque de justicia que tenga en cuenta la inequitativa distribución global y los impactos a largo plazo.

EL MOVIMIENTO GLOBAL POR LA JUSTICIA CLIMÁTICA

El cambio climático es, a día de hoy, la primera preocupación ciudadana a nivel global (Pew Research Centre, 2019). Hace más de treinta años, en el año 1988, el

climatólogo James Hansen dio cuenta ante el Congreso de los Estados Unidos del grave peligro que suponía el cambio climático. A pesar de ello, las emisiones de gases de efecto invernadero no han dejado de aumentar. Igualmente los informes del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), órgano científico creado por la Organización Mundial de Meteorología y el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente en 1988, llevan décadas avisando a la comunidad internacional de los peligros del cambio climático. La adopción del CMNUCC en 1992 y del Protocolo de Kioto en 1997 tampoco modificaron este curso de acción y la acumulación no ha dejado de aumentar. La dificultad de sumar a un acuerdo ambicioso a aquellos estados responsables de la gran parte de las emisiones ha llevado a los Estados a alcanzar compromisos insuficientes sin plantear una solución real y efectiva al cambio climático.

Frente a la inacción política y el continuo aumento de las emisiones, en los últimos treinta años la acción colectiva por el clima ha pasado de ser una proclama más de la luchas ecologistas, a plantearse como un movimiento autónomo que genera sus propias dinámicas y discursos, capaz de aglutinar a un buen número de actores de distintas procedencias. Así, un año más tarde del testimonio de Hansen y de la creación IPCC, en el 1989 se fundó la red de organizaciones no gubernamental para la lucha global contra el cambio climático, la Climate Action Network (CAN), con la pretensión de conectar a las diferentes organizaciones alrededor del mundo a través de una red única. Desde la creación de la red hasta la actualidad, el movimiento por el clima se ha transformado. De esta transformación es importante destacar dos elementos centrales. Uno es la estructura del movimiento en un marco a partir de la noción de “justicia climática” como núcleo auxológico del movimiento. Otro, es la progresiva expansión hacia un mayor número de colectivos que se visibiliza en la heterogeneidad del movimiento actual que va mucho más allá de colectivos u organizaciones ecologistas nacionales e internacionales.

La adopción de los “Principios de Bali por la Justicia Climática” en el año 2002 por una parte de las ONGs vinculadas con esta red supuso un avance para circunscribir la acción climática como un problema de justicia y no solo como un problema de orden tecnológico vinculado con proyectos de transición energética y desarrollo de tecnologías “renovables”. Cinco años más tarde, en la COP13 celebrada en Bali, se formó definitivamente la red llamada “Climate Justice Now!”, con la pretensión de unir a aquellas organizaciones que buscan articular soluciones al cambio climático a partir de premisas de justicia social, ecológica y de género (Climate Justice Now! Statement, 2008). Desde esta perspectiva, la lucha por el clima se traduciría no en una simple sustitución de fuentes de energías y la apuesta por un capitalismo verde, sino en una lucha por la democratización de la producción de alimentos y energía, en contraposición de la dependencia de los mercados globales de producción que naturalizan la injusta distribución actual y las relaciones de dominio y poder (De Lucia, 2009). Esto es, la lucha por la justicia climática, proyectaba el necesario cambio de modo de producción y consumo en el Norte Global y las élites del Sur Global.

Con estos antecedentes, es a partir de la COP15, celebrada en Copenhague en el año 2009, cuando la acción colectiva por el clima comenzó a alcanzar una mayor

relevancia a escala global. La participación de organizaciones no gubernamentales ascendió un 35% en comparación con la COP14, y los observadores pasaron de 4.000 a 13.000 en un solo año (Hadden, 2015: 19). Algunos factores determinantes para este cambio fueron el estreno del documental “*An Inconvenient Truth*” producido por Al Gore en el año 2006, la concesión del Premio Nobel de la Paz al IPCC y a Al Gore en 2007, o la publicación del cuarto informe del IPCC en el año 2007 en el que daba cuenta de las necesidades de mitigación para el año 2020. Estos factores, junto a la constatación de los impactos del cambio climático en hechos como la ola de calor sufrida en Europa en el año 2003, o el Huracán Katrina en el año 2005, pusieron en el punto de mira la necesidad de dar respuesta urgente al cambio climático (*Idem*).

Estos sucesos fueron precedidos por amplias olas de protestas convocadas por movimientos de resistencia global y altermundista. Los denominados “Días de la Acción Global”, acciones de protestas descentralizadas y coordinadas por la red “Acción Global de los Pueblos”, fueron el centro de gravedad de los movimientos sociales globales. Como detalla Matas Morell (2013: 84 – 85) la primera gran protesta descentralizada y global tuvo lugar ante la reunión ministerial de la OMC en Ginebra en 1998, que teniendo como epicentro la protesta en Ginebra, se realizaron protestas y manifestaciones en una treintena de estados (*Idem*). Entre otras, las protestas se replicaron en la posterior reunión ministerial de la OMC en Seattle en el año 1999, en los encuentros del Banco Mundial y el FMI en Washington y Praga en el año 2000, o ante la reunión del G-8 en Génova en el año 2001 (Della Porta *et al.*: 2006). Además, en el año 2001, se organizó la primera contracumbre de la reunión del Foro Económico Mundial, en Porto Alegre, donde se reunieron los activistas y organizaciones vinculadas con el movimiento por una globalización diferente (de Sousa Santos, 2005).

Para el caso que nos ocupa, el movimiento por la justicia climática volvió a mostrar su poder de convocatoria a escala global en el año 2014 en la “People’s Climate March”, que fue la mayor manifestación hasta la fecha llevada a cabo por el movimiento, reuniendo a 300.000 personas en la ciudad de Nueva York y más de 600.000 en otros 156 países². El año 2015 fue clave para el movimiento por la justicia global debido a que la firma del Acuerdo de París supuso un nuevo punto de inflexión. A pesar de que la ausencia de obligaciones de carácter normativo con respecto a la mitigación de gases de efecto invernadero frenó las aspiraciones de lograr un acuerdo ambicioso, el cambio de la estructura en la distribución de responsabilidades, pasando de un sistema en el que las reducciones de cada Estado Parte serían determinadas en el acuerdo (*top-down*), a un sistema en el que son los Estados Parte que determinan sus contribuciones esperadas (*bottom-up*), impactó notablemente en el movimiento por el clima. El Acuerdo de París, en su artículo 3 establece que las Partes deberán realizar y comunicar los esfuerzos ambiciosos para mantener el aumento de la temperatura media mundial muy por debajo de 2 °C con respecto a los niveles preindustriales, y proseguir los esfuerzos para limitar ese aumento de la temperatura a 1,5 °C. Este cambio de estructura genera un cambio de escenario para la

² Se puede ver en la web de la BBC. Disponible en: <https://www.bbc.com/news/science-environment-29301969>. Última visita el 20 de octubre de 2020.

acción colectiva global. La acción colectiva global ya no sólo aparece como una protesta contra la comunidad internacional en su conjunto, sino que pueden ser demandadas dentro de los mismos Estados de forma directa para incidir en una mayor contribución del propio Estado a la mitigación del cambio climático.

LA IMPORTANCIA DEL MARCO DE JUSTICIA

Los efectos globales del cambio climático propician la pretensión de universalidad del movimiento. Las marchas por el clima son un llamamiento transversal para la lucha por la protección de la estabilidad climática que afecta, en mayor o menor medida, a la mayoría de la población mundial presente y futura. Este factor facilita que las demandas centrales del movimiento puedan superar la adscripción ideológica en el binario izquierda-derecha. Sin embargo, como ya he argumentado, el movimiento por el clima está enmarcado en la idea de justicia. Esto es, que las medidas encaminadas a mitigar, adaptar y atribuir las responsabilidades deben tener en cuenta quiénes tienen mayor capacidad para reducir su huella de carbono, quiénes pueden aportar más recursos para la adaptación y la transición ecológica, y dirimir quiénes son los responsables del cambio climático actual.

Según Della Porta y Parks (2014: 9), existen diferentes posturas dentro del movimiento por la justicia climática. Éstas podrían dividirse entre aquellos que plantean la impugnación total del sistema de producción y consumo que ha causado el cambio climático, y aquellos, que desde una perspectiva más pragmática -donde se situarían muchas ONG- que a pesar de ser críticos con el sistema económico, plantean modificaciones en él para alcanzar la mitigación y distribución de cargas. Si bien es cierto que existe esta heterogeneidad en el movimiento, considero que a día de hoy se trata de diferencias estratégicas que están vinculadas al rol que asume cada organización dentro del mismo movimiento, que diferencias sustantivas. Por ejemplo, la capacidad de influencia que tiene el "Climate Action Network", como red que aglutina a organizaciones de todo el mundo, en los procesos de negociación es muy diferente al rol que asumen movimientos de desobediencia civil y resistencia pasiva como "Extinction Rebellion". Esta diferencia está vinculada con las diferentes escalas en las que el movimiento actúa, y no con una diferencia ideológica sustantiva dentro del movimiento. La impugnación a los modos de producir, consumir y vivir que repercuten negativamente en el clima es central para el movimiento por la justicia climática, pues es incompatible plantear un cambio radical en las emisiones de efecto invernadero que pase por una reducción del consumo de energía y de materiales. En consecuencia, que el movimiento por el clima se desarrolle dentro del marco de la justicia climática implica que esté alejado de las tesis que plantean que la emergencia climática se resolverá solamente a través del desarrollo tecnológico, y una transferencia de tecnología que no ahonde en los problemas estructurales del sistema económico que nos ha llevado a esta emergencia.

El conocimiento científico no deja lugar a muchas interpretaciones. La reducción de emisiones llevada a cabo de forma ordenada y planificada, con efectos sociales y económicos de menor impacto, que habría sido posible acometer en los años ochenta y noventa, ya no es posible. En el último informe sobre la disparidad de las emisiones (UNEP, 2019) indica que para tener opciones reales de limitar el aumento de

la temperatura global a 1,5°C deberíamos reducir nuestras emisiones a un 7,6% cada año hasta el 2030. Lo que significaría quintuplicar las reducciones actuales de emisiones de gases de efecto invernadero. Sin embargo, si la reducción hubiera comenzado en el año 2009, ahora mismo necesitaríamos una reducción de un 3,3% anual, pero si la inacción política continúa hasta 2025, necesitaremos un 15,5% anual de reducción. Si las emisiones continúan y no se reducen llegaremos a un escenario en el año 2100 por encima de los 3°C. A esta coyuntura, se suman los problemas derivados de la transición a energías no dependientes de combustibles fósiles. Principalmente porque las denominadas “energías renovables” son en realidad dispositivos no renovables, dependientes de minerales y otros recursos naturales limitados, que captan energías renovables, que deben ser fabricados, transportados e instalados, y que, además, producen energía eléctrica, cuando el consumo de electricidad representa menos del 20% del consumo energético mundial (IEA, 2019). En este sentido, las tesis ecomodernistas (Hickel, 2018) y post-ambientalistas (Kallis y Bliss, 2019), que pretenden dar salida a los problemas ecológicos a partir de cierto utopismo tecnológico, no se dan a día de hoy dentro del movimiento por la justicia climática.

Todo lo contrario. Es precisamente por cómo el mismo movimiento ha enmarcado sus demandas desde la COP13 en Bali, planteando un programa a partir de premisas como el consumo reducido, transferencias económicas de Norte a Sur, dejar de extraer combustibles fósiles, fomentar energías renovables, reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas sobre sus tierras, o fomentar sistemas de producción de alimentos sostenibles (Climate Justice Now! Statement, 2007), que el marco de referencia del movimiento está disociado de perspectivas productivistas que plantean tales alternativas tecnoutópicas que reproducen el mantra del “crecimiento verde”. El *framing* en términos de justicia implica, justamente, que las soluciones pasen por mitigar y distribuir cargas vinculadas con el cambio climático, y que mitigar las emisiones no se traduzca en la transición a fuentes de energía no fósiles, sino que también suponga la reducción de forma equitativa del consumo de energía y materiales (Grubler et al, 2018; Hickel, 2019). Esto conlleva la incompatibilidad del paradigma del crecimiento económico en un escenario de reducción de emisiones de gases de efecto invernadero (Hickel y Kallis, 2019). En este sentido, la acción global por el clima plantea sus demandas desde una sólida evidencia científica y bajo premisas de justicia. Esta doble vertiente que nutre la acción impugna una manera de producir, consumir y vivir insostenible para dar paso a alternativas y modos de vida que no quiebren el sistema ecológico y climático. Ante este escenario, la pregunta planteada en el lema del “Youth Climate Movement” viene al caso: ¿Qué edad tendrás en 2050? Lo que implica preguntarnos qué modos de vida serán compatibles con el mundo que tendremos más allá del año 2050. La tensión entre los modos de vida que se proyecta en un mundo con escasez de recursos y programas de baja demanda energética chocan con lo que Wissen y Brand (2018) denominan “modos de vida imperiales”. Según los autores estos modos de vida son la mayor dificultad para enfrentar los problemas ambientales. Éstos serían los patrones de consumo que llevan los individuos, principalmente del norte global -aunque también las clases altas del sur global-, que han normalizado un modo de vida basado en i) la apropiación ilimitada de recursos; ii) de un uso desproporcionado de los ecosistemas y sumideros mundiales y locales; y iii) de mano de obra barata de otros lugares, nor-

malmente de la periferia de mundo capitalista. La existencia de esta tensión, entre los límites planetarios, los modos de producción y consumo, y las proyecciones de un futuro incierto, han activado a un buen número de movimientos juveniles a luchar por su futuro. En el 2050, cuando posiblemente se hayan traspasado los límites planetarios, los jóvenes que protestan hoy ya habrán llegado a la mediana edad.

Actualmente la voz de los jóvenes y menores, que observan un futuro incierto en el que su mundo será radicalmente diferente al que les ha precedido, es central en el movimiento por la justicia climática. El conflicto intergeneracional inherente al cambio climático, el cortoplacismo político y la inacción ante la emergencia climática, ha llevado a los jóvenes a ser una parte fundamental del movimiento por la justicia climática. En la última COP (2019), participaron 225 ONG juveniles, un 5,4% del total (UNFCCC, 2019). Si bien es cierto que la presencia de los jóvenes en las cumbres internacionales ha ido aumentando anualmente, la importancia de su presencia dentro del movimiento climático radica en el discurso que son capaces de enarbolar, fundamentado en que las decisiones de hoy determinarán su futuro.

LOS JÓVENES EN EL MOVIMIENTO POR EL CLIMA

En la Cumbre de Río de 1992, Severn Suzuki, una joven canadiense de doce años pronunció un discurso en nombre de la *Environmental Children's Organization* (ECO), una organización ecologista formada por jóvenes de doce y trece años. Suzuki, con la pretensión de dar voz a su generación y a las generaciones venideras, planteó en su conciso discurso las injusticias de la distribución global de recursos y de las cargas vinculadas con los conflictos ambientales. El mensaje era claro, la lucha por su futuro y los de las generaciones por venir. Casi tres décadas más tarde, el 20 de agosto de 2018, tras una ola de calor y graves incendios en Suecia, una adolescente de 15 años llamada Greta Thunberg se manifestó ante del Parlamento Sueco para demandar acciones concretas por el clima. Esta joven inició una huelga escolar que duró tres semanas (hasta las elecciones legislativas) exigiendo a su Estado mayor ambición en las contribuciones nacionales establecidas en el Acuerdo de París. Su protesta siguió cada viernes. Los indicadores muestran que el tiempo que separan las palabras de Suzuki y la primera protesta de Thunberg, la regresión ambiental no ha hecho más que empeorar. La cuestión es que de seguir en la línea actual de emisiones y consumo de energía y materiales, a una situación muy peligrosa en el año 2050.

La huelga iniciada por Thunberg inspiró las manifestaciones iniciadas en La Haya (Países Bajos) el 4 de Septiembre de 2018, en la que acudieron cinco estudiantes entre 15 y 17 años³, en Berlín (Alemania) que desde el 14 de septiembre de 2018 se

³ Se puede leer la nota del periódico neerlandés *Algemeen Dagblad*. Disponible en: <https://www.ad.nl/den-haag/scholieren-spijbelen-voor-het-klimaat-boeit-onze-toekomst-je-iets~a3cf7d90/?referrer=https%3A%2F%2Fen.wikipedia.org%2E>. Última visita el 24 de octubre de 2020.

reunieron semanalmente frente al *Bundestag*⁴, y éstas desencadenaron protestas juveniles alrededor del mundo. La primera protesta estudiantil de gran impacto tuvo lugar en Australia, donde se manifestaron alrededor de 10.000 jóvenes entre 14 y 18 años en más de treinta ciudades⁵. Otras reivindicaciones de menor alcance se dieron en diferentes países, hasta que en diciembre de 2018, en la COP24 celebrada en Katowice (Polonia), Greta Thunberg, pronunció un discurso en nombre de Climate Justice Now!⁶. Su discurso, que se viralizó por las redes sociales, puso el foco en dos cuestiones: la injusticia intergeneracional vinculada con el cambio climático y que la emergencia climática no puede resolverse dentro de este sistema económico.

Tras el discurso de Thunberg, las manifestaciones juveniles se multiplicaron alrededor del mundo durante el primer trimestre del año 2019. Las manifestaciones llevadas a cabo en Bélgica, donde se manifestaron cada jueves desde el 10 de enero, y en Alemania, donde siguieron manifestando cada viernes, fueron particularmente numerosas. Las manifestaciones en todos los continentes llevaron a concretar una manifestación única el mismo día: el 15 de marzo de 2019. La marcha movilizó a más de 1,6 millones de personas alrededor del mundo (Wahlström *et al.*, 2019: 6), y alrededor de 1 millón de estudiantes alrededor del mundo secundaron la huelga por el clima, en más de 125 países y 2.000 protestas⁷. Esta acción se repitió el 24 de mayo del mismo año con un resultado similar: secundado en 110 países y alrededor de un millón de manifestantes⁸. En septiembre de 2019, y a dos meses de la COP25 de Santiago de Chile, finalmente celebrada en Madrid, se organizaron manifestaciones masivas de forma global. La denominada “Global Week for Future” que tuvo lugar entre el 20 y el 27 de septiembre de 2019. Durante la “Global Week for the Future” se manifestaron alrededor de siete millones de personas alrededor del mundo, en más de 4.500 manifestaciones en 150 países. La primera gran manifestación, celebrada el 20 de septiembre reunió a más de 4 millones de personas alrededor del mundo⁹. La segunda manifestación, celebrada el viernes 27 de septiembre, reunió a

⁴ Se puede leer la nota del periódico alemán *Der Tagesspiegel*. Disponible en: <https://www.tagesspiegel.de/politik/proteste-vor-dem-bundestag-schueler-demonstrieren-in-berlin-gegen-den-klimawandel/23761834.html>. Última visita el 24 de octubre de 2020.

⁵ Se puede leer la nota del periódico estadounidense *The New York Times (Australia)*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2018/11/30/world/australia/student-strike-climate-change.html>. Última visita el 24 de octubre de 2020.

⁶ Se puede leer en la página de *youtube* de *Fridays for future*. Disponible en: https://youtu.be/CcQp_l7WqAk. Última visita el 24 de octubre de 2020.

⁷ Se puede leer la nota del periódico *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/environment/live/2019/mar/15/climate-strikes-2019-live-latest-climate-change-global-warming>. Última visita el 24 de octubre de 2020.

⁸ Se puede leer la nota del periódico *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/environment/2019/may/24/schoolchildren-go-on-strike-across-world-over-climate-crisis>. Última visita el 24 de octubre de 2020.

⁹ Se puede leer en el medio digital *Vox*. Disponible en: <https://www.vox.com/energy-and-environment/2019/9/20/20876143/climate-strike-2019-september-20-crowd-estimate>. Última visita el 26 de octubre de 2020.

más de 2 millones de personas en diferentes localizaciones¹⁰. Finalmente, el viernes 6 de diciembre de 2019, durante la celebración de la COP25, se llevó a cabo una manifestación multitudinaria en Madrid, donde acudieron más de medio millón de personas¹¹.

La capacidad movilizadora del movimiento juvenil por el clima no tiene precedentes en el movimiento. Además, esta capacidad de movilización, no es óbice para la inclusión de un discurso muy crítico con el sistema que ha llevado a la tierra hasta esta situación de emergencia. Esta crítica se puede observar tanto en la politización de la vida cotidiana, como el rechazo de Thunberg a viajar en avión o su preferencia de dietas vegetarianas o veganas, o en la influencia del movimiento en otros aspectos de la política ambiental, como la reciente protesta ante la nueva Política Agrícola Común (PAC)¹². Todo ello, se debe sumar a la clave en perspectiva de justicia intergeneracional que emerge del discurso por la justicia climática y que es capaz de aglutinar a gran parte de una generación. Los jóvenes se sienten interpelados por un futuro incierto y los graves problemas ambientales que deberán afrontar en las décadas por venir.

En este sentido el movimiento por el clima aglutina a los movimientos vinculados con el ecologismo e interpela de manera directa a generaciones de jóvenes que observan cómo aquel futuro que no iba a llegar está cada día más cerca y cómo la inacción ante el cambio climático afectará directamente a sus vidas en las próximas décadas. El marco de justicia del movimiento por el clima no sólo observa desde el punto de vista espacial, sino también desde el temporal. El movimiento por el clima se plantea desde el marco de justicia entre coetáneos, pero también con aquellos que vivirán en la tierra las próximas décadas. De este modo, superar los límites planetarios y no incidir en la mitigación de las emisiones de gases de efecto invernadero supone asumir que las generaciones de jóvenes de hoy y las futuras generaciones asumirán toda la carga de la inacción: escasez hídrica, aumento de las temperaturas, acidificación de los océanos, incendios, desertificación, etcétera. ¿Qué edad tendrás en 2050?, pregunta el movimiento por la justicia climática. La respuesta interpela a aquellas generaciones que estarán vivas y sufrirán las consecuencias más allá del 2050. Esta interpelación plantea la importancia central de asumir la responsabilidad hoy para poder evitar las peores consecuencias del cambio climático en un futuro cercano.

La clave generacional que propulsa los jóvenes actualmente es clave para entender el futuro del movimiento por el clima. La inacción llevará a mayor movilización y aumentará la capacidad de aglutinar del movimiento y agregar a subsiguientes gru-

¹⁰ Se puede leer la nota del periódico *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/environment/2019/sep/27/climate-crisis-6-million-people-join-latest-wave-of-worldwide-protests>. Última visita el 26 de octubre de 2020.

¹¹ Se puede leer la nota del periódico *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/environment/2019/dec/09/cop25-climate-summit-what-happened-during-first-week>

¹² Se puede leer en la web de *France 24*. Disponible en: <https://www.france24.com/en/europe/20201025-thousands-of-climate-activists-appeal-to-brussels-to-withdraw-farm-policy>. Última visita el 26 de octubre de 2020.

pos generacionales. Actualmente, la voz de los jóvenes tiene mucha fuerza en el movimiento por la justicia climática y no sólo es escuchada por parte del movimiento, sino que ha involucrado a muchos jóvenes en esta lucha entorno a la necesidad de dar soluciones justas al cambio climático.

CONCLUSIONES

*Pour ce qui est de l'avenir, il ne s'agit pas de le prévoir, mais de le rendre possible*¹³. Esta cita de Antoine de Saint-Exupéry encabeza el informe especial del IPCC del año 2018 (IPCC Special Report, 2018). Hacer el futuro posible es sin duda la pretensión del movimiento por la justicia climática. Como he argumentado, el movimiento por el clima se fundamenta en un sólido conocimiento científico aportado desde hace décadas por el IPCC, y sus planteamientos se enmarcan en demandas de justicia. Así, que el futuro sea posible para las generaciones de jóvenes y las futuras generaciones va de la mano de dar soluciones justas en la actualidad, que la distribución de cargas sea equitativa, y que se tenga una mirada a largo plazo. Para ello, el movimiento de justicia climática plantea una impugnación al sistema y a los modos de vida que han llevado a la tierra a esta situación límite.

El planteamiento desde una perspectiva de justicia entre generaciones pone sobre la mesa que estos modos de producción, consumo y vida, no sólo son injustos entre las generaciones presentes, también lo son con las generaciones futuras. Este factor propicia a que las generaciones de jóvenes de muchos países de todo el mundo se sientan interpelados por los problemas intergeneracionales que plantea el cambio climático. Como he señalado anteriormente, si la reducción de emisiones hubiera comenzado en el año 2009, se habría requerido una reducción anual del 3,3% de las emisiones, si hubiera comenzando en el año 2019 una reducción del 7,6% hasta 2030, y de comenzar en 2025, las reducciones deberían ser entorno al 15,5 anual (UNEP, 2019). Cada año que los estados dejen de actuar, el esfuerzo de las generaciones futuras será mayor. Así, el esfuerzo en reducción de emisiones deberá ser más ambicioso por cada año de inacción política. Omitir la reducción urgente y necesaria de emisiones no sólo llevará a la reducción desordenada en el futuro, sino también a la superación de los límites establecidos por la comunidad científica. Es por ello que los jóvenes de hoy, que ya están observando el aumento de las temperaturas año tras año, plantean la necesidad de actuar con urgencia hoy, para que la tierra en el futuro cercano siga siendo habitable.

Es por estos motivos que el movimiento por la justicia climática interpela a la juventud, pues no sólo ven que los modos de vida que ha llevado una parte del mundo hasta la actualidad es insostenible, sino que este modo de vida pone en peligro su futuro y el de las generaciones que les sucederán. Así, aunque el movimiento por la justicia climática es amplio y heterogéneo, y está compuesto por una gran cantidad de grupos de activistas y organizaciones de todo el mundo, atender al rol y la voz de los jóvenes es determinante para comprender el crecimiento, la expansión y el alcance que tiene actualmente el movimiento por la justicia climática.

¹³ "En cuanto al futuro, no se trata de predecirlo, sino de hacerlo posible", Antoine de Saint-Exupéry *Citadelle*, Paris, Gallimard, 1948.

BIBLIOGRAFÍA

- ARORA-JONSSON, S. (2011). "Virtue and vulnerability: Discourses on women, gender and climate change". *Global Environmental Change*, 21(2)
- CLARK *et al.* (2020). "A future for the world's children? A WHO–UNICEF–Lancet Commission". World Health Organization. [Disponible en: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(19\)32540-1/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(19)32540-1/fulltext). Última visita el 20 de febrero de 2020]
- CLIMATE JUSTICE NOW! STATEMENT (2008). [Disponible en: <http://www.carbontradewatch.org/take-action-archive/climate-justice-now-statement-4.html>. Última visita el 25 de octubre de 2020]
- CLIMATE VULNERABLE FORUM (2017). "Second Climate Vulnerability Monitor: a guide to the cold calculus of a hot planet". [Disponible en: <https://daraint.org/wp-content/uploads/2012/09/CVM2ndEd-FrontMatter.pdf>. Última visita 25 de octubre de 2020]
- DE LUCIA, V., (2009). "Hegemony and Climate Justice: A Critical Analysis", en BÖHM, S., y DABHI, S. (Eds.) *Upsetting the Offset: The Political Economy of Carbon Markets*, London, MayFly Books.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2005). *Foro Social Mundial: Manual de uso*. Icaria
- DELLA PORTA, D. y DIANI, M. (1999). *Social Movements: An Introduction*, Blackwell
- DELLA PORTA, D., ANDRETTA, M., KOLAROVA, M. y MOSCA, L. (2006). *Globalization from Below: Transnational Activists and Protest Networks*
- DELLA PORTA, D., y PARKS, L. (2014). "Framing Processes in the Climate Movement: From Climate Change to Climate Justice" en DIETZ, M., y GARRELTS, H. (Eds.), *Routledge handbook of climate change movements*. Routledge
- DIANI, M. (1992). "The Concept of Social Movement", *Sociological Review* 40(1): 1-25.
- FATMA DENTON, S. (2002). "Climate change vulnerability, impacts, and adaptation: Why does gender matter?" *Gender & Development*, 10 (2)
- GRIFFIN, P. (2017). "The Carbon Majors Database". *CDP Carbon Majors Report*. [Disponible en: <https://www.cdp.net/en/articles/media/new-report-shows-just-100-companies-are-source-of-over-70-of-emissions>. Última visita el 20 de octubre de 2020].

- GORE, T. (2015). "La desigualdad extrema de las emisiones de carbono: por qué el acuerdo sobre el clima de París debe anteponer los intereses de las personas más pobres, vulnerables y que generan menos emisiones de carbono", *Oxfam International*. [Disponible en: https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/file_attachments/mb-extreme-carbon-inequality-021215-es.pdf. Última visita el 20 de octubre de 2020].
- GRUBLER, A., WILSON, C., BENTO, N. *et al.* (2018). A low energy demand scenario for meeting the 1.5 °C target and sustainable development goals without negative emission technologies, *Nature Energy*, 3, 515–527.
- HADDEN, (2015). *Networks in Contention: The Divisive Politics of Climate Change*. Cambridge University Press
- HEEDE, R. (2013). "Carbon Majors: Accounting for carbon and methane emissions 1854-2010 Methods & Results Report", commissioned by Climate Justice Programme (Sydney) & Greenpeace International (Amsterdam), Climate Mitigation Services, Snowmass, CO. [Disponible en <http://climateaccountability.org/pdf/MRR%209.1%20Apr14R.pdf>. Última visita el 20 de octubre de 2020]
- HEEDE, R. (2019). "Carbon Majors: Updating activity data, adding entities, & calculating emissions: A Training Manual", Climate Accountability Institute, Snowmass, Colorado. [Disponible en: <https://climateaccountability.org/pdf/TrainingManual%20CAI%2030Sep19lores.pdf>. Última visita el 20 de enero de 2020. Última visita el 20 de octubre de 2020].
- HICKEL, J. (2018). "The Magical Thinking of Ecomodernism". *Climate & Capitalism*. [Disponible en: <https://climateandcapitalism.com/2018/05/16/the-magical-thinking-of-ecomodernism/>. Última visita el 20 de octubre de 2020]
- HICKEL, J. (2019). "Degrowth: a theory of radical abundance". *Real-World Economics Review*, Issue N. 87
- HICKEL, J., y KALLIS, G. (2019). "Is Green Growth Possible?", *New Political Economy*, 25(7576), 1-18
- IEA - INTERNATIONAL ENERGY AGENCY. (2019), *World Energy Outlook 2019*, IEA, Paris <https://www.iea.org/reports/world-energy-outlook-2019>
- IPCC (2018). "Global Warming 1.5 Special Report". [Disponible en: <https://www.ipcc.ch/sr15/>. Última visita el 25 de octubre de 2020]
- JODOIN, S., ANANTHAMOORTHY, N., y LOFTS, K. (2020). "A Disability Rights Approach to Climate Governance", *Ecology Law Quarterly*, Vol. 47:1

- KALLIS, G. y BLISS, .(2019). "Post-environmentalism: origins and evolution of a strange idea", *Journal of Political Ecology*, Vol. 26, N.1, 466 – 485
- MATAS MORELL, A. (2013). "Algunas lecciones emancipadoras del movimiento antiglobalización. El caso de la «Acción Global de los Pueblos»". *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, N. 2
- OTTO, S.P., (2018). "Adaptation, speciation and extinction in the Anthropocene". *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 285: 20182047
- PEW RESEARCH CENTER. (2019). "Climate Change Still Seen as the Top Global Threat, but Cyberattacks a Rising Concern". [Disponible en: https://www.pewglobal.org/wp-content/uploads/sites/2/2019/02/Pew-Research-Center_Global-Threats-2018-Report_2019-02-10.pdf. Última visita el 23 de octubre de 2020]
- RIECHMANN, J., (2005). "¿Cómo cambiar hacia sociedades sostenibles? Reflexiones sobre biomimesis y autolimitación", *Isegoría*, 32, 95 - 118
- ROCKSTRÖM, J., STEFFEN, W., NOONE, K. *et al.* (2009). "A safe operating space for humanity". *Nature* 461, 472–475
- SCHUUR, E. y ABBOTT, B. (2011) "High risk of permafrost thaw", *Nature*, Comment
- SERREZE, M. (2007). "Arctic Sea Ice Minimum Shatters All-time Record Low, Report Scientists". University of Colorado at Boulder. ScienceDaily. ScienceDaily, 21 September 2007. [Disponible en: www.sciencedaily.com/releases/2007/09/070920160226.html. Última visita el 23 de octubre de 2020]
- STOCKHOLM RESILIENCE CENTRE. (2009). "The Nine Planetary Boundaries" [Disponible en: <http://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries/planetary-boundaries/about-the-research/the-nine-planetary-boundaries.html>. Último acceso 20 de octubre de 2020]
- TSOSIE, R. (2007). "Indigenous People and Environmental Justice: The Impact of Climate Change". *University of Colorado Law Review*, 78, 1625
- UNFCCC - Statistics on Participation and in-session engagement. (2019). [Disponible en: <https://unfccc.int/process-and-meetings/parties-non-party-stakeholders/non-party-stakeholders/statistics-on-non-party-stakeholders/statistics-on-participation-and-in-session-engagement>. Última visita el 20 de octubre de 2020]
- UNEP - UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME. (2019). "Emissions Gap Report", Nairobi. [Disponible en: <https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/30797/EGR2019.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Última visita 20 de octubre de 2020]

- WAHLSTRÖM, M., KOCYBA, P., DE VYDT, M., y DE MOOR, J. (Eds.) (2019). *Protest for a future: Composition, mobilization and motives of the participants in Fridays For Future climate protests on 15 March, 2019 in 13 European cities*. [Disponible en: https://eprints.keele.ac.uk/6571/7/20190709_Protest%20for%20a%20future_GCS%20Descriptive%20Report.pdf. Última visita el 25 de octubre de 2020]
- WEHNER, M.F., ARNOLD, J.R., KNUTSON, T., KUNKEL, K.E., y LEGRANDE, A.N. (2017). "Droughts, floods, and wildfires". En WUEBBLES, D.J., FAHEY D.W., HIBBARD, K.A., DOKKEN D.J., STEWART, B.C., y MAYCOCK T.K. (eds.). *Climate Science Special Report: Fourth National Climate Assessment*, Volume I. U.S. Global Change Research Program, Washington, DC, USA
- WILLIAMS, J. (2012). "The impact of climate change on indigenous people – the implications for the cultural, spiritual, economic and legal rights of indigenous people", *The International Journal of Human Rights*, Volume 16, Issue 4
- WISSEN, M. y BRAND, U. (2018). "Imperial Mode of Living". *Krisis, Journal for Contemporary Philosophy*, Issue 2: Marx from the Margins
- WORLD BANK. (2016). The World Bank Data [Disponible en: <https://data.worldbank.org/indicator/EN.ATM.CO2E.PC>. Última visita el 20 de octubre de 2020]



WHY NATIONALISM

Karel J. Leyva

Université de Montréal
karelj.leyva@gmail.com

Reseña de: TAMIR, Yael (2019). *Why Nationalism*. New Jersey: Princeton University Press, 205 págs.

Durante los últimos treinta años, los nacionalistas liberales han defendido la idea según la cual del mismo modo que el liberalismo necesita del nacionalismo para lograr mejor sus objetivos centrales, las diferentes expresiones del nacionalismo deben ser limitadas por los principios liberales. Yael Tamir ha sido una de las figuras clave de esta singular articulación. En su obra *Liberal Nationalism* (1993), como en sus trabajos posteriores, no sólo defendió que era posible conciliar los valores liberales con ciertos aspectos fundamentales de la tradición nacionalista, sino también que era necesario fundar una alianza entre el liberalismo y el multiculturalismo con el propósito de hacer justicia a los miembros de las minorías culturales y religiosas.

En *Why Nationalism*, su más reciente libro, Tamir se propone enumerar las ventajas que el nacionalismo aporta al discurso político y examinar una variedad de reivindicaciones nacionales juzgándolas por sus propios méritos. Tamir lleva a cabo su propuesta sin importar que tales reivindicaciones puedan estar asociadas a personalidades políticas problemáticas, considerando que, del mismo modo que el nacionalismo puede tener consecuencias devastadoras y destructivas, también puede ser una fuerza política constructiva y creadora. Asociar el nacionalismo exclusivamente a un conjunto de ideas reaccionarias o identificarlo con sentimientos tribales, pasando por alto sus poderes modernizadores y liberadores representa, según Tamir, una profunda incompreensión del mundo moderno, o quizá una postura destinada a desacreditarlo. Ciertamente, el nacionalismo puede presentarse como reaccionario y populista. Sin embargo, “el nuevo nacionalismo” es mucho más que eso: es una expresión de una voz que refleja la creciente brecha entre el pueblo y unos pocos privilegiados, así como la ira inspirada por las crecientes desigualdades. Esta voz colérica debe ser tenida en cuenta para revisar el orden mundial actual y hacer que funcione en beneficio de la mayoría. En el mundo desarrollado, el péndulo político se ha inclinado demasiado hacia el polo individualista, ignorando generaciones que sufren de alienación social y anonimato, a la vez que el péndulo económico se ha movido hacia el lado del libre mercado, dejando vulnerables a demasiados individuos. Tales transformaciones del panorama social y político plantean nuevos desafíos y exigen nuevas respuestas.

Tamir identifica dos formas actuales bajo las cuales se presenta el nacionalismo. La primera es aquella que puede encontrarse en Cataluña, Lombardía y Véneto, así como en Flandes, Transilvania, Escocia o Kurdistán. Este tipo de nacionalismo representa el deseo de grupos nacionales de exigir el autogobierno. Tales movimientos nacionales tratan de reclutar el mayor número posible de conciudadanos y son inclusivos interiormente en la medida en que intentan fomentar una asociación entre las élites, las clases medias y las clases trabajadoras para respaldar el programa nacional separatista. Sin embargo, este nacionalismo tiende a erosionar la solidaridad cívica del Estado-nación. De hecho, su origen se encontraría, al menos en parte, en el debilitamiento del Estado-nación moderno, que ha sucumbido a las presiones tanto del globalismo como del localismo. Cuando el poder político se erosiona, nos dice Tamir, y el Estado se enfrenta a una crisis de legitimación, los miembros de las naciones minoritarias se ven atraídos a cuestionar el (c)statu quo nacional/político existente. A diferencia del nuevo tipo de nacionalismo, que veremos enseguida, este nacionalismo no busca entonces fortalecer el Estado-nación, sino aflojar los marcos políticos existentes y retomar las exigencias de autodeterminación nacional. Puesto que tales naciones habitan un territorio distinto y comparten una historia, una cultura y un idioma comunes, sus miembros recurren a su identidad distintiva para justificar su demanda de autogobierno. Sin embargo, la historia de las pequeñas naciones habría dejado claro que los argumentos nacionales no pueden sobrevivir por sí solos, pues su poder proviene de la capacidad de servir a las necesidades del Estado moderno, cuyo funcionamiento depende de su aptitud para formar una economía considerable, tener fronteras defendibles y fomentar una vida cultural próspera. Y aunque las aspiraciones de separatismo llegaron para quedarse, Tamir estima que su efecto en futuros eventos políticos será mucho menos significativo que los del nuevo tipo de nacionalismo.

El segundo tipo de nacionalismo, que constituye el eje central del libro, es el nacionalismo de los vulnerables: el nacionalismo de los menos favorecidos por el proceso de hiperglobalización. Los vulnerables se apoyan en los sentimientos nacionales para convencer a las élites de poner a su nación en primer lugar y, puesto que no habitan en un territorio definido o tienen una identidad distintiva, se definen a sí mismos en oposición a los demás. Como lo reconoce Tamir, la distancia desde sus posiciones a un nacionalismo agresivo y xenófobo es corta. Sin embargo, a pesar del lenguaje utilizado y de la asociación de estos nacionalistas con movimientos de derecha, muchas de sus reivindicaciones tienen valor moral: lo que ellos piden, a fin de cuentas, es reescribir el contrato social de manera que responda a sus necesidades. El nacionalismo de los vulnerables sería, de hecho, una revuelta contra la traición de las elites globales. Ellos sienten, con razón según Tamir, que por el solo hecho de ser blancos, hombres y miembros de la mayoría se les trata como si tuvieran privilegios que en realidad no tienen, y que deben ceder el paso a otros que son favorecidos por las medidas de acción positiva, a la vez que sus ingresos estancan, sus hijos viven en peores condiciones y su esperanza de vida disminuye. Por estas razones, sintiéndose excluidos y desposeídos, se proponen revivir los contornos sociales en los que la nación proporcionaba una identidad bien definida y privilegiada. En similares circunstancias, el proceso de construcción nacional

les hubiera permitido reclutar a las élites, pero hoy en día las élites están menos dispuestas a definirse en términos nacionales y han dejado tanto la terminología como los símbolos nacionales a los vulnerables. No debería sorprender que estos miembros vulnerables de las mayorías afirmen ser los verdaderos representantes de la nación.

Una de las características más sorprendentes del libro es la manera en que la retórica de Tamir, quien ha sido siempre una figura relevante del culturalismo liberal, se alinea con perspectivas conservadoras como las de Francis Fukuyama (*The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*) o Mark Lilla (*The Once and Future Liberal*) con respecto a las políticas identitarias. El surgimiento del multiculturalismo es presentado como una distracción conveniente de las élites liberales que, llamando la atención sobre las diferencias culturales se alejaron de los conflictos de clase. La adopción del multiculturalismo resultaba menos costosa que orientarse hacia un cambio social basado en las diferencias de clase. Según Tamir, los progresistas simpatizaron con aquellos argumentos que, desde los grupos minoritarios, criticaban la supuesta neutralidad del Estado, obligando a la mayoría a reconocer que las afiliaciones culturales, nacionales y lingüísticas determinan quiénes somos y lo que obtenemos. Las minorías exigieron la remodelación de la esfera pública, dando espacio a sus propias identidades particulares. La diversidad se convirtió en el grito de guerra liberal y las políticas de identidad se convirtieron en un pilar ideológico de la política del siglo XXI. Hoy, sin embargo, son los miembros menos favorecidos de la mayoría quienes protestan haciendo valer su identidad y criticando activamente una diversidad que les arrancó su estatus social, cultural y político.

Por ello, Tamir propone un nuevo contrato social. Aunque los poderes distributivos del Estado-nación se han erosionado, la homogeneidad cultural se ha puesto en tela de juicio y la solidaridad se ha desgastado, la incapacidad teórica de definir un conjunto alternativo de principios morales y políticos aplicables deja al Estado-nación como la única opción viable. El globalismo no ha podido reemplazar al nacionalismo porque es incapaz de ofrecer un programa político que satisfaga las necesidades más básicas de los individuos modernos: el deseo de ser agentes autónomos y de autogobernarse, la voluntad de vivir una vida significativa que se extienda más allá de uno mismo, la necesidad de pertenecer a una comunidad creativa, de sentirse especial, de disfrutar de la sensación de estabilidad y continuidad intergeneracional. Los sentimientos nacionales deberían utilizarse para crear la disposición a reconstruir una coalición entre clases que ofrezca a los individuos razones valiosas para trabajar juntos, promover el bien común y asegurar una distribución más justa de los riesgos y oportunidades.

Cuatro son las medidas propuestas por Tamir para domar el nuevo nacionalismo y hacerlo más liberal y tolerante. En primer lugar, es necesario poner el país en primer lugar, sin que esto signifique adoptar un sentido de superioridad, pues los demás países tienen el mismo derecho y deber de perseguir sus propios objetivos. Se trataría de un nacionalismo liberal basado en los derechos nacionales universales que no da la espalda al mundo, sino que utiliza la nación como trampolín desde el que se puede saltar a un

mundo mejor gobernado. Para ello, es necesario que los Estados-nación se comprometan nuevamente a construir la nación, dado que es imposible prosperar sin inversión social, cultural y política. Se trata de entender que las afiliaciones nacionales se basan en la cultura, las tradiciones, el idioma, los principios políticos, la historia e incluso la religión. Estas características “unificadoras” deben ser explicadas en detalle y hacerlas evidentes por medio de la educación y el discurso público. En segundo lugar, dado que ningún país es cultural, étnica o religiosamente homogéneo, el lugar de las minorías debe ser asegurado. El hecho de que los miembros de las minorías culturales no compartan el espíritu, la cultura o el idioma nacional dominante no debe ser usado en su contra. Los derechos y opciones de los demás deben consolidarse internamente en la misma medida en que se respetan internacionalmente. Las necesidades sociales, económicas y culturales de los vulnerables deben ser satisfechas sin cultivar el miedo y el odio. El fomento de la identidad nacional debe complementarse con el fomento activo de la empatía con los ciudadanos que no son compatriotas nacionales (citizens who are not fellow nationals). Tamir propone reforzar el énfasis en el papel del Estado como patria en lugar de negar la base contractual del Estado y los beneficios que conlleva. Los autóctonos, las minorías, los inmigrantes o los extranjeros tienen derecho a ser defendidos y respetados: el nacionalismo liberal no ignora el papel de la identidad y la pertenencia y está intrínsecamente atento a las desventajas que representa pertenecer a ser una minoría y busca por tanto formas de mejorarlas. En tercer lugar, los riesgos y oportunidades sociales deben distribuirse de manera justa y transparente. Las cargas y beneficios resultantes de las políticas adoptadas, (sean políticas de inmigración generosas o cambios en las estructuras económicas) deben distribuirse de manera que mejoren la suerte de los débiles y limiten el poder de los privilegiados. En último lugar, sin que por ello sea menos importante, es necesario reavivar un sentido de orgullo colectivo, así como de optimismo social y político que permita prever un futuro mejor para las sociedades, los individuos y las generaciones venideras.

Tanto el neoliberalismo brutal como el nacionalismo xenófobo, concluye Tamir, deben ser refrenados, equilibrados, ajustados y reformados para satisfacer las necesidades del siglo XXI. El nacionalismo, no debe ser dejado en manos de los extremistas. Los demócratas liberales, los socialdemócratas y todo aquel que busque justicia deben encauzar el nacionalismo creando un orden social más justo, cerrando las brechas socioeconómicas y proporcionando a la gente una referencia cultural y normativa con la que vivir.

En *Why Nationalism*, Tamir adopta una perspectiva que integra elementos provenientes de diferentes escuelas de pensamiento, quizá con la esperanza de generar un cierto consenso en torno a su proposición normativa. Al hacerlo, sin embargo, no puede evitar ciertas disonancias cognitivas, como el hecho de sumarse a quienes critican las políticas de identidad y a la vez proponer mejorar las condiciones de aquellos a quienes están destinadas tales políticas, sin ofrecer opción de recambio. El libro presenta algunos problemas que necesitarían más espacio del que dispongo aquí para discutirlos, de modo que me limitaré a esbozar algunos de ellos brevemente. El primero es que Tamir

no discute ninguna alternativa a su posición y, quizá por ello, no logra demostrar que el nacionalismo sea la mejor base para las democracias liberales contemporáneas. El segundo problema consiste en que, aunque el rol de la educación en los procesos de construcción nacional es abordado en el texto, Tamir no considera siquiera que la educación puede constituir un elemento fundamental para favorecer la cohesión social en las sociedades pluriculturales. Un tercer problema es que el nacionalismo, tal y como se presenta en el libro, establece una distinción radical entre los nacionales y los demás (inmigrantes, miembros de minorías étnicas, etc.) y pasa por alto los compromisos que los llamados inmigrantes de segunda y tercera generación establecen entre la nación y la cultura heredada de sus ancestros. Otro problema es que Tamir presenta una visión acrítica de los sentimientos de exclusividad que experimentan los miembros de las mayorías nacionales y justifica la interpretación edulcorada que ellos dan a ciertos eventos sombríos de la historia nacional. Finalmente, Tamir, quien se refiere en gran medida al contexto norteamericano, mantiene una concepción idealizada de los beneficios de la nación, por ejemplo, cuando arguye que los procesos de construcción nacional beneficiaron a todos de igual manera, como si pudiera establecerse un equivalente entre los beneficios recibidos por los hombres blancos norteamericanos y los miembros de las comunidades afroamericanas. El libro pasa por alto las dinámicas de dominación (interculturales, patriarcales, etc.) que limitan la autonomía de algunas categorías de individuos y omite tanto las razones que llevaron a adoptar ciertas políticas multiculturales como el impacto de estas políticas en los valores democráticos. Ciertamente, la vulnerabilidad de los miembros de las mayorías nacionales tiene peso moral, pero tal peso no es superior al de la vulnerabilidad del resto de los ciudadanos.

