

FABIANA ERAZUN Y MARIANA CASTILLO MERLO  
EDITORAS

# PENSAR LA POLÍTICA EN CLAVE REPUBLICANA

DEBATES SOBRE IGUALDAD Y LIBERTAD



**educu**  
Editorial Universitaria  
Universidad Nacional del Comahue

**CiN REUN**

Red de Editoriales  
de Universidades Nacionales  
de la Argentina

**PENSAR LA POLÍTICA**  
**EN CLAVE REPUBLICANA**  
DEBATES SOBRE IGUALDAD Y LIBERTAD





**PENSAR LA POLÍTICA**  
**EN CLAVE REPUBLICANA**  
DEBATES SOBRE IGUALDAD Y LIBERTAD

Fabiana Erazun  
Mariana Castillo Merlo  
(editoras)

**EDUCO**  
Editorial de la Universidad Nacional del Comahue  
Neuquén  
2021

**Pensar la política en clave republicana. Debates sobre igualdad y libertad** / Fabiana Erazun ... [et al.]; compilación de Fabiana Erazun; Mariana Castillo Merlo; editado por Fabiana Erazun; Mariana Castillo Merlo. - 1a ed - Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue. Editorial Universitaria del Comahue, 2021.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-604-578-0

1. Ciencia Política. 2. Filosofía Política. 3. Historia Política. I. Erazun, Fabiana II. Erazun, Fabiana, comp. III. Castillo Merlo, Mariana, comp. IV. Erazun, Fabiana, ed. V. Castillo Merlo, Mariana, ed.  
CDD 320.8

**Diseño de tapa:** DG. Javier Cabrio  
**Corrección de estilo:** Emilio Alochis

**Arte de tapa:** “Torre Talero” del artista plástico neuquino Ramón Muñoz. Técnica: xilocollage.  
Dimensiones: 0,72 x 0,82 cm. Año: 2011

La **Torre Talero** es un emblema cultural de la ciudad de Neuquén. Su construcción data de 1906 y fue declarada Monumento histórico nacional en 2015 (ley 27.129). Aún espera pacientemente que comiencen las tareas para su restauración.

El **Consejo Editorial de la Universidad Nacional del Comahue**, en su sesión ordinaria de fecha 21 de abril de 2021, avaló la publicación del libro “Pensar la política en clave republicana. Debates sobre igualdad y libertad”, de Fabiana Erazún y Mariana Castillo Merlo, presentado por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue.

**Miembros académicos:** Dra. Adriana Caballero – Dra. Ana Pechén - Dr. Enrique Mases  
**Presidente:** Mg. Gustavo Ferreyra  
**Director Educo:** Lic. Enzo Canale  
**Secretario:** Com. Soc. Jorge Subrini

**Disposición N° 048/21**

**Universidad Nacional del Comahue**

**Rector:** Gustavo Crisafulli  
**Vicerrectora:** Adriana Caballero  
**Secretario de Extensión:** Gustavo Ferreyra

**Editorial EDUCO**

**Director:** Enzo Dante Canale

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

©2021 – **EDUCO**- Editorial de la Universidad Nacional del Comahue

Buenos Aires 1400 – (8300) Neuquén – Argentina

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin el permiso expreso de EDUCO.



## ÍNDICE

Sobre las y los autores

*Pág. 7*

Prólogo

*Daniel Raventós y María Julia Bertomeu*

*Pág. 11*

Introducción

*Fabiana Erazun y Mariana Castillo Merlo*

*Pág. 13*

### - I -

#### **Lecturas políticas en clave republicana: la igualdad y la libertad**

La concepción republicana y fiduciaria de la propiedad y de la soberanía política. Sus consecuencias para la universalización de la libertad no dominada

*María Julia Bertomeu*

*Pág. 21*

Para leer junto al fuego: reflexiones en torno al republicanismo en J.J. Rousseau

*Juan Cruz Apcarián*

*Pág. 35*

Libertad como no dominación y Teoría de la justicia: una aproximación republicana a la propuesta de Rawls

*César Martínez Cerutti*

*Pág. 49*

Coordenadas republicanas para una discusión feminista: lo privado y lo público, una vez más

*Mariana Castillo Merlo*

*Pág. 63*

### - II -

#### **Antecedentes, defensa y críticas de la Renta Básica o Ingreso Ciudadano**

Anticipaciones de la renta básica en las utopías igualitarias y el socialismo ético

*Fernando Lizárraga*

*Pág. 81*

La renta básica y el derecho a la existencia: una defensa republicana de un derecho humano

*Fabiana Erazun*

*Pág. 99*

Mujeres: trabajo reproductivo e ingreso ciudadano

*Ana Lucía Labate*

*Pág. 115*

Crítica de la Renta Básica. Una perspectiva Marxiana

*Carlos Ponce de León*

*Pág. 123*

### **- III -**

## **Latinoamérica: cuestiones republicanas y otras matrices emancipatorias**

El orden y la libertad. Lecturas sobre el republicanismo latinoamericano

*María Beatriz Gentile*

*Pág. 145*

Claroscuros de la Modernidad: indagaciones geosituadas

*Martín Díaz*

*Pág. 163*



## **SOBRE LAS Y LOS AUTORES**

**FABIANA ERAZUN** es Profesora en Filosofía por el ISP “Joaquín V. González”, Magister en Filosofía e Historia de las Ciencias por la UNCo y Doctora en Filosofía por UNS, Argentina. Es Profesora Adjunta Regular del Área Introdutoria en las orientaciones Sistemática e Histórica. Es investigadora en la UNCo desde hace más de 25 años formando parte de diversos Proyectos de Investigación en calidad de Investigadora, Co-directora y Directora. En la actualidad es Directora del Proyecto *Vigencia de la tradición Republicana como alternativa emancipatoria para el Siglo XXI. Debates y controversias*. Fue Directora de la Revista *Páginas de Filosofía* entre noviembre de 2007 y mayo de 2011 y desde entonces integra su Comité Editorial. Se especializa en temas de ética y filosofía política contemporáneas. Correo electrónico: [erazunfa@gmail.com](mailto:erazunfa@gmail.com)

**MARIANA C. CASTILLO MERLO** es Profesora y Licenciada en Filosofía por la UNCo y Doctora en Filosofía por la UNLP (Argentina). Es Profesora Adjunta del área Filosofía Práctica de la UNCo e Investigadora Adjunta del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (UNCO-CONICET). Co-dirige el proyecto “La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad”. Directora de la revista *Páginas de Filosofía*. Directora del Departamento de Filosofía, UNCo. Vocal titular de la Asociación Filosófica Argentina (AFRA). Su tema de investigación gira en torno al lugar que ocupan lo trágico y las emociones trágicas en la constitución de la subjetividad y la conformación del juicio práctico. Correo electrónico: [marianacastillomerlo@yahoo.com.ar](mailto:marianacastillomerlo@yahoo.com.ar)

**MARÍA JULIA BERTOMEU** es Doctora en Filosofía. Investigadora Principal de CONICET, Argentina. Miembro del Comité editorial de la Revista Internacional *Sinpermiso* y de la Revista Internacional *Con-Textos kantianos*. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “Renta Básica y Renta Máxima. Una concepción republicano-democrática” (en colaboración con Daniel Raventós, Barcelona, Daimon. 2020 <https://doi.org/10.6018/daimon.428401>); “Medicamentos esenciales, patentes y licencias obligatorias: Doha no es la respuesta” (en colaboración con Salvador Bergel, *Enrahonar*, Universidad Autónoma de Barcelona, 2020, <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1311>); “Kant. Una concepción republicana de la justicia política” en *Las Torres de Luca. Revista Internacional de Filosofía Política*, Vol. 7, N° 13, 2018 <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/262>; “Reflexiones republicanas sobre la libertad y la dominación. Conceptos y actores” (en Marey, M. (ed.) *Teorías de la república y prácticas republicanas*, Herder, en prensa). Correo electrónico: [mjbertomeu@gmail.com](mailto:mjbertomeu@gmail.com)

**JUAN CRUZ APCARIÁN** es Licenciado en Filosofía, UNSur, (2017). Becario graduado de perfeccionamiento en la investigación por el Departamento de Filosofía y la

Secretaría de Ciencia y Técnica de la Facultad de Humanidades, UNCO (2020-2021). Profesor Adjunto Interino de Aspectos Bioéticos y Legales de Enfermería I y de Filosofía y Ética, UNCO. Miembro del proyecto de investigación “La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad” (UNCO, 2018-2021) y del proyecto “El problema de la comunidad. Un relevamiento de ideas filosóficas modernas y contemporáneas” (UNS, 2019-2022). Expositor en diversos congresos, coloquios, jornadas; autor de artículos y de capítulos en volúmenes colectivos. Miembro activo de AFRA (Asociación Filosófica de la República Argentina) y de la Asociación de estudios del siglo XVIII (AAES18). Investiga el carácter performativo de la imaginación y el despliegue dinámico de los afectos en la filosofía de Rousseau, atendiendo principalmente a sus aspectos éticos, estéticos y políticos. Asimismo, le interesa evaluar la operatividad de estas dinámicas en la discusión contemporánea sobre la instauración y conservación de las instituciones políticas, y en los análisis sobre las motivaciones altruistas de la ciudadanía. Correo electrónico: [juanapcarian@hotmail.com](mailto:juanapcarian@hotmail.com)

**CÉSAR MARTINEZ CERUTTI** es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue. Docente del área Filosofía Práctica, Departamento de Filosofía (UNCO). Becario de iniciación en investigación (UNCO). Integrante del proyecto de investigación: “La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad”. Miembro del Centro de Investigaciones en Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanidades (CEIFICSOH, FAHU, UNCO). Secretario de redacción y miembro del Comité de redacción de la revista *Páginas de Filosofía*. Su línea de investigación actual versa sobre la manera en que la dimensión afectiva puede impactar e influir en la reflexión ética, puntualmente, en la estabilidad de los sistemas sociales a partir de los aportes de J. Rawls y M. Nussbaum. Correo electrónico: [martinezcesar1993@gmail.com](mailto:martinezcesar1993@gmail.com)

**FERNANDO LIZÁRRAGA** es Investigador independiente del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS) y Profesor Adjunto Regular de Teoría Política, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Profesor en Historia por la Universidad Nacional del Litoral, Magíster en Filosofía Política por la Universidad de York (Inglaterra) y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Autor de *Marxistas y liberales: la justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea* (2016); *El Marxismo y la justicia social* (2011); y compilador, junto con Atilio Boron, de *El liberalismo en su laberinto: renovación y límites en la obra de John Rawls* (2014). Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro en el campo de la Teoría y la Filosofía Política contemporáneas con especial énfasis en las teorías distributivas y el igualitarismo. Correo electrónico: [falizarraga@yahoo.com.ar](mailto:falizarraga@yahoo.com.ar); [falizarraga@conicet.gov.ar](mailto:falizarraga@conicet.gov.ar)

**ANA LUCÍA LABATE** es estudiante avanzada de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional del Comahue. Participa del proyecto de investigación “Vigencia

de la tradición republicana como alternativa emancipatoria para el siglo XXI. Debates y controversias" de la Facultad de Humanidades. Correo electrónico: [analucialabate@gmail.com](mailto:analucialabate@gmail.com)

**CARLOS PONCE DE LEÓN** es Profesor y Licenciado en Filosofía por la UNCo. Es Auxiliar de Docencia en el Área de Antropológica Social e Introductoria en las orientaciones Sistemática e Histórica. Es investigador en la UNCo y participó en diversos proyectos. En la actualidad, es investigador del Proyecto “Vigencia de la tradición republicana como alternativa emancipatoria para el Siglo XXI. Debates y controversias”. Su tema de investigación versa sobre temas de ética y filosofía política contemporánea, especialmente en las problemáticas acerca del derecho y del Estado desde el punto de vista del ‘materialismo histórico’. Correo electrónico: [carlos\\_ponce55@yahoo.com.ar](mailto:carlos_ponce55@yahoo.com.ar)

**MARÍA BEATRIZ GENTILE** es Doctora en Historia (Universidad Nacional de La Plata). Es docente e investigadora en la Universidad Nacional del Comahue. Actualmente se desempeña también como Decana de la Facultad de Humanidades de dicha Universidad. Integra el Comité Académico del Doctorado en Historia de la UNCO y del Instituto de Pensamiento y Cultura de América Latina (IPECAL) con sede en México D.F. Es miembro del Grupo de Estudios de Historia Social (GEHISo) de la UNCo. Se ha especializado en Historia Latinoamericana y, desde hace una década, su interés se centra en los procesos dictatoriales en América Latina y, especialmente, al periodo identificado con el terrorismo de Estado en la Argentina. Sus publicaciones más recientes se vinculan a dicha temática. Por fuera de la actividad académica, fue Convencional Constituyente en la Reforma de la Constitución de la Provincia de Neuquén en el año 2006; y Delegada de la Secretaría Nacional del Derechos Humanos de la Nación Argentina en la mencionada provincia desde el año 2004 al 2014. Correo electrónico: [gentilebeatriz@yahoo.com.ar](mailto:gentilebeatriz@yahoo.com.ar)

**MARTÍN DÍAZ** es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC). Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Posdoctorado del Centro de Estudios Avanzados -CEA-, Facultad de Ciencias Sociales (UNC). Profesor adjunto del área General y del área Antropológica social del Departamento de Filosofía (UNCo). Investigador del Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (UNCo-Conicet). Co-Fundador del Centro de Estudios y Actualización en pensamiento político, interculturalidad y decolonialidad (CEAPEDI). Autor de diversas publicaciones en revistas especializadas de la Argentina y el extranjero. Su línea de investigación de centra en el análisis geosituado de los procesos de subjetivación y de construcción de la otredad desde los aportes de los Estudios biopolíticos y la perspectiva decolonial. Correo electrónico: [diazceapedi@hotmail.com](mailto:diazceapedi@hotmail.com)



## PRÓLOGO

Las editoras del libro que presentamos nos han invitado a acompañarlas con unas breves palabras de inicio, y aceptamos con placer. En primer lugar, porque nos parece muy importante prologar un libro sobre historia y vigencia del republicanismo democrático, editado por una Universidad pública argentina; nuestro país desde hace siglos lucha por construir una república con base social, luego de sucesivos gobiernos que impusieron regímenes elitistas y oligárquicos, y muy especialmente luego de la dictadura criminal que destruyó su vida democrática republicana. En segundo lugar, porque ambos pensamos que la libertad republicana -de la que nos hablan algunos de los artículos de este libro- no sólo importa para escribir trabajos y libros más o menos brillantes académicamente, sino que se trata de un buen instrumental para analizar la realidad social del capitalismo desembridado que estamos viviendo. La historia de la libertad republicana es, al mismo tiempo, la historia reflejada en textos filosóficos y políticos -algunos de ellos excelentes- pero también la historia de un instrumento de las luchas que a lo largo de los siglos se han desarrollado entre los amos del mundo y los que se han resistido a sus depredadoras pretensiones. Y algunas veces, quizás no demasiadas, se ha logrado vencerlos y hasta doblegarlos.

Los autores de este breve Prólogo tuvimos la fortuna de compartir varios Proyectos de Investigación radicados en la Universidad de Barcelona, cuya dirección ejerció hasta su prematura muerte nuestro querido compañero, amigo y colega Antoni Domènech. También colaboramos con el proyecto político republicano-socialista de *Sin Permiso* al que Toni dedicó los últimos 12 años de su vida. Trabajamos mancomunadamente en el proyecto que se propuso indagar en las raíces históricas y conceptuales de la filosofía política republicana clásica y, también, en las causas de su eclipse como consecuencia del triunfo del liberalismo político a partir del siglo XIX, y del muy posterior auge de la filosofía política académica liberal -más y menos igualitaria- centrada en problemas de justicia distributiva *ex post*. Con esa hipótesis de partida emprendimos un camino de investigación para recuperar algunos pensadores clásicos que fueron secuestrados para las filas del liberalismo, pero también para contribuir al diseño de herramientas republicanas democráticas válidas para el siglo XXI.

Al fin y al cabo, el republicanismo democrático es un proyecto radical. Un proyecto completamente inseparable de las grandes luchas -cuando realmente han merecido este nombre- de la izquierda que ha ido en serio. Antoni Domènech nos legó un buen consejo que le gustaba repetir cuando observaba la inanidad política de una parte de la izquierda, quizás demasiado grande que duda cabe: “*Una izquierda no filistea, es decir, una izquierda que quiera ser realista, sensata y radical a la vez (de otro de mis maestros, Manuel Sacristán, aprendí la inolvidable lección de que, en la política como en la vida cotidiana, contra toda apariencia filistea, quien no sabe ser suficientemente radical, acaba siempre en la penosa insensatez del hiperrealismo mequetréfico) tiene hoy que aspirar a desarrollar políticas que sean más ambiciosas en el medio y en el largo plazo y, a la vez, más adaptadas a las presentes circunstancias.*”

Nos resulta muy grato comprobar que una parte al menos de esta gran tradición republicana ha cobrado vida en la Universidad Nacional del Comahue, al sur del sur, como graciosamente dice Fabiana Erazun.

El republicanismo es un concepto polisémico e históricamente indexado: republicanismo oligárquico, democrático, plebeyo; neo-republicanismo, republicanismo socialista o socialismo republicano, e incluso tenemos el oxímoron de republicanismo populista o populismo republicano. En los últimos años -y como alternativa frente a un liberalismo político que va perdiendo su cetro en la academia-, ha ganado terreno la opción neo-republicana y neo-romana, aunque también una versión republicana radical y cercana al socialismo. Dicha versión brega por recuperar un lenguaje republicano que fue el terreno nutricional del socialismo y que, entre otras cosas, hizo posible elaborar una crítica a la condición de “libre” del trabajo asalariado, esta esclavitud a tiempo parcial, como Aristóteles y Marx definieron con palabras parecidas y con más de 20 siglos de por medio.

La filosofía política republicana es muy antigua y diversa, siempre estuvo escindida en dos versiones distintas que -aún compartiendo premisas metodológicas comunes- extraían conclusiones políticas sustantivas muy diferentes: la democrática, que aspira a la universalización de la libertad republicana y a la consiguiente inserción ciudadana de la mayoría pobre, e incluso en algunos momentos al gobierno de esa mayoría de pobres; y la antidemocrática y oligárquica, que pretende la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos, y el monopolio del poder político por parte de los propietarios ricos. Algunos de los rasgos principales de esta tradición, en sus dos variantes, son: que ser libre es estar exento de pedir permiso a otro para vivir o existir socialmente; que quien depende de otro particular para vivir es arbitrariamente interferido por ese otro y, por lo tanto, no es libre. El republicanismo siempre concibió la libertad como inseparablemente enraizada en las condiciones materiales de existencia. Quien no tiene las condiciones materiales de existencia garantizadas no es ni puede ser libre. El liberalismo puede concebir un divorcio entre ambas, el republicanismo no.

Bienvenido sea un libro que discute conceptos, historias, trayectorias e instrumentos republicano-democráticos desde el sur, para aportar buenos materiales académicos y para entender este mundo que nos ha tocado vivir.

Daniel Raventós y María Julia Bertomeu

## INTRODUCCIÓN

En marzo de 2020, apenas unos días antes de que la pandemia golpeará a nuestra puerta, se instalara y reconfigurara nuestras vidas, se realizó en la Universidad Nacional del Comahue la *I Jornada de historia y vigencia del Republicanismo*. La Jornada, organizada por el equipo de investigación “Vigencia de la tradición republicana como alternativa emancipatoria para el Siglo XXI. Debates y controversias”, tuvo por objetivo analizar el resurgimiento de la filosofía política republicana en las últimas décadas, o lo que algunos han dado en llamar la “moda republicana”. Desde diversas posiciones, se examinaron los alcances, implicancias y limitaciones de conceptos normativos potentes –y muchos de ellos olvidados- para pensar temas tales como la pobreza, la desigualdad y la falta de libertad de nuestras repúblicas.

En el encuentro nos propusimos revisar la historia y discutir la vigencia del pensamiento republicano democrático, para lo que se tuvo en cuenta la co-determinación de la tríada igualdad, libertad, fraternidad. También se consideraron las actuales estrategias para promover la libertad ciudadana garantizando el derecho a la existencia material, tales como la renta básica o el ingreso ciudadano, que cobran un sentido particular al inscribirlas en la tradición republicana democrática. La jornada, como un adelanto de lo que luego sería el pasaje intempestivo de la presencialidad a la virtualidad, contó con la participación remota de investigadores de Barcelona y de Cuba. Los trabajos expuestos y el clima de debate y cooperación entre los participantes fueron el germen para este libro. La compilación de algunos de esos trabajos, la revisión y reformulación de ellos a partir de los comentarios recibidos, los aportes, las reflexiones y las lecturas sugeridas durante esos días son el fruto final que ponemos al alcance de las y los lectores.

Quienes integramos esta obra colectiva formamos parte de distintos proyectos de investigación y trabajamos desde marcos teóricos diversos. Algunos decidimos asumir las categorías republicanas democrático plebeyas en la línea teórica propuesta por autores como Antoni Domènech y María Julia Bertomeu (quienes asesoraron o asesoran a los integrantes del proyecto) y del grupo de investigadores que continúan desarrollando las consecuencias teóricas de tal enfoque (como Daniel Raventós o David Casassas, entre otros). Otros, aceptamos el desafío de incorporar en nuestros análisis aspectos de esa y de otras perspectivas republicanas y medimos la capacidad heurística de sus conceptos aplicándolos a otras teorías políticas. También hay quienes, ubicados en otros enfoques teóricos, pusimos en tensión nociones nodales de la tradición republicana (igualdad o libertad) o que objetan las posibles estrategias diseñadas en la actualidad para intentar redistribuir la riqueza, al menos tanto como sea necesario, para ganar la libertad (renta básica o ingreso ciudadano).

Las diferencias de enfoques e intereses son notorias, pero también hay motivaciones comunes. Estas no sólo nos permitieron discutir durante dos días acerca de la república, la igualdad y la libertad, sino que, además, y más allá de toda discrepancia teórica, nos hicieron sentir hermanados por un profundo descontento por la injusticia reinante en el mundo. La potencia de la teoría para pensar problemas prácticos y la creencia en la capacidad transformadora de la filosofía son compartidas y por ello podemos, y queremos, hacer esta producción juntos.

Para ordenar, en alguna medida, aquello que por su propio origen es desordenado (no estamos de acuerdo entre nosotros, no investigamos las mismas cosas, no compartimos un mismo marco teórico) hemos dividido y organizado este libro en tres grandes secciones que tejen una trama común, a pesar de tratarse de diseños independientes.

La primera sección, *Lecturas en clave republicana: la igualdad y la libertad*, agrupa cuatro trabajos. En el primer capítulo, “La concepción republicana y fiduciaria de la propiedad y de la soberanía política. Sus consecuencias para la universalización de la libertad no dominada”, María Julia Bertomeu nos propone enfrenar el dogma liberal según el cual un sistema democrático de gobierno debe abstenerse de interferir en los derechos de propiedad existentes, incluso cuando estos derechos sean incompatibles con la garantía de un derecho a la existencia de los no propietarios, que suelen ser mayoría. Para ello, nos advierte Bertomeu, será necesaria una alternativa conceptual de raíz republicana democrática en el modo de definir la libertad y su relación con la propiedad: la libertad concebida como no dominación se liga al concepto fiduciario de propiedad. Pero además enfatiza que pensar a los gobiernos como agentes fiduciarios de los ciudadanos supone la obligación por parte de estos de velar por la propiedad y los intereses de todos los ciudadanos y no sólo de los protegidos por el ideario liberal bajo la doctrina de la “soberanía del propietario”.

En “Para leer junto al fuego: reflexiones en torno al republicanismo en J.J. Rousseau”, Juan Cruz Apcarián ensaya responder a una serie de interrogantes surgidos en torno a la definición y vigencia de republicanismo, poniendo énfasis en lo que puede ser considerado el carácter práctico de las teorías políticas republicanas. Es a partir de ese marco que se propone trabajar algunas obras centrales del pensamiento de Rousseau en una clave republicana democrática como orientación para desnaturalizar la desigualdad imperante, para transformar un estado de cosas injusto y para construir instituciones que garanticen la libertad de todos. Aunque el costo de estas ideas fue la censura de varias obras del ginebrino, Apcarián señala que también es posible leer dicho utopismo como un compromiso revolucionario que nunca pasó más allá de la teoría.

En “Libertad como no dominación y Teoría de la justicia: una aproximación republicana a la propuesta de Rawls”, Cesar Martinez Cerutti se propone indagar acerca de las posibles continuidades teóricas entre la teoría de la justicia de J. Rawls y la



propuesta republicana de P. Pettit. Para ello realiza una reconstrucción de las principales diferencias entre el liberalismo y el republicanismo a partir de las respectivas concepciones de libertad individual, enfrentando a la libertad entendida como no intervención (liberalismo) y la libertad como no dominación (republicanismo). En dicho contexto, aborda las nociones de asimetría y dominación desde las matrices liberal y republicana. Con estos elementos, el autor ensaya una lectura republicana de la teoría de la justicia de Rawls y sostiene que el modo de entender el ideal de no dominación permitiría encontrar una línea teórica que presenta importantes continuidades con la propuesta republicana.

En “Coordenadas republicanas para una discusión feminista: lo privado y lo público, una vez más” Mariana Castillo Merlo parte del reconocimiento de ciertos rasgos novedosos que tiene el “giro afectivo” en los debates filosófico-políticos al problematizar el rol que cumplen las emociones en la vida pública y su operatividad en las estructuras de poder que organizan las relaciones sociales. En el marco de dicho giro afectivo cobra centralidad la configuración de la subjetividad y sus esferas o espacios de interacción, permitiendo cuestionar no solo la distinción de roles de género sino también la ficción política dualista en la que lo privado se identifica con lo femenino, mientras lo público aparece como el espacio propiamente masculino. La marea feminista crea nuevas formas de hacer y pensar lo político; en ese flujo, la autora propone una revisión de los aportes de Nussbaum a la discusión sobre la ya clásica distinción entre esfera pública y privada y examina la potencia heurística de una “esfera media” para describir el espacio en el que las instituciones políticas y legales van configurando nuestros modos de ser, hacer y sentir.

En la segunda sección del libro, los cuatro trabajos que la integran tienen como eje común la discusión sobre los *Antecedentes, defensa y críticas de la Renta Básica o Ingreso Ciudadano*. En el primer capítulo, “Anticipaciones de la renta básica en las utopías igualitarias y el socialismo ético”, Fernando Lizárraga propone pensar el debate sobre la RB en términos de deseabilidad y factibilidad. Luego de presentar el tema a partir de autores contemporáneos como G. A. Cohen, Van Parijs y Robert Solow, el autor recupera la noción de “deseabilidad abstracta” y con ella nos conduce a revisar dos precedentes: la obra de Edward Bellamy y la de William Morris, en las que se observan dispositivos embrionarios de Renta Básica, al imaginar “mundos sociales fundados en la igualdad (con especial referencia al igual derecho a la seguridad existencial), la libertad (entendida predominantemente de manera republicana) y la fraternidad”. En su análisis, añade algunas consideraciones acerca de los aportes de Bertrand Russell a esta temática. Los aspectos que tiene en cuenta Lizárraga transitan desde las descripciones y análisis de las posiciones utópicas al tratamiento de los deberes que implica la garantía de la seguridad existencial de cada miembro de la comunidad.

Por su parte, Fabiana Erazun, en “La renta básica y el derecho a la existencia: una defensa republicana de un derecho humano”, también se hace eco de la larga historia de la Renta Básica en las discusiones académicas y de su presencia oscilante en la escena política. En el marco de la actual crisis global por la pandemia por Coronavirus, advierte cómo esa presencia se instaló en todas partes, aunque en la mayoría de los casos inaugurando debates no siempre bien fundados teóricamente, que parten de confusiones tan básicas como denominar Renta Básica universal a subsidios otorgados temporalmente a grupos focalizados. La autora propone tratar la noción de Renta Básica en términos de derechos humanos y, más específicamente, como parte del derecho a la existencia. La propuesta se hace eco de la tradición republicana, en la cual las nociones de libertad e igualdad se co-determinan y, a partir de dichos aportes, Erazun concluye que garantizar la RB no es otra cosa que garantizar el efectivo cumplimiento de los derechos humanos.

En “Mujeres: trabajo reproductivo e ingreso ciudadano”, Ana Lucía Labate extiende los alcances de la discusión sobre Renta Básica para analizar la incidencia que podría tener la implementación del Ingreso Ciudadano en la vida de las mujeres. La Renta Básica es pensada como una potente estrategia que podría generar “una transformación trascendente sobre cómo nos pensamos” y resolver, en buena medida, la desigualdad y la opresión a la que se ven sometidas muchas mujeres. En consonancia con la consigna feminista “Eso que llaman amor es trabajo no pago”, Labate se centra en las raíces económicas de la desigualdad de género. La autora se sitúa en la perspectiva de la tradición republicana democrática para recuperar los conceptos de libertad y de independencia económica que, en el conjunto de las herramientas políticas para pensar instituciones estatales inclusivas, sustentan la propuesta del Ingreso Ciudadano. Esta búsqueda republicana de empoderamiento de los sectores excluidos por el sistema económico capitalista incorpora al feminismo y sus reivindicaciones históricas, y ve en el Ingreso Ciudadano una herramienta política emancipatoria.

Para cerrar la sección, Carlos Ponce de León realiza, en “Crítica de la Renta Básica. Una perspectiva Marxiana”, una evaluación a la Renta Básica y sus formas de implementación social desde los instrumentos conceptuales aportados por la crítica marxiana. En opinión del autor, la estrategia de la Renta Básica es utópica y, por ello, se vería afectada por los señalamientos generales de Marx contra toda forma de pensamiento utópico. En el trabajo se cuestiona la potencialidad de la Renta Básica para revertir las consecuencias directas del modelo de producción capitalista. Ponce de León cuestiona a quienes ven en ella una estrategia de transformación social, pues a su entender no altera las condiciones paradójicas de un sistema de producción que, al mismo tiempo que genera riqueza, origina pobreza y miseria. En este sentido, concluye que, si una estrategia permite mantener ocultas esas relaciones de producción y sólo mitiga las penurias de las clases oprimidas, termina siendo ideológica y reproductora de las relaciones de dominación del capitalismo.

La tercera y última sección del libro *“Latinoamérica: cuestiones republicanas y otras matrices emancipatorias”* permite, a partir de los dos trabajos que lo integran, situar la discusión, pensar los enclaves y proyectar las posibilidades prácticas de los conceptos teóricos republicanos.

En “El orden y la libertad, lecturas sobre el republicanismo latinoamericano”, María Beatriz Gentile nos introduce en la experiencia histórica del republicanismo como alternativa para la construcción de un orden político poscolonial. En Iberoamérica, los modelos de república del siglo XIX combinaron un particular modo de fusionar la tradición republicana, el ideario liberal y un modo de entender la democracia que simplemente excluyó al pueblo real y mantuvo al gobierno en manos de un “pueblo político” integrado por patricios que se arrogaron la representación de la voluntad general. El consenso político de fines del siglo XIX fue acompañado por una serie de ideas filosóficas y sociales positivistas que legitimaron “científicamente” la construcción de Estados e instituciones orientadas por las ideas de civilización y progreso. Sobre esta trama de ideas, muchas de ellas contradictorias, la autora propone una lectura de tres experiencias iberoamericanas para pensar las tensiones entre el orden y la libertad en el inicio de la república oligárquica consolidada a fines del siglo XIX y comienzos del siguiente: la llamada “República Parlamentaria” de Chile, el “Porfiriato” en México y la ‘República Vieja’ en Brasil.

El libro se cierra con la contribución de Martín E. Diaz, quien en “Claroscuros de la Modernidad: indagaciones geosituadas” propone desentrañar ciertas paradojas internas de la modernidad en lo que hace a su vinculación con el despliegue de la empresa colonial europea, así como con el estallido de la llamada ‘cuestión social’. Para ello, analiza primero los efectos del eurocentrismo y del colonialismo, que postulan un universalismo que resulta ser abstracto y promotor de un ideal de humanidad excluyente. En un segundo momento, la atención es puesta en las paradojas internas contenidas en los principios formales de libertad, igualdad y derecho a la propiedad característicos del orden liberal, así como las estrategias utilizadas para naturalizar las desigualdades. Desde la mirada hacia el pasado, el autor se traslada a la actualidad para, partiendo del neocolonialismo en el contexto de la mundialización neoliberal, señalar la urgente necesidad de re-pensar desde Nuestra América las ideas de libertad e igualdad frente al empobrecimiento y desposesión de las vastas mayorías populares.

Como corolario de esta introducción, y porque se trata de una presencia recurrente en muchos de los trabajos que aquí presentamos, queremos recordar y expresar nuestro mayor reconocimiento al filósofo Antoni ‘Toni’ Domènech, por su generosidad invaluable hacia los miembros del Proyecto de investigación “Vigencia de la tradición republicana como alternativa emancipatoria para el Siglo XXI. Debates y controversias”. En las charlas que contribuyeron a darle forma al proyecto, en las reuniones con sus integrantes, en las conferencias que dictó en nuestra Universidad, en los encuentros con colegas que se sumaron a este proyecto, Toni nos contagió su

entusiasmo por pensar(nos) en clave republicana. Ese entusiasmo y esa urgencia por hacer de la teoría una herramienta para la práctica se replican en María Julia Bertomeu, quien además de su amistad, nos ofrece desinteresadamente su asesoramiento, su calidad docente en los cursos y seminarios gratuitos dictados en nuestra Universidad del Comahue y su compromiso político en todas las instancias en que hemos requerido su colaboración.

A María Julia y a Daniel Raventós les agradecemos también por el Prólogo de este libro y por seguir acompañándonos en nuestras reflexiones.

A Ramón Muñoz por su generosidad de siempre y por brindarnos una de sus obras para este libro. La “torre Talero” es un emblema de la ciudad de Neuquén, que sigue resistiendo al tiempo y a las promesas incumplidas, pero nos recuerda, como una guardiana constante, que siempre hay un refugio para los afectos, los valores y los sueños.

A Emilio Alochis por su colaboración con minuciosos comentarios y correcciones que permitieron unificar y corregir estilos de escritura académica.

El libro surgió como proyecto en otro mundo, un mundo en el cual nuestras repúblicas eran amenazadas por un capitalismo depredador con suficiente capacidad para convertir a gran parte de la humanidad en una masa de sujetos excluidos de la vida social y política. Esta situación no ha mejorado. Muchos de los temas abordados en los capítulos del libro cobraron especial interés por la pandemia y por la visibilización que trajo aparejada de un estado de cosas desesperante para la humanidad. Llevamos más de un año de esta ‘nueva realidad’. El mundo no es el mismo y nosotros tampoco. La crisis sanitaria, económica, política y social a la que nos enfrenta la pandemia hace aún más urgente la tarea de pensar lo político y la política de manera creativa, Así como apostar por conceptos y lógicas diferentes, en los que la libertad y la igualdad puedan desplegar su verdadera significación democrática. Es necesario, también, crear un entramado social en el que la solidaridad, la confianza y la fraternidad sean posibles. Quizás la alternativa republicana haya llegado para quedarse. Quizás sea el tiempo, nuestro tiempo, para pensar(nos) bajo esos ideales emancipatorios.

Ojalá...

Fabiana Erazun y Mariana Castillo Merlo

**- I -**

**LECTURAS POLÍTICAS  
EN CLAVE REPUBLICANA:  
LA IGUALDAD Y LA LIBERTAD**



**LA CONCEPCIÓN REPUBLICANA Y FIDUCIARIA DE LA  
PROPIEDAD Y DE LA SOBERANÍA POLÍTICA.  
SUS CONSECUENCIAS PARA LA UNIVERSALIZACIÓN  
DE LA LIBERTAD NO DOMINADA**

MARÍA JULIA BERTOMEU

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas  
CIF\*

Las democracias autodenominadas liberales -un oxímoron si pensamos en el liberalismo clásico europeo y en algunas de sus reverberaciones en nuestra América-, han sido exitosas en muchos sentidos, entre otros en imponer ciertas creencias ubicuas y profundamente arraigadas. Me atrevería a afirmar que una de las que goza de mayor éxito cognitivo es la que afirma que un sistema de democrático de gobierno debe abstenerse de interferir en los derechos de propiedad existentes, incluso cuando estos derechos sean incompatibles con la garantía de un derecho a la existencia<sup>1</sup> de los no propietarios, que suelen ser mayoría.

El principal argumento para respaldar tal mantra consiste en tejer una ceñida ligazón entre la propiedad y la libertad, entendida ésta como una libertad “personal” o autonomía, que permitiría a los propietarios llevar a cabo libremente sus planes de vida sin interferencias por parte de otros, independientemente de que esta interferencia provenga de los poderes privados o públicos y, también, de si esos poderes públicos se ejercen de manera legítima o ilegítima.

En paralelo con este argumento, se suele apelar a otro concepto que goza de un prestigio normativo tan indudable como el de libertad: la soberanía del propietario. El individuo propietario parecería poder gozar de una inmunidad que le confiere una soberanía personal en tanto propietario, otorgándole una autoridad exclusiva sobre la cosa y sobre los accidentes que se derivan de la propiedad de la cosa. Esta concepción de la propiedad entendida como un ámbito de autonomía individual absoluta, separada del colectivo y que pretende incluso competir con el poder soberano delegado en los gobiernos democráticos, es claramente incompatible con una concepción republicana fiduciaria de la propiedad. No hay que olvidar que asignar derechos de propiedad absolutos a algunos y no a otros o a todos -y muy especialmente sobre objetos físicos

---

\*Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto de Investigación “Derechos constitutivos, libertad y propiedad en el republicanismo moderno y contemporáneo” (11220150100230co), del Proyecto “Vigencia de la tradición republicana como alternativa emancipatoria para el Siglo XXI. Debates y controversias” (04/H166), del que soy asesora; del Proyecto de Investigación “Libertad política, derechos de propiedad, bienes comunes y política pública entendidos como relaciones fiduciarias”, (PGC2018-094324-B-I00) de la Universidad de Barcelona, y del Proyecto “Justicia y democracia: hacia un nuevo modelo de solidaridad” (FFI2015-64858-P), de la Universidad Autónoma de Barcelona.

<sup>1</sup> Utilizo el término “derecho a la existencia” en el sentido revolucionario francés y específicamente en el sentido que le otorgó Robespierre: “la sociedad debe garantizar a todos sus miembros como primer derecho, el de existir material y socialmente”. Para este tema, Raventós, D. (2007).

externos que son rivales y excluyentes-necesariamente implica incumplir con el deber de velar por los derechos y necesidades de todos.<sup>2</sup>

En este trabajo me planteo ofrecer una versión conceptual alternativa entre la libertad y la propiedad, vínculo olvidado durante más de un siglo y que ahora experimenta un claro resurgimiento desde la segunda mitad del siglo pasado. Mi exposición girará en torno a dos núcleos temáticos. El primero, i) intento mostrar que hay un concepto (republicano y democrático) de libertad como no dominación que también reconoce la existencia de una fuerte ligazón con un concepto republicano y fiduciario de propiedad, pero que tal ligazón conceptual no sólo no abona el mantra liberal sino que, muy por el contrario, se propone la universalización de esa tal libertad por la vía de garantizar a todos algún tipo de propiedad, aquella propiedad que confiere independencia material, y ii) que la vieja idea de que los gobiernos son los agentes fiduciarios de los ciudadanos -de todos, de los propietarios y de los no propietarios -evita caer en la trampa liberal de la “soberanía del propietario” entendido como un “principal privilegiado”. Los agentes fiduciarios -en el derecho privado y público- están obligados por igual ante todos sus beneficiarios, los principales, y a todos ellos les deben lealtad.<sup>3</sup>

## **I. La libertad como no dominación. Antiguos, modernos y contemporáneos.**

La célebre dicotomía entre la libertad de los antiguos y de los modernos que impuso Benjamin Constant en el periodo revolucionario francés como una forma de embridar el avance del tan mentado “terror” de una libertad a la antigua, y popularizó luego el liberal inglés Isaiah Berlin como libertad positiva (antigua) y negativa (moderna), es una de las razones que explican el eclipse del concepto republicano -antiguo y moderno- de libertad como no dominación. Paralelamente, el liberalismo también difundió la vieja idea parcialmente secularizada, de “dar a Cesar lo que es de Cesar y a Dios lo que es de Dios”, sustituyendo a Dios por la diosa pagana aunque sacralizada, de una libertad individual o

---

<sup>2</sup> Desde el punto de vista jurídico, este concepto liberal de propiedad ha sido desarrollado por el Código Napoleónico; en el artículo 544 define la propiedad como “el derecho de gozar y disponer de las cosas de la manera más absoluta” Esto significa que encierra los siguientes derechos fundamentales: el de gozar, que implica usar una cosa (*jus utendi*) y percibir sus frutos (*jus fruendi*) y el de disponer (*jus abutendi*) de la cosa, es decir, transferir el dominio a un tercero. (Trazegnish, 1978). Por otro lado, la definición liberal clásica de propiedad, aquella que en el XVIII Sir Blackstone caracterizó como “el dominio exclusivo y despótico que un hombre exige y ejerce sobre las cosas externas del mundo, con exclusión total de cualquier otro individuo en el universo”, que el derecho romano consideraba como el derecho absoluto -*dominium*- del propietario que no podía ser interferido por nadie, y que algunos teóricos iusnaturalistas, pero no todos, supusieron un derecho natural es, sin embargo, solo una de las formas históricas que revisten las relaciones sociales en torno a objetos. El otro, la propiedad entendida como “control” sobre el recurso poseído, control que confiere independencia o autonomía moral y política, es el concepto de propiedad que interesa al republicanismo. Para este tema (Domènech 2004 y 2006).

<sup>3</sup> Obviamente todo ello implica serios problemas para determinar en qué casos y en función de qué argumentos los gobiernos democráticos están obligados a intervenir para limitar los derechos de propiedad existentes. Entre los argumentos más socorridos para limitarlos figuran la necesidad de sostener políticas públicas o programas en contra de la pobreza y exclusión social; los que no admiten intervenciones se amparan en cuestiones tales como la estabilidad social, o la necesidad de alentar a los inversores privados (Underkuffler 2017, 331). Como habremos de ver, para la tradición republicana democrática histórica, en cambio, el argumento de peso es el de la universalización de la libertad no dominada.



personal, imaginariamente amparada en un ámbito civil impolítico y, por eso mismo, libre de interferencia.<sup>4</sup>

J.G.A Pocock fue uno de los historiadores más frecuentados entre los que iniciaron este proceso de recuperación de la tradición republicana, con la publicación de su importante estudio sobre el republicanismo florentino y anglo-americano: *The Machiavellian Moment*.<sup>5</sup> En los 70 se difundió su excelente trabajo de reconstrucción de tal tradición, que Pocock ancló en Aristóteles y en el historiador griego Polibio; buscando entre otras cosas hallar rastros del bien aristotélico concepto de “repúblicas mixtas”; aunque también se concentró en las líneas de pensamiento que van de Cicerón a Milton y de Machiavelo a Harrington, entre otros muchos. Años más tarde se inició un proceso de diálogo crítico en el que intervinieron entre otros Hans Baron y Quentin Skinner, en una disputa sobre las verdaderas influencias de las repúblicas italianas. Ambos autores marcaron una línea de continuidad de las repúblicas italianas con la historia de Roma, con los Códigos justinianos, con Cicerón, con los historiadores romanos Tito Livio y Tácito, relegando la influencia aristotélica y, con ello, la importancia del legado griego en la rehabilitación de un republicanismo clásico, cuyas raíces se narran de distinta manera según quien sea el relator y qué esté buscando. Posteriormente, Philippe Pettit y Quentin Skinner se transformaron en los indiscutidos precursores del resurgimiento neo-republicano, en sus principales mentores y blanco de críticas de las nuevas oleadas republicanas, muchas de las cuales abrevan principalmente en las fuentes romanas.

En el mundo hispano, Antoni Domènech Figueras fue un pionero al proponer una original relectura del concepto republicano, democrático y plebeyo de libertad que consideraba eclipsado, junto con otros conceptos normativos republicanos antiguos, y muy especialmente el concepto de fraternidad que paulatinamente le cedía el cetro al concepto de solidaridad.<sup>6</sup> Muchos de nosotros seguimos la ruta que generosamente nos abrió, comenzando por Grecia y obviamente también Roma, visitando a autores modernos como Locke, Kant, Paine, Adam Smith, y contemporáneos como Marx, para indagar en las raíces de una tradición republicana que con obvias interrupciones y desvíos se inicia en el mediterráneo antiguo y se eclipsa en el XIX, con la aparición del liberalismo europeo. Pero además -y muy especialmente- Domènech mostró que una buena parte del

---

<sup>4</sup> Uno de los historiadores liberales que relató esta fábula ha sido John Dalberg Acton, el barón católico y liberal. El jurista George Jellinek, y el historiador italiano Guido de Ruggiero, entre otros, han propuesto contra-lecturas de esta fábula insistente de Benjamin Constant y, en general, de los liberales de la restauración. También Benedetto Croce, en su libro sobre *La historia como hazaña de la libertad*, denunció la fábula de Constant sobre una libertad política y otra civil, la primera asociada a la virtud de los antiguos y la segunda al bienestar personal o la felicidad de los modernos, “No hay libertad política que no sea a la vez libertad civil, ni hay sociedad que pueda sostenerse con la virtud sin bienestar o con el bienestar sin la virtud” Para un estudio interesante del pensamiento de Benjamin Constant: (Holmes, 1984).

<sup>5</sup> Agradezco a Julio Martínez Cava su comentario y sugerencia bibliográfica sobre la marcha de este proceso de recuperación republicana, que empieza con textos de Hans Baron, Carolyn Robbins y Zera Fink en los años 50. Se suele considerar que son las obras de los historiadores de la Revolución Norteamericana, Bernard Bailyn y Gordon S. Wood, las que marcan el hito clave, del cual bebe Pocock.

<sup>6</sup> Para el proceso de cambio conceptual que llevó al eclipse del concepto republicano de fraternidad: (Domènech, 2004, 73), (Bertomeu 2018).

socialismo, incluido un cierto Marx, fue heredero del ala democrática y plebeya de esta tradición republicana.<sup>7</sup>

Hoy asistimos a un redescubrimiento del concepto de libertad como no dominación, probablemente a causa de la impotencia de las herramientas usadas por el grueso del liberalismo de izquierda -anglosajón aunque preferentemente norteamericano- cuando se trata de abordar las cuestiones de la injusticia, desigualdad e inequidad de las democracias contemporáneas; pero también a causa de la transformación neoliberal de lo que en algún momento dio en llamarse “liberalismo social” y de la conversión de grandes partes de la socialdemocracia europea al social-liberalismo, partidario de las reformas del Estado de Bienestar de postguerra.

En los últimos años -y como alternativa ante un liberalismo político que va perdiendo su cetro en la academia-, ha ganado terreno la opción neo-republicana y neo-romana de Quentin Skinner y Philip Pettit; aunque también una versión republicana radical, que brega por recuperar un lenguaje republicano heredado por el primer socialismo y que, entre otras cosas, hizo posible elaborar una crítica a la supuesta condición de libre del trabajo asalariado, en condiciones de apropiación indebida de los medios de producción. A diferencia de Pettit y de los *pettitianos*, las versiones republicanas radicales hacen hincapié en el carácter estructural o sistémico de la dominación, y no sólo en una supuesta dominación personal entre agentes intencionales con distinto poder de dominación.<sup>8</sup>

Varios historiadores y filósofos políticos republicanos contemporáneos intentan diferenciarse del republicanismo romano “aristocrático”, por distintas vías, entre ellas la de recuperar los grandes movimientos de emancipación del socialismo norteamericano de finales del XIX, por ejemplo, Alex Gourevitch a quien cito ahora:

la única posibilidad que tuvo el republicanismo de trascender sus orígenes aristocráticos y desarrollar una crítica igualitaria a la esclavitud y la sujeción, fue cuando su lenguaje dejó de ser la forma de expresar sus demandas por parte de las elites sociales dominantes. Y esto es lo que pasó cuando los artesanos y trabajadores asalariados del XIX se apropiaron de los conceptos heredados - como el de independencia y de virtud- usándolos para hablar del mundo de las relaciones laborales. Sus intentos por universalizar el lenguaje de la libertad republicana y las innovaciones conceptuales que tuvieron lugar en el proceso, fueron su contribución a la tradición política”. (Gourevitch, 2015, 14)

---

<sup>7</sup>Sobre Marx como heredero de la tradición republicana-democrática y plebeya: (Domènech 2004). En los últimos años, William Clare Roberts (2017) publicó un curioso libro: *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*, en el que desarrolla una relectura del Capital de Marx en clave de una filosofía política republicana. Su hipótesis es que la principal deuda de Marx y Engels con sus predecesores, los primeros socialistas, fue haberle transmitido la importancia del republicanismo del siglo XVIII. Según Clare Roberts, Marx podría leerse como un radicalizador de la tradición republicana según la cual la libertad como no dominación es la primera virtud de las instituciones. Y dado que Marx encontró nuevas formas de dominación, su república del trabajo o de los trabajadores es distinta de otras, es una república radical y cosmopolita de proletarios.

<sup>8</sup> Hay una larga lista de autores que han comenzado a recuperar lo que podemos llamar una versión radical de la tradición republicana, además de los ya citados y, entre ellos, el de Antoni Domènech y los miembros de su escuela, Daniel Raventós, Jordi Mundó, David Casassas, Julio Martínez-Cava, Edgar Manjarín, David Guerrero y Bru Laín. También otros autores como Alex Gourevitch, (2015), Florence Gauthier (1992), Hammel, C. (2019), abonan una recuperación del republicanismo en su versión plebeya.

El libro de Gourevitch tiene el gran mérito de proponer una reconstrucción de otro período interesante en el que renace el uso de conceptos olvidados, pertenecientes al viejo lenguaje republicano, y visitar los debates desarrollados por los laboristas norteamericanos de finales del XIX, ante las nuevas formas de dominación del capital, y muy especialmente la dependencia (ilibertad) que resulta del trabajo asalariado en condiciones de apropiación privada de los medios de producción. También tiene el mérito, a mi entender, de captar el núcleo central que separa a republicanos oligárquicos y democráticos, que consiste en bregar por la universalización de la libertad no dominada.

Ahora bien, ya en las primeras páginas de su libro Gourevitch plantea una cuestión sugestiva bajo la forma de una interpelación: cómo es posible que una tradición política que nace con figuras tales como Cicerón, partidarios de la esclavitud y la desigualdad, hoy sea capaz de articular urgentes demandas en contra de la desigualdad y la dominación, y luchar en contra de las formas contemporáneas de servitud. Una de sus respuestas -y no pretendo agotar la riqueza histórica y conceptual de su propuesta-, es que para la historiografía académica casi no existe teoría política y libertad genuinamente republicanas luego de la Revolución Norteamericana; y su cometido principal es reconstruir un proceso de cambio conceptual profundo que iniciaron los artesanos y trabajadores asalariados de finales del XIX, cuando utilizaron el viejo lenguaje republicano para proponer una república de trabajadores libres e independientes. En algún sentido, la tesis de Clare converge con la de Gourevitch, cuando rastrea la fuente de la herencia republicana de Marx y Engels en el primer socialismo del XIX.

Sin pretender que sea una única lectura capaz de captar algo así como la esencia del republicanismo democrático-y nuevamente en la línea abierta y elaborada por Antoni Domènech-, pienso que la ruta republicana de la que abreva Gourevitch queda presa de una versión incompleta sobre los orígenes del republicanismo clásico. A diferencia de la tesis de Gourevitch, creo necesario recordar que el vocabulario republicano no nació en Roma ni con Cicerón, es un lenguaje que mucho antes usó la democracia radical plebeya ateniense, tal como lo muestran los escasos testimonios escritos conservados.<sup>9</sup> El propio Aristóteles -no justamente amigo de la democracia ateniense- reconoció en su escrito sobre la *Constitución de Atenas*, que en las constituciones oligárquicas los pobres libres, las mujeres y los niños estaban en situación de esclavitud con respecto de los ricos hasta los tiempos de Solón, y por eso mismo se los denominaba dependientes (*pelatai*).<sup>10</sup> Al conceder que los libres pobres eran “dependientes” de los ricos y así cuasi esclavos hasta los tiempos de Solón, también Aristóteles estaba usando un lenguaje republicano capaz de impugnar a las constituciones oligárquicas, aunque no estuviera dispuesto a aceptar una democracia radical.

---

<sup>9</sup>Sobre los textos favorables a la democracia plebeya ateniense, especialmente la “Oración Fúnebre” de Pericles que recoge Tucídides, o los argumentos de Lysias y Aspasia, (Domènech 2004, 54 y ss).

<sup>10</sup> Aristóteles, *Constitución de Atenas* II.2, citado por (Domènech 2004, 58). La traducción que propone Domènech para el término griego “*pelatai*” como dependientes no concuerda con la clásica de Loeb Classical Library.

No pocos de los críticos del renacimiento republicano contemporáneo recuerdan, no sin razón, su pasado oligárquico, demóforo, machista y anti-igualitario; pero hay otras trayectorias republicanas -democráticas e igualitarias- como la democracia de pequeños propietarios agrarios de Jefferson, o la democracia jacobina francesa. Por otro lado, tampoco el modelo político republicano antiguo es sólo el romano-ciceroniano, como queda claro en las diatribas ciceronias en contra de las leyes agrarias. (*De Officiis*, II). Piénsese en la *lex agraria* de los hermanos Graco en la Roma republicana: pretendía acabar con la oligarquía terrateniente romana (a la que consideraban una amenaza para la supervivencia de la República), interfiriendo con medidas anti-alienatorias (prohibición de compra, venta o donación) y con medidas anti-acumulatorias (impidiendo grandes diferencias) en la propiedad de la tierra. En el texto citado, Cicerón recordaba a los gobernantes que su primer deber era cuidar que cada uno tuviera (y conservara) lo suyo (*suum quisque teneat*), que los propietarios no sufrieran privación de su derecho de propiedad a causa de políticas del estado, recordando justamente como ejemplo de tal privación (*deminutio*) a la política ruinosa denominada *lex agraria*, que favorece “una igual distribución de la propiedad”. Cicerón no podía imaginar una peor plaga, porque tales leyes contradicen el principal propósito por el que los hombres entran en la asociación civil, que no es otro que la preservación de la propiedad privada (Ciceron 1989, 122).<sup>11</sup>

En síntesis, la tradición republicana es muy antigua y diversa, siempre estuvo escindida en dos versiones que -aun compartiendo algunas premisas metodológicas comunes- extraían conclusiones políticas sustantivas disimiles: la democrática, que aspira a la universalización de la libertad republicana y a la consiguiente inclusión ciudadana de la mayoría pobre, e incluso en algunos momentos al gobierno de esa mayoría de pobres; y la antidemocrática, que aspira a la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos, y al monopolio del poder político por parte de los propietarios ricos. Entonces, en cualquiera de sus versiones, el republicanismo siempre consideró que la libertad depende de las condiciones materiales; para decirlo con una feliz expresión de David Casassas, la libertad tiene condiciones.<sup>12</sup>

Algunos de los rasgos principales de esta tradición, en sus dos variantes, son: que ser libre es estar exento de pedir permiso a otros para vivir o existir socialmente; que quien depende de otro particular para vivir, es arbitrariamente interferible por él, y por lo mismo, no es libre. Dentro de las notas esenciales de la libertad republicana hay dos que interesan especialmente para el tema presente trabajo: i) históricamente, el republicanismo tejió un fuerte vínculo entre la libertad y las condiciones materiales de una existencia social y políticamente garantizada. Y ii) el republicanismo democrático (más o menos radical) siempre puso su mirada en la mayor extensión posible de la libertad

---

<sup>11</sup>Un texto interesante y muy bien documentado de las diferencias entre la tradición republicana griega y romana es Nelson (2004).

<sup>12</sup> Casassas, D. (2018), Raventós, D. (2007). Para el tratamiento de la diferencia entre el liberalismo y el republicanismo desde un punto de vista metodológico, distinto del sustantivo, Bertomeu, Domènech (2005).

republicana, y en el diseño de las instituciones sociales básicas que permiten esa extensión, que no era otra que la universalización de la libertad no dominada.

## **II. La concepción fiduciaria de la propiedad y de la soberanía política, y sus consecuencias para la universalización de la libertad no dominada.**

Para la concepción fiduciaria del poder político, los gobiernos y sus mandatorios sólo son un *trustee*, un fideicomisario del pueblo libre que es el fideicomitente, se trata de una relación asimétrica en la que el pueblo fideicomitente siempre puede romper de manera unilateral su relación con la autoridad fideicomisaria, con sólo manifestar que ha perdido la confianza en ella.<sup>13</sup> El soberano –el pueblo– es la fuente última de la autoridad política y los gobiernos son sus agentes y, por tanto, no son los dueños de tal poder. Ahora bien, para una concepción republicano-fiduciaria de la soberanía política, sin duda alguna, la meta es promover la libertad, impidiendo la dominación por parte de los poderes públicos y privados. Una de las principales notas propias de la concepción republicana fiduciaria del poder político es que quien ejerce un *dominium* sobre objetos rivales amparado en una supuesta soberanía absoluta sobre su propiedad, también tiene la capacidad de ejercer *imperium* sobre otros seres humanos, de ahí que el republicanismo también abone una concepción fiduciaria de la propiedad en la que el principal es el soberano.<sup>14</sup>

Recordemos entonces, una vez más, algunos de los rasgos que caracterizan a la libertad republicana y que interesan especialmente en este trabajo, siguiendo algunas de las líneas trazadas en el trabajo publicado en colaboración con Domènech (2005):

- i) es libre quien no depende de otro particular para vivir, lo que significa que tiene una existencia social autónoma y garantizada, esto es, tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir bien, sin tener que pedir cotidianamente permiso a otros;
- ii) la república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de X, si eso lo capacita para disputar con éxito a la república su derecho a definir el bien público.

Estos dos rasgos vertebradores de la concepción clásica republicana de la libertad, tienen consecuencias para la concepción fiduciaria de la propiedad. En una concepción fiduciaria y republicana del poder político, no se trata sólo de evitar interferencias arbitrarias, de proteger al vulnerable o de prevenir males *ex post*; porque la república tiene el deber de promover activamente la no dominación por parte de los poderes públicos y

---

<sup>13</sup>El fideicomiso es una figura jurídica cuyas raíces etimológicas son; *fides* y *commissus*, eso es, fe o confianza y encargo, comisión o encomienda, es un encargo o una comisión de confianza.

<sup>14</sup> La concepción republicana y fiduciaria de la soberanía política se asienta en una larga tradición jurídico-política, entre ellas la ciceroniana, que utiliza la figura jurídica de la tutela. Huelga decir que en el mundo moderno, el Locke maduro del *Second Treatise* abrazó la causa radical de los Levellers ingleses proponiendo una defensa de la soberanía del pueblo en términos de una relación fiduciaria entre principal-agente. Véase para este tema Mundó (2017), Pettit (1997), Evan Fox-Decent (2012), Benvenisti (2013).

privados *ex ante*, en la medida en que tales poderes atenten -o tengan la capacidad de hacerlo- con los derechos constitutivos de todos, comenzando por el derecho básico a la libertad, la capacidad de ser un individuo que goce de una existencia social autónoma. En este sentido que acabo de mencionar, una teoría republicana ofrece herramientas normativas propias para pensar en una soberanía política fiduciaria con legitimidad para regular los institutos jurídicos de la propiedad privada y pública, cuando impidan la universalización de la libertad no dominada.<sup>15</sup>

El argumento central para pensar en una concepción fiduciaria de la propiedad adquirida, fundada en una idea de la libertad como no dominación sería entonces, para decirlo brevemente así: i) La libertad no dominada (de todos) junto con las condiciones materiales que la hacen posible -entre ellas el acceso a algún tipo de propiedad- son un derecho constitutivo y la meta de una república democrática, entonces ii) los gobiernos y sus mandatarios, que son los agentes del soberano, tienen el deber de cuidar que las apropiaciones privadas y/o públicas no resulten confiscatorias de la libertad no dominada (de todos).<sup>16</sup>

La propiedad privada, entonces, no sería ese derecho exclusivo y excluyente (*dominium*) al uso y abuso de la cosa, que con frecuencia invocan juristas y politólogos sin haberlo podido demostrar nunca más que en idea. Es un derecho concedido por el soberano -a través de sus agentes e instituciones políticas— en régimen de fideicomiso y motivado por razones del bien común.

Esta visión de la soberanía política y de la propiedad, compartiendo ambas esa estructura relacional de Principal-Agente, y mediante el uso de una herramienta analítica que proviene del derecho privado, presenta problemas propios y no prejuzga sobre el rumbo político que tomará una sociedad, a menos que, como ocurre con el republicanismo democrático, el resultado siempre esté en función de garantizar de manera universal el derecho inalienable a ser un sujeto independiente de la dominación (*sui iuris*) y, por eso mismo, propietario de sí.

Vistas así las cosas, toda la propiedad adquirida sería un fideicomiso que el soberano -y sus mandatarios por delegación- entregan a los privados en calidad de agentes particulares para que lo administren de acuerdo a las pautas que le han sido fijadas. Y dado que el soberano (el pueblo) está formado por (o representa a) propietarios y no propietarios, a grandes y pequeños propietarios, a magnates, pequeños comerciantes y

---

<sup>15</sup>Sobre el tema de la libertad republicana recomiendo el excelente trabajo de Domènech y Raventós (2009).

<sup>16</sup> Lo interesante de esta interpretación es que permite explicar la propiedad de una manera histórica e institucional distinta, muy cercana a la idea democrática constitucional de la función social de la propiedad, una concepción por así llamarla socio-republicana de la propiedad cuya legitimidad depende del cumplimiento de ciertas condiciones, entre ellas no sólo que no abone la desigualdad social sino que contribuya a mitigarla, mediante diseños institucionales acordes. Simon (1992). Para una excelente reconstrucción histórica conceptual de la tradición fiduciaria de la soberanía política utilizando algunos conceptos centrales del derecho privado recomiendo el texto Purdy y Kimberly (2007). Recomiendo también otro texto de Purdy (2007), en línea con nuestra hipótesis de trabajo, que ofrece una reconstrucción histórica de dos antecedentes jurisprudenciales de la paradoja jurídica que intenta hacer compatibles los cuerpos de los trabajadores asalariados entendidos como recursos y la necesidad de considerarlos como personas legales.

desposeídos; los gobiernos y sus mandatarios deben responder a las necesidades de todos; y por eso mismo el diseño de la institución social de la propiedad es una tarea desde todo punto de vista política y complejísima. Bien lo dice Laura Underkuffler, “se trata de un juego de suma cero”, porque asignar derechos de propiedad sobre bienes rivales a unos, siempre supone hacerlo a expensas de otros (2017, 329).

Cuando los gobiernos y sus mandatorios regulan la propiedad, deben hacerlo teniendo en cuenta el interés de todos los miembros de esa comunidad y en vistas del bien común. Y recordemos además -con palabras de Cicerón en este caso- que el bien común (*utilitatis communiones* es el término que utiliza Cicerón) de una república no significa meramente una asociación privada de individuos que se limitan a perseguir su propia conveniencia, sino una asociación de personas libres (es decir, con capacidad de realizar actos jurídicos) que están de acuerdo con una noción de justicia y se asocian con miras al bien común.<sup>17</sup> Porque, así como la autoridad política sólo es un *trustee* del pueblo libre soberano, razón por la cual -como toda relación fiduciaria asimétrica de este tipo- el pueblo fideicomitente puede romper unilateralmente en cualquier momento su relación con sólo manifestar su pérdida de confianza en ella; así también la apropiación privada de la tierra y de los recursos productivos no es sino un fideicomiso concedido por el común -por la república- que puede ser usufructuado mientras se haga un buen uso conforme al interés público. En todas las constituciones políticas contemporáneas se habla de la “función social de la propiedad privada”, todas ellas rinden tributo a esta ingeniosa solución naturalista que heredamos de Locke (Bertomeu 2006, 24-25).

Como se sabe muy bien, esta legitimación de una posible injerencia de la república en la “soberanía” del propietario cuenta con toda una tradición que la impugna, de quienes afirman enfáticamente que se trata de ámbitos y de estructuras totalmente distintas que no conviene confundir. Así pensaba, por ejemplo, el barón de Montesquieu cuando en su texto clásico sobre *El espíritu de las leyes* enumeró las distintas y múltiples leyes que gobiernan a los hombres y no deben confundirse ni solaparse, y entre ellas las del derecho público-político y del derecho privado, además de las domésticas, naturales, del derecho de gentes y otras. Cito uno de sus textos más ilustrativos:

No deben juzgarse por los principios del derecho político las cosas que dependen de los (principios)del derecho civil....Si las primeras aseguran la libertad, las últimas aseguran la propiedad....Y no conviene que las leyes de la libertad, o de la ciudadanía, deban decidir lo que corresponde a las leyes de la propiedad....Decía Cicerón que las leyes agrarias eran funestas, porque la ciudad sólo estaba establecida para que cada cual conservara sus bienes...Sentemos, pues, la máxima de que, tratándose del bien público, éste no consiste nunca ni puede consistir en que se prive de sus bienes a un particular, ni en que se le quite la menor parte de ellos por una ley política. Si llega el caso, debe seguirse rigurosamente la ley civil, que es el paladín de la propiedad” (Montesquieu 1987, 333).

---

<sup>17</sup> Sobre este punto, véase Bertomeu (2016).

La distinción de Montesquieu entre las leyes de la libertad política y las de la propiedad y- su negativa a admitir que aun tratándose del bien público puedan las leyes políticas regular a la propiedad privada- es heredera de la distinción romana-ciceroniana entre el *dominium*, la soberanía completa del individuo sobre su propiedad, y el *imperium*, la soberanía del príncipe sobre los individuos. Esta posición es, en muchos sentidos, un supuesto compartido por el dogma liberal señalado al comienzo, a saber, que los gobiernos y sus mandatarios deben abstenerse de interferir en los derechos de propiedad existentes.

Es indudable que al hablar de la soberanía política y de la propiedad se utilizan con frecuencia de manera analógica metáforas propietaristas confundentes e intercambiables: “el soberano es el propietario del territorio” y “el propietario de la cosa es soberano en relación con su propiedad”. También es cierto que algunas definiciones del concepto de propiedad -la blackstoniana claramente- caracterizan al propietario como un soberano absoluto que tiene un derecho ilimitado a usar, abusar, destruir y excluir a todo el mundo de su propiedad. Son metáforas, admitamos, pero con un importante poder de colonización de mentes dispuestas a fantasear con que el derecho de propiedad sólo es una relación del propietario soberano con la cosa que impone el deber de no interferencia *erga omnes*. Sin embargo, y como argumentó entre otros Kant para rebatir tal tesis, eso significaría “personificar” a las cosas imponiéndoles deberes, porque donde hay un derecho hay un deber. El derecho de propiedad es un concepto relacional como lo es, en general, el concepto de derechos, porque la existencia de un derecho significa la correspondiente exigencia de un deber por parte de otros, y por eso mismo el derecho de propiedad de cosas adquiridas siempre debe estar regulado por las leyes del derecho público político, porque, y vuelvo a Kant, nadie puede imponer de manera unilateral deberes a los demás y mucho menos exigir su cumplimiento.

Los derechos se ejercitan siempre frente a uno o varios individuos que, por eso mismo, contraen deberes; y la capacidad de los propietarios privados de bienes rivales para excluir a otros de su propiedad y de acumular propiedad, en muchos casos resulta confiscatoria de la igual libertad de todos. Por eso mismo quien ejerce *dominium* sobre cosas amparado en una supuesta soberanía absoluta sobre su propiedad, también goza de la capacidad de ejercer *imperium* sobre otros seres humanos, pues la acumulación de derechos de propiedad sobre cosas externas rivales por parte de algunos, termina ejerciendo una dominación que es incompatible con la universalización de la libertad no dominada.

Concluyo con una cita de un texto que escribió Antoni Domènech para un Programa de investigación radicado y vigente en la Universidad de Barcelona, que hemos heredado y asumido en conjunto luego de su temprana muerte:

“En el ordenamiento constitucional democrático moderno, no solo la libertad política tiene una estructura fideicomisaria; también la regulación de la propiedad y la apropiación de los recursos y los activos de una sociedad tiene una estructura fideicomisaria muy precisa: la propiedad última es siempre pública, y lo que llamamos corrientemente derechos de “propiedad privada”,



lejos de ser un derecho a la apropiación absoluta, exclusiva y excluyente, es un derecho de apropiación privada concedido por el soberano -a través de sus agentes políticos— en régimen de fideicomiso motivado por razones de utilidad pública... Nosotros sostenemos, así pues, que ésta es la mejor interpretación histórico-institucional, filosófica y jurídica posible de la idea constitucional democrática de la “función social de la propiedad”<sup>18</sup>

El Proyecto está vigente, sus compañeros, discípulos y colegas de ambos lados del Atlántico nos hemos propuesto continuar con su valiosísimo legado.

### **Bibliografía**

- Audier, S. (2015), *Les théories de la république*. Paris: La Découverte.
- Benvenisti, E. (2013), “Sovereigns as Trustees of Humanity: On the Accountability of States to Foreign Stakeholders”, *The American Journal of International Law*.
- Bertomeu, M. J. (2018), “El concepto de solidaridad y su multiplicidad semántica. En Homenaje a Antoni Domènech”, *Endoxa*. Series Filosóficas, 41, pp. 213-238.
- Bertomeu, M. J. (2016), “Bien común”, en Pereda Carlos (edit), *Diccionario de Justicia*, México, Siglo XXI.
- Bertomeu, M. J. Domènech, A. (2005), “El republicanismo y la crisis del “rawlsismo metodológico. Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano”, Madrid, *Isegoría*, 33.
- Casassas, D. (2018), *Libertad incondicional. La renta básica en la revolución democrática*, Madrid, Paidós. Hay una edición argentina (2020), Buenos Aires, Peña Lillo, y Ediciones Continente.
- Cicerón (1989), *Sobre los deberes*, traducción y notas de Cabañero, J.G. Madrid, Tecnos, 1989.
- Clare Roberts, W. (2017), *Marx’s Inferno: The Political theory of Capital*, Princeton, Princeton University Press, pp.57. También Leipold, Bruno (2017) *Citizen Marx. The Relationship between Karl Marx and Republicanism*.
- Croce, B. (1938), *La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dalberg-Acton, J. (2020), *The History of Freedom in Antiquity*, Disponible en: <https://acton.org/research/history-freedom-antiquity>.
- Domènech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica. Hay una reedición del texto (2019), Barcelona, Akal.

---

<sup>18</sup> Texto de un Proyecto de Investigación en curso en la Universidad de Barcelona: “Soberanía, libertad política republicana, derechos de propiedad y bienes comunes”. Para este tema véase también Domènech (2004).

- Domènech, A. Raventós, D. (2009), “Propiedad y libertad republicana: una aproximación institucional a la Renta Básica”, *SinPermiso*, 4, Barcelona, Viejo Topo.
- Domènech, A. (2005), “El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal”, *El Viejo Topo*, 207.
- Fox-Decent, E. (2012), *Sovereignty’s Promise: The State as Fiduciary*, Oxford, Oxford University Press.
- Gauthier, F. (1992), *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution 1789-1795-1802*, Paris, PUFm. 2005.
- Gourevitch, A. (2015), *From Slavery to the Cooperative Commonwealth, Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hammel, C. (2019), “Le républicanisme des droits. Enjeux conceptuels d’un passé utile”, Disponible en: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02327704>
- Holmes, S. (1984), *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New York.
- Jellinek, G. (1954), *Teoría General del Estado*, Buenos Aires, Albatros.
- Leipold, B. (2017), *Citizen Marx. The Relationship between Karl Marx and Republicanism*, Oxford, University of Oxford.
- Montesquieu (1987), *El espíritu de las Leyes*, Traducción Blazquez, M. y Vega, P. Madrid, Tecnos.
- Muldoon, J. (2019), “A socialist republican theory of freedom and government”. *European Journal of Political Theory*. <https://doi.org/10.1177/1474885119847606>
- Mundó, J. (2017) “La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)”, *Isegoría*, 57.
- Nelson, Eric (2004) *The Greek tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pettit, P. (1997) *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Nueva York.
- Purdy, J. (2007), “People as Resources: Recruitment and Reciprocity in the Freedom-Promoting Approach to Property”, *Duke Law Journal*, 56 (4), 1047-1117. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40040566>
- Purdy, J., y Fielding, K. (2007), “Sovereigns, Trustees, Guardians: Private-Law Concepts and the Limits of Legitimate State Power”, *Law and Contemporary Problems*, 70 (3), 165-211. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/27592200>
- Raventós, D. (2007), *Las condiciones materiales de la libertad*, con un Prólogo de Antoni Domènech, Barcelona, Viejo Topo.
- Simon, W. (1992), “Social-Republican Property”, en *UCLA Law Review*, 38, 1335-1413. Disponible en: [https://scholarship.law.columbia.edu/faculty\\_scholarship/888](https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/888)
- Thompson, M. (2019) “Karl Kautsky and the Theory of Socialist Republicanism”, Kets, G., Muldoon, J. (eds.) *The German Revolution and Political*

*Theory. Marx, Engels and Marxisms*. Palgrave Macmillan, Disponible en:  
[https://doi.org/10.1007/978-3-030-13917-9\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-030-13917-9_8)

– Trazegnies Granda, F. de. (1978), “La transformación del derecho de propiedad”, *Derecho PUCP*, (33), 75-104. Disponible en:

<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/5864>

– Underkuffler, L. S. (2017), “Property, Sovereignty, and the Public Trust”, *Theoretical Inquiries in Law*, 18 (2), 329-353. Disponible en:

<https://doi.org/10.1515/til-2017-0016>



**PARA LEER JUNTO AL FUEGO:  
REFLEXIONES EN TORNO AL REPUBLICANISMO  
EN J.J. ROUSSEAU**

JUAN CRUZ APCARIÁN

Universidad Nacional del Comahue<sup>1</sup>

**1. Introducción**

El escrito presentado a continuación es el resultado de una serie de preguntas surgidas en torno a la definición de republicanismo y de su vigencia como tradición, preguntas que fueron tomando forma a partir de diversos intercambios, orales, escritos, familiares, coloquiales y académicos. Estas preguntas se agolparon concretamente en torno a la cuestión del carácter práctico de las teorías políticas republicanas, según el cual Domènech y Bertomeu, por ejemplo, caracterizan a la vieja tradición republicana política en *La crisis del rawlsismo metodológico (Notas sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)*. Este artículo me resultó revelador para ensayar una relectura de algunas obras centrales del pensamiento de J. J. Rousseau en una clave republicana; esto mismo supone, entre otras cosas, usar la teoría para desnaturalizar la desigualdad imperante en la época del filósofo suizo y, ahora, para transformar un estado de cosas injusto y construir instituciones que garanticen la libertad de todos.

La relación de Rousseau con la tradición republicana es vasta y adopta distintos carices.<sup>2</sup> Es factible considerar a Rousseau como un pensador republicano; sin embargo, si se tiene en cuenta la suposición anterior, ¿podría considerarse que su teoría refleja o incide en la realidad política de su tiempo? Frente a esta posibilidad, el presente estudio está situado en la búsqueda de los alcances prácticos de la teoría rousseauiana, intentando demostrar cómo escapa a dicha irrelevancia o indiferencia hacia los problemas éticos, morales, económicos y políticos de su propio tiempo y circunstancias.

Durante esta búsqueda me interesó el contraste entre dos escenarios que en mi opinión evocan esta cuestión. Ambos se encuentran relacionados con el fuego, y aunque aquí tan solo valen a la manera de una ejemplificación o de una figuración meramente estética y no argumentativa, intuyo que de hecho condensan dos respuestas problemáticamente divergentes a la pregunta acerca del carácter práctico de la teoría del filósofo. El primero de estos escenarios está situado en el mismo año de la publicación del *Contrato Social* y

---

<sup>1</sup>Este trabajo se realizó en el marco de la Beca de Perfeccionamiento del Proyecto de investigación “La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad” (04/H179), Departamento de Filosofía, Facultad Humanidades, Universidad Nacional del Comahue.

<sup>2</sup> La producción académica disponible en torno a la relación de Rousseau con el republicanismo es muy diversa en sus enfoques. Aquí solo ofrezco ejemplos de algunos: para una lectura de la obra de Rousseau en un sentido republicano demócrata, cfr., (Carracedo, 2000); para un análisis de la relación de Rousseau con el republicanismo antiguo (Roma y Esparta) y el moderno, cfr. (Blanco, 2009); para al menos introducirse en el debate en torno a si el filósofo de Ginebra es liberal o republicano, cfr. (Medina, 2007). La literatura se hace más abarcativa todavía si se hace foco en la recepción crítica del filósofo en temáticas que son propias del espectro republicano, como ser las reflexiones en torno a la ciudadanía, la educación, la desigualdad económica, el derecho constitucional, el gobierno o la ley.

*Emilio* en Ginebra, en 1762, momento en el que se puede encontrar la quema y censura de estas obras. así como a un Rousseau perseguido, difamado y que se defiende públicamente. El segundo escenario ofrece una escena bucólica, y es propuesto por Raymond Trousson (1979), para quien la obra de Rousseau no escapa a la observación que se hace al utopismo de ser literatura fantástica, que “proponía la revolución en el rincón del fuego y colmaba las aspiraciones nostálgicas a la ciudad perfecta sin comprometer al burgués en otras aventuras que las del espíritu” (Trousson, 1979: 162).

La invocación de estas dos imágenes o escenarios, así como el presente estudio, representan tan solo un acercamiento general para comenzar a pensar esta problemática, al modo del reconocimiento de un terreno desconocido. El principal objetivo es el de sentar las primeras directrices y aristas de un marco teórico para estudiar más a fondo la posibilidad de que la teoría de Rousseau tenga la pretensión de zanjar definitivamente la distancia entre el estudio teórico y la potencialidad política de transformación de la realidad de una teoría. Esta posibilidad será recuperada en las conclusiones, junto a las preguntas que vayan surgiendo en el desarrollo pormenorizado de estas cuestiones presentadas a continuación.

## **2. La vieja tradición republicana política**

Un modo posible de tratar este tema lo podemos encontrar en la siguiente cita de Ovejero, Martí y Gargarella: “el republicanismo es, antes que nada, una tradición política” en cuyos postulados destaca un férreo compromiso institucional y el ánimo de traducir los principios teóricos en propuestas concretas; ello, aunque los autores difieran en el modo y en los medios de dicha concreción. A pesar de esto, destaca entre los autores y las teorías republicanas “su vocación de materializarse socialmente a través de cambios institucionales” (Ovejero, Martí, Gargarella, 2004,31).

En un sentido parecido, el estudio aludido de Domènech y Bertomeu caracteriza al republicanismo clásico no solo en sus temas o en el corpus de conceptos sustantivos que lo definen, como ser el cultivo de la virtud ciudadana por parte del estado, educación pública, o mecanismos de deliberación política, la regulación de los mercados o la gestión de la propiedad privada y colectiva -por mencionar algunos- sino que es un afán de concreción de las teorías lo que definiría un *estilo* republicano (Bertomeu, Domènech, 2005, 53). De esta manera, quedan descartadas como teorías republicanas todas aquellas que no logran escapar del plano de la idealidad.

Puede ser importante hacer algunos señalamientos acerca del modo en que se sitúa la teoría republicana, para lo cual reparo en una cita de Domènech, quien ubica a Rousseau en una línea de pensadores que han arraigado sus teorías en el reconocimiento de sus circunstancias históricas y económicas. Domènech afirma en *Eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, que:

todos los republicanos, de derecha o de izquierda, desde Aristóteles o Pericles y Cicerón o Catilina hasta los conventuales franceses y los Founders

norteamericanos, pasando por Maquiavelo, Montesquieu, Harrington, Adam Smith y Rousseau han partido siempre de la descripción de una sociedad civil pugnazmente escindida en clases o grupos de intereses materialmente arraigados e históricamente cristalizados, siendo sus diferentes proyectos normativos otros tantos intentos de componer y ajustar -o yugular o excluir algunos de- esos intereses (Domènech 2004, 53).

En un sentido complementario y convergente podemos agregar que la tradición republicana no se mueve en el plano de las teorías ideales, por lo cual lo que resulta esencial para los republicanismos normativos es el problema de las motivaciones (plurales) de los agentes -de ahí su particular devoción a la cuestión de la virtud-, así como sus programas intelectuales de diseño institucional. Problema fundamental de esa tradición: dadas las motivaciones plurales de los agentes, cómo diseñar las mejores instituciones sociales (incluidas las instituciones básicas que *influyen causalmente* en la distribución de la propiedad de y el acceso a los medios de existencia social) (Bertomeu, Domènech, 2005, 66).

Como intentaré mostrar a continuación, todos estos elementos, presentes en el debate en torno a la vigencia de la doctrina política republicana, se pueden encontrar en las reflexiones rousseauianas. La pregunta concreta que me hago, como lector de Rousseau, es: ¿podría decirse que la producción teórica del filósofo es republicana en el sentido antes descrito? Considero que actualmente Rousseau es un autor arrinconado en el ámbito académico, donde su impacto político se ve innegablemente deslucido. Por otro lado, la convivencia en su producción escrita de un registro teórico o académico y el de uno que invita a la reflexión teórica de la acción política, así como la presencia de elementos sustantivamente republicanos en dichas postulaciones teóricas, justifican una indagación más detallada de su relación con el cuadro conceptual republicano aquí esbozado.

### **3. Consideraciones acerca de la teoría política de Rousseau**

¿Es la teoría de Rousseau teórica y políticamente republicana? La respuesta provisoria es que sí, que lo es. Ante todo, porque hay una reflexión del autor sobre dichos términos, y porque esta reflexión tiene un correlato práctico y sustantivo con la tradición republicana clásica. Esto se manifiesta al modo de un compromiso cívico, de una asunción de las consecuencias éticas, políticas y legales de los principios teóricos que se postulan.

Aunque el término “república” es utilizado a menudo por Rousseau, no suele estar acompañado de una definición o de una preocupación acerca del ser republicano. Es en *Contrato social* (en adelante CS) donde se ofrece una definición más concreta:

Llamo, por tanto, República, a todo Estado regido por leyes, bajo la forma de administración que sea; porque solo entonces gobierna el interés público, y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano (Rousseau, 2000a, 62).

Esta definición, mucho más amplia que la propuesta inicialmente aquí, requiere de la distinción entre soberanía y gobierno, con la aclaración del carácter subsidiario que tiene el último respecto del soberano, el único exponente y garante del interés común. Toda la maquinaria institucional que despliega el CS, apunta a la construcción de una república, o, en otros términos, responde a la necesidad que siente Rousseau de averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres como son, y a las leyes tal como debieran ser (Rousseau, 2000a, 25).

Esta preocupación, con la que inicia Rousseau el *Contrato social* en 1762, habría sido gestada muchos años antes, en un proyecto al cual el ginebrino se habría aplicado durante 20 años aproximadamente durante su estancia como secretario del embajador francés en Venecia, entre septiembre de 1743 y agosto de 1744. Carracedo refiere el anhelo de Rousseau de crear una obra magna, “sello de su reputación”, titulada “Institutions politiques”, que conformaría un tratado político al estilo Hobbes o Groccio acerca de “cuál es el tipo de gobierno más apropiado para formar el pueblo más virtuoso, el más instruido, el más sabio, el mejor en toda la extensión del término” (Carracedo, 2000, 245). Carracedo incluye o subsume en este programa político de largo aliento -programa bocetado y fragmentario- a prácticamente todas las producciones de Rousseau publicadas durante la década de 1750: el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, la *Lettre a D’Alembert*, el artículo *Economía Política* de la *Encyclopédie*, *La Nueva Heloísa*, *Contrato Social* y *Emilio*, además de su epistolario y sus anotaciones personales.<sup>3</sup>

Destaco una apreciación que hace Carracedo, y es que en Rousseau la cuestión del diseño institucional está vinculada con la reformulación de los fundamentos de las instituciones mismas. Hay aquí también una reflexión sobre el carácter contingente de la sociedad civil – y por tanto del despotismo y la desigualdad civil-, principalmente en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. No obstante, el argumento del discurso sobre el origen de la desigualdad da luz a una terrible verdad para Rousseau: el hecho de que la naturaleza humana pueda cambiar significa que el hombre está librado a su propia suerte y habilidad, para bien y para mal. Esta bivalencia se ve reflejada en el ensayo sobre economía política publicado en la Enciclopedia el año siguiente, en donde Rousseau, sorpresivamente, hace un elogio de la ley luego de que la haya denominado en el discurso de 1754 como el producto de un engaño meditado por parte de los ricos para asegurar el derecho de propiedad privada. En cambio, en 1755 Rousseau ofrece otra lectura: ¿cómo explicar este viraje en la valoración de la ley y el gobierno? En 1762 esta hipótesis se profundiza hasta alcanzar un plano antropológico:

Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada

---

<sup>3</sup>A estas consideraciones que hace Carracedo sobre la datación de las *Institutions Politiques* ha de agregarse la consideración de Bernardi y Bensaude-Vincent, en torno a los escritos “*Institutions chimiques*”: se trata de estudios de juventud de Rousseau, durante las décadas de 1730 hasta 1750, que también tienen tonos políticos y que aquí no son referidos o analizados. Cfr. Bensaude-Vincent, Bernardi, 1999.



individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor (Rousseau, 2000a, 64).

A ello también apuntan las instituciones en *Emilio, o de la educación*: ahí la tarea del educador será la de *formar* un sujeto capaz de convertirse en ciudadano, lo cual requiere de una labor minuciosa, alejada del ruido y el esplendor de la ciudad, que cautiva el amor propio de los individuos. Para convertir a Emilio en ciudadano, el educador dispondrá de medios y estrategias para que el alumno aprenda a no estimarse por sobre los demás, ni reproduzca así la matriz individualista del despotismo:

todos estos medios por los que así saco a mi alumno de sí mismo siempre tienen, sin embargo, relación directa con él, puesto que no sólo deriva de ellos un goce interior, sino que, haciéndole bienhechor en provecho ajeno, trabajo en su propia instrucción (Rousseau 2010, 376).

Emilio ha de ser criado cuerdo para que viva en una sociedad de locos; para ello, su maestro deberá apartarlo, conducirlo, moderarlo, contenerlo y (de)formar su espíritu, para que las instituciones habidas, espurias, no lo arrastren o deformen bajo su propia tendencia al egoísmo, la competitividad y la insensibilidad (Rousseau, 2008)<sup>4</sup>. Me interesa sobre todo destacar aquí que la cuestión de la comprensión histórica e institucional de las circunstancias de la justicia y de los gobiernos en general en Rousseau debe vincularse con la “cuestión Ginebra”, ciudad natal del filósofo, y siempre presente en su teoría.<sup>5</sup> La relación con la república de Ginebra y el modo en que es tratado en su obra, dan cuenta de que las circunstancias históricas y coyunturales determinaron –en gran medida de manera consciente- la producción del filósofo.

A continuación, analizaré con un poco más de detenimiento el período que va de 1757 a 1763, donde Rousseau tematiza los elementos concretos y abstractos en su propia teoría. Consideraré aquí dos obras que contribuyen a retratar el *Contrato Social*: el borrador del *Contrato*, que es denominado *Manuscrito de Ginebra* y *Cartas escritas desde la montaña*, en donde el filósofo elabora una auto defensa frente a las acusaciones de las que fueron objeto sus escritos *Emilio* y *Contrato Social*.

---

<sup>4</sup>Esta posición reconfiguradora de las instituciones políticas de Rousseau está trabajada en Carracedo con detalle (Carracedo 2000). Según la interpretación del autor, Rousseau formaría parte de la corriente republicana demócrata en estos gestos, que son los mismos en los cuales Bertomeu y Domènech encuentran el republicanismo democrático: “Al revés del rawlsismo metodológico, la justicia distributiva no es un fin en sí mismo, sino un medio instrumental para afianzar una determinada extensión social de la libertad republicana (y en el caso del republicanismo democrático, para afianzar la libertad republicana universalmente, dándole la máxima extensión social por la vía de reconfigurar las viejas instituciones causalmente responsables de que el grueso de los humanos tenga que pedir cotidianamente permiso a terceros para sobrevivir” (Bertomeu, Domènech, 2005, 66).

<sup>5</sup>Un análisis de interés acerca de la “cuestión Ginebra” en Rousseau se puede hallar en Lavié, C. M. (2016), “¿Cómo Ginebra? Observaciones sobre la delimitación del contexto ilocucionario rousseauiano”, *Actas del Tercer Simposio de Filosofía Moderna, Rosario, 2015*.

#### 4. La mecánica del contrato social en el *Manuscrito de Ginebra* y en *Cartas escritas desde la Montaña*

Mientras que en años anteriores Rousseau se había mostrado de manera controversial en la escena pública, sobre todo en la parisina, estos años que van del '57 al '63 dan cuenta de una irrupción mucho más acentuada en la esfera política. Así lo atestigua el intercambio epistolar del autor, y la reacción política y clerical de París, Ginebra y La Haya ante la publicación de los escritos aludidos, que culmina con su censura y su quema, así como con el autoexilio de Rousseau en Neuchâtel.<sup>6</sup> Como se refirió, el siguiente apartado analiza dos producciones escritas pertenecientes a este breve período, en donde Rousseau da cuenta de una preocupación por las circunstancias que envuelven la producción del *Contrato Social*.<sup>7</sup>

A los fines de brindar un parámetro de acercamiento a esta obra en la cual abundan los debates, inscribimos el presente análisis en la búsqueda de una dimensión práctica en una teoría política<sup>8</sup>. Considero que para ello es indispensable analizar la producción filosófico-política de Rousseau en su contexto, a partir de lo cual se habilita una mejor comprensión de problemas complejos como son, en este caso, la articulación entre su carácter abstracto y sus implicancias políticas efectivas. Considero, según esto, que en el manuscrito del *Contrato Social* y en la defensa que hace el autor frente a los síndicos del Pequeño Consejo de Ginebra en sus cartas, se encuentran claves de reflexión que deben ser pensadas de manera conjunta con las publicadas en la versión definitiva.

Mientras que en 1762 el *Petit Conseil*, bajo la influencia del Procurador General Tronchin, condena el *Contrato Social* y *Emilio* como obras “temerarias, escandalosas, impías, tendientes a destruir la religión cristiana y todos los gobiernos” por lo cual debían ser “laceradas y quemadas” (Andújar, 2008), en 1970, Althusser reduce el *Contrato Social* a un escrito desfasado (que incurre en un desplazamiento de las problemáticas políticas subyacentes y en una fuga hacia lo literario) e ideológicamente sesgado: incapaz

---

<sup>6</sup>También data de estos años la ruptura definitiva con los enciclopedistas (*Carta a D'Alembert*, que disputa las posiciones del director de *l'Encyclopédie* acerca de un teatro en Ginebra; o la virulencia de Voltaire en *Sentiments des citoyens* (1763), en respuesta a las misivas de la montaña de Rousseau, dan cuenta de esto. Trousson (1995) detalla las circunstancias históricas de estas querellas, que se dirimían a través de cartas públicas, vicisitudes de las cuales Rousseau también deja constancia en sus escritos autobiográficos.

<sup>7</sup>Aunque acá me centraré en la contextualización del texto del CS, valdría una -a los fines de demostrar el punto- también para con *Emilio, o de la educación*, ensayo que representa una continuidad con el CS, en cuanto sienta las bases pedagógicas de una ciudadanía que es capaz de pactar de manera recíproca, es decir, es capaz de querer el bien común. No obstante, este análisis excede el presente texto. Para un estudio del contexto de producción de *Emilio* cfr., Armiño (2008), Estudio introductorio.

<sup>8</sup>Encuentro bien resumida la cuestión acerca de la diversidad y reiteratividad de los debates académicos en torno al *Contrato Social* en las siguientes líneas de Gardy Augusto Bolívar Espinoza y Óscar Cuéllar Saavedra (2008): “En efecto, la mayoría de ellos se ha centrado en unos cuantos temas: la posición y significado de su obra en el campo de la teoría del contrato social (por ej. Terrel, 2001; Riley, 1999; Sabine, 1990); la congruencia entre el *Contrato social* y otros escritos del autor (por ej., Riley, 1999; Derathé, 1997; Bloom, 1993; Rubio Carracedo, 1990); y la coherencia interna del propio *Contrato* (por. ej., Riley, 1999; 1970; más recientemente, en relación con sus ideas económicas, ver Valenzuela, 2006 y 2003). En cuanto a su significado para el futuro, si bien en general esta obra ha sido considerada como la justificación y defensa de la república democrática, algunos, por el contrario, la han visto como una fuente del totalitarismo del siglo XX (por ej., Talmon, 1955)”.

de lidiar con las contradicciones internas de este velamiento (Trujillo, 2017).<sup>9</sup> Encuentro que Raymond Trousson resume bastante poéticamente esta perspectiva: la obra de Rousseau no escapa a la observación que se hace al utopismo de ser “literatura de imaginación que aportaba un extrañamiento fácil, proponía la revolución en el rinconcito del fuego y colmaba las aspiraciones nostálgicas a la ciudad perfecta sin comprometer al burgués en otras aventuras que las del espíritu”.<sup>10</sup> ¿Cómo explicar dos lecturas tan opuestas de un mismo escrito? La operatividad o la inminencia práctica de los postulados del *Contrato Social* son evidentes a la luz de la reacción Tronchin, más resulta imposible desde la óptica de Althusser.

En *Cartas escritas desde la montaña* esta cuestión es abordada por Rousseau de manera explícita: sus instituciones políticas están inspiradas en Ginebra, en cuanto a que aspiran a ser como alguna vez fueron esas instituciones, y en cuanto a que apuntarían también a resolver sus problemas, su degradación o corrupción. Andújar entiende que “Ginebra constituye el lugar donde la Razón se encuentra con la Historia; su pasado republicano es su propia legitimidad para el avenir: y ello sin necesidad de acudir a elementos trascendentes o a la convención de un pacto social” (Andújar, 2008). En Carta VI, puede leerse:

Así pues, me he servido de vuestra Constitución, a la que consideraba bella, como modelo de las instituciones políticas, y ofreciéndoo de ejemplo en Europa, lejos de aspirar a destruirlos exponía los medios de preservarlos (...) ¿Cómo podía ser mi propósito subvertir todos los gobiernos poniendo como principios todos los del vuestro? El solo hecho destruye la acusación. Existiendo el gobierno que me servía de modelo difícilmente podía tender a destruir todos los existentes. ¡Ah, Señor, dad por seguro que de haberme limitado a idear un sistema no se hubieran hecho sentir! Se hubieran contentado con relegar el *Contrato Social* con la *República* de Platón, la *Utopía* y los *Severambos* al país de las quimeras. Pero yo pintaba un objeto existente, y se quería que este objeto cambiase la cara (Rousseau, 2008: pp. 143-144).<sup>11</sup>

Sin embargo, unas líneas más abajo, en defensa de la libertad de expresión, Rousseau acude al carácter expresamente abstracto del *Contrato Social*, a partir de lo cual discierne la esfera de incumbencias del Estado respecto de los razonamientos que ocupan su obra.

---

<sup>9</sup>Trujillo (2017) comenta que en 1972 Althusser presenta una lectura distinta - de la ficción- en la filosofía política de Rousseau. Thomaz Kawauche, analiza una línea crítica que considera al carácter improductivo del CS. Según esta, el Estado y las instituciones rousseauianas son irrealizables. Kawauche señala que para Althusser resulta problemática en el *Discurso sobre la desigualdad* la ausencia de “hechos históricos concretos”: “Althusser se refiere a segundo *Discurso* como una “historia conceitual” fundada en hechos, mas en “conceitos abstractos” (Kawauche, 2013: 179), lo cual haría de la conjetura rousseauiana una abstracción sin consecuencias reales; por el contrario, sería ella misma una consecuencia residual de los problemas históricos concretos.

<sup>10</sup>Por contrapartida, para Trousson, que considera que Rousseau forma parte de la corriente de la literatura utopista, cabría preguntarse si quizá no podríamos encontrar en la producción utópica del siglo XVIII los “orígenes intelectuales de 1789” (Trousson, 1979, 174).

<sup>11</sup>Andújar refiere un comentario de Candaux (Introduction et notes, 1954), de que las CdM, a pesar de haber sido escritas en respuesta a las *Letras de la campaña* del Procurador General Tronchin, están dirigidas a un “destinatario ficticio, aunque claramente definido: se trata de un miembro de la Burguesía ginebrina, ajeno a las gestiones realizadas por los representantes ante el Pequeño Consejo; no de un adversario, sino de un sujeto al que se ha de convencer y mover a la acción” (Andújar 2008, 50).

Los representantes han afirmado con toda justicia que mi libro, en el que me mantengo en la tesis general, al no atacar al gobierno de Ginebra y al haberse imprimido fuera del territorio, no puede más que ser elencado entre aquellos que tratan de derecho natural y político, sobre los que las leyes no conceden al Consejo ningún poder, y que siempre se han vendido públicamente en la ciudad independientemente de los principios y de las ideas que en ellos se defiendan. No soy el único que discutiendo en abstracto sobre cuestiones políticas las haya tratado con cierta audacia. No todos lo hacen, pero todos tienen derecho a hacerlo; muchos se valen del mismo, pero yo soy el único castigado por ello (Rousseau, 2008, pp. 145-146).<sup>12</sup>

Mientras que en estas epístolas Rousseau parece inclinarse por un posicionamiento ambiguo respecto de la operatividad de los principios del *Contrato Social*, la cuestión adopta otros matices en *Manuscrito de Ginebra*, texto que representa un debate en sí mismo por diversos motivos. En principio no hay acuerdo en la crítica respecto de la datación (a la fecha de su redacción) y la identificación de la obra (habida cuenta de que habría registros de más de un borrador del CS en circulación), tal como apunta Waksman (2005, 519). A estas vicisitudes se suman los debates en torno al análisis comparativo, conceptual e historiográfico, entre el manuscrito y su versión definitiva; estos debates abarcan temáticas diversas, como ser el orden en la exposición de los temas de ambas obras, la continuidad conceptual entre las mismas o bien, acerca de los motivos para la supresión del capítulo II sobre el origen de la sociedad general, son algunos de los temas que conforman dichos debates.<sup>13</sup>

En principio es preciso destacar que entre los posibles títulos que Rousseau ensaya para el CS se encuentra el de “Contrato Social o ensayo la forma de la república”. Waksman refiere que según Derathé, Rousseau habría pasado por otros subtítulos antes de llegar a ese: “Ensayo sobre la constitución del Estado”; “(...) sobre la formación del cuerpo político”; y “(...) sobre la formación del Estado”. Destaco acá, de acuerdo con Waksman, que lo que busca significar el subtítulo es, en sus palabras, “dar forma, constituir un todo de aquello que está separado, aunque circunstancialmente el acto de darle forma a algo que no la tiene” (Waksman 2004, 526), lo cual inscribe la tarea del *Manuscrito*, tanto como la del *Contrato*, en el orden del diseño institucional.

Waksman hace aquí un tratamiento explícito de los elementos abstractos y concretos del manuscrito del CS (2004, 529), lo cual supone una reflexión acerca de las implicancias prácticas de la teoría. Mientras que autores como Vaughan y Goldsmichdt interpretan el CS de manera tal que es posible transitar desde el orden de los principios al orden de lo fáctico en la teoría, lecturas como la de Rubio Carracedo o Espinoza y Saavedra permiten pensar la obra desde un punto de vista metodológico y republicano, lo cual se encontraría

---

<sup>12</sup>Rousseau refiere a continuación brevemente los casos de Algernon Sidney, Althusius, Locke, Montesquieu y Saint-Pierre respecto a la recepción política de sus escritos respectivamente (Rousseau, 2008, 147).

<sup>13</sup>Además del estudio preliminar de Waksman, consulté Carracedo (2000) para un análisis de *Manuscrito de Ginebra*. Ambos autores aluden como referencias principales sobre la cuestión a los estudios de Derathé (1996) y Vaughan (1962). En cuanto a la polémica supresión del capítulo II, Waksman refiere los estudios de Windenberger (1899) y Goldschmidt (1983).

en línea con la hipótesis de la presente investigación. No obstante, acuerdo con las reservas de Waksman: “parece difícil sostener que [Rousseau] abandone en algún momento el plano del fundamento” (2004, 532).

¿Es posible sostener que hay un deliberado posicionamiento de Rousseau en el terreno de lo abstracto? ¿Significa esto una anulación de la posibilidad de postular que su filosofía política es eminentemente práctica? Me interesa aludir al respecto una acusación frecuente de Rousseau contra los filósofos y contra la abstracción en general. A lo largo de todo el período estudiado, el autor ginebrino advierte continuamente contra el ejercicio de la abstracción, lo cual encuentra relacionado con un refinamiento del gusto y una complejización del pensamiento que insensibiliza al hombre ilustrado en desmedro de sus ciudadanos y su entorno, volviéndolo desconfiado y oportunista.

Considero que es preciso complementar esta lectura con aquella otra que emerge en el Rousseau que diseña, que reconfigura las instituciones que cayeron a manos del despotismo, y que encuentra que la abstracción es una cualidad tardía en el ser humano, para la cual debe ser debidamente instruido a través de un desarrollo progresivo de las facultades, que transcurre de lo concreto a lo abstracto y que se encuentra detalladamente articulado en Emilio (el alumno accede a la vivencia y a la comprensión de las leyes humanas cuando comienza su adultez). Algunos autores han tematizado una diversidad de registros narrativos en la producción filosófica de Rousseau, y sugieren que es estratégica o retórica, y que sería esgrimida por Rousseau para generar distintos efectos, o bien dirigirse a distintos lectores (Romero 2012); (Marks 2005). Este análisis, interesante en sí mismo, cobra mayor relevancia si es contemplado a la luz de la distinción entre un lenguaje sencillo, concreto, del vulgo, y otro complejo, refinado y abstracto, el de los *philosophes*.<sup>14</sup>

Por otro lado, la ley pertenece en CS al dominio de lo general: aunque las pasiones puedan modificar nuestras disposiciones hacia la ley, su letra, su comprensión, son posibles por las operaciones del intelecto. Desde esta óptica, la misma que sitúa al CS en el plano del derecho político o constitucional, el CS quizás debería comprenderse como un escrito necesaria y deliberadamente abstracto, un escrito de tiempos de paz; la contribución de un servidor – un ciudadano- a la morigeración de las iniquidades de su tiempo y de las del porvenir.

La pregunta que quisiera plantear es ¿a quién está dirigido, en definitiva, el CS? ¿A quién debería ir dirigido? ¿Qué significa la prevalencia de lo abstracto en un tratado que busca instituir el gobierno de un pueblo soberano que, debido a su autoengaño, ha devenido en un *vulgo* ciego, incapaz de abstracción? Valga a este respecto dejarle la última palabra al filósofo, relativa a lo que podría considerarse como una división de tareas en el plano de la construcción de la soberanía:

quizás estaríamos más de acuerdo, quizás las mejores relaciones del Cuerpo social habrían sido establecidas con mayor claridad, si se hubiera comenzado por determinar mejor su naturaleza. Es lo que he intentado en este escrito. Por tanto,

---

<sup>14</sup>Cfr. Rousseau, 2000a, 130-131.

no se trata aquí de la administración de ese Cuerpo, sino de su constitución; lo hago vivir, no actuar. Describo sus resortes y sus piezas, los acomodo en su lugar. Pongo la máquina en condiciones de andar. Otros más sabios ordenarán sus movimientos. (Rousseau 2004, 550).

#### 4. Conclusiones

Lo plasmado en el siguiente escrito fueron las reflexiones y la investigación que fueron inspiradas por la cuestión republicana, con especial énfasis en el carácter operativo de cierta tradición clásica, y en cómo Rousseau se encuentra posicionado en dicho marco. Frente a la minuciosa definición que hacen Bertomeu y Domènech –por ejemplo- del estilo y los rasgos específicos de la vieja tradición republicana política, procuré asociar dichos elementos con los habidos en unos pocos comentaristas contemporáneos, así como con algunas obras centrales del filósofo. En un segundo momento hice especial énfasis en el período y los acontecimientos en torno al *Contrato Social*, obra que aquí consideré pertinente a la lectura republicana aludida, y para ello señalé que debe ser contextualizada, conceptual, histórica y políticamente.

Como intenté mostrar en este trabajo es posible pensar la obra de J.J Rousseau como un intento por derribar el bastión de la abstracción que se erige entre las disputas teóricas y las posibilidades prácticas de las mismas. Hay en Rousseau un tratamiento consciente y explícito de lo abstracto y de lo concreto: esto lo pudimos señalar con detenimiento en la autodefensa que Rousseau hace de sus textos en *Cartas escritas desde la montaña*; pero también está presente en el tratamiento de las ideas en el boceto del texto, en donde Rousseau procura ordenar la exposición de sus ideas en función de la fundamentación del pacto y la recepción histórica y crítica de su escrito.

A mi entender la censura y la quema del *Contrato Social*, *Emilio* y *Cartas escritas desde la montaña* en París, La Haya y Ginebra dan cuenta del carácter ineludiblemente circunstancial de estos escritos, en el sentido en que tematizan y problematizan puntos políticamente sensibles de su propio momento y lugares. Toda la producción del período estudiado puede pensarse como un intento por resolver el mal que aqueja a sus contemporáneos, la falta de sensibilidad y empatía, el predominio de las apariencias por sobre la autenticidad, la desigualdad civil, la opulencia, la pérdida del buen gusto y del talante cívico propicio a la justicia y la felicidad. Esta misma incidencia política de su producción teórica se percibe en la vehemencia con que Voltaire retrata a Rousseau en *Sentiment des citoyens*, epístola pública en la que responde a las *Cartas escritas desde la montaña* de Rousseau, no ya desde el orden de los conceptos, sino con ataques personales del orden de la difamación: Rousseau es según Voltaire un demente, un sedicioso y un vil conspirador: «il faut lui apprendre que, si onchâtie légèrement un romancierimpie, onpunitcapitalement un vil séditieux».<sup>15</sup> Los sucesos de persecución política aquí narrados

---

<sup>15</sup>La cita completa, con la cual Voltaire concluye la misiva, dice: “Veut-il renverser notre constitution en la défigurant, comme il veut renverser le christianisme, dont il ose faire profession. Il suffit d'avertir que la ville qu'il veut troubler, le désavoue avec horreur. S'il a cru que nous tirerions l'épée pour le romand *Emile*,

repercutirán en la personalidad de Rousseau, quien se vuelve un personaje errante y solitario; el período que comienza donde este trabajo concluye inaugura así las producciones autobiográficas del autor.

Algunas interpretaciones consideran la producción autobiográfica de Rousseau como un intento por darle coherencia a sus instituciones políticas, a partir de una reapropiación retrospectiva por parte del autor, en cuya lectura se podría comprender un ejercicio filosófico y político complementario al diseño institucional que caracteriza los escritos del período aquí trabajado (Sierra-Arizmendiarieta, 2017).<sup>16</sup>A mi parecer, puede plantearse que hay no solo un afán de diseño institucional en la obra de Rousseau sino que efectivamente hay un programa político, teórico y con motivaciones prácticas, lo cual permitiría considerar al autor como un pensador perteneciente a la vieja tradición republicana política, que puede ser pensada como alternativa a la impotencia política de las teorías neo-contractualistas contemporáneas.

Será tarea para un próximo trabajo la de señalar de qué manera Rousseau, un pensador extemporáneo, nos es actual, aunque considero que las líneas para esta respuesta se encuentran aquí planteadas y hasta formuladas en otros términos. Una futura investigación deberá contemplar la repercusión histórica y política del *Contrato Social* en nuestro tiempo y en nuestro lugar. Para ello, será fundamental el punto de partida, que coincide con el marco teórico aquí propiciado y que tiene como saldo las siguientes preguntas: ¿cuál es el *Contrato Social*, la lectura fantástica que calma las aspiraciones revolucionarias en el seno del hogar burgués, o la lectura que puede destruir todos los gobiernos y corromper las costumbres?

## 5. Bibliografía

- Diderot, D. (2004), *Derecho natural (1755)*, en *Deus Mortalis*, n°3, 519-547.
- Rousseau, J. J., *Obras Completas*, consultadas en su idioma original en <http://archive.org/search.php?query=creator%3A%22Rousseau%2C+Jean-Jacques%2C+1712-1778%22>
- Voltaire (1762), *Sentiment des citoyens. Avec les annotations de J.-J. Rousseau*, du Peyrou/Moultou, 1780-1789 quarto édition, tome XIV, pp. 117-123 (1782) – orthographe non modernisée. Recuperado el 14 de junio de 2020 en: [https://www.site-magister.com/sentiment\\_citoyens.htm#ixzz6NVrakaMM](https://www.site-magister.com/sentiment_citoyens.htm#ixzz6NVrakaMM)

---

il peut mettre cette idée dans le nombre de ses ridicules & de ses folies. Mais il faut lui apprendre que, si on châtie légèrement un romancier impie, on punit capitalement un vil séditieux”

<sup>16</sup>También el epistolario debe ser considerado en lo que a esta interpretación respecta como una labor teórico política en sí misma, debida cuenta de que Rousseau allí pregona y fundamenta sus principios políticos cuando lo considera necesario. Así, por ejemplo, sucede en *Carta a Males herbes*, *Carta a Mirabeau*, *Cartas sobre botánica*.

### **Traducciones**

- Rousseau, J.J. (2008), *Cartas escritas desde la montaña*, trad., introd. y notas de A. Hermosa Andújar, Buenos Aires, Prometeo.
- Rousseau, J.J. (2000a), *Del Contrato Social*, pról., trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza.
- Rousseau, J.J. (2000b), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza.
- Rousseau, J.J. (2010), *Emilio, o De la educación*, trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza.
- Rousseau, J.J. (1994), *Jean Jacques Rousseau, Escritos polémicos*, Estudio preliminar de José Rubio Carracedo. Trad. y notas de Quintín Calle Carabias, Madrid, Tecnos.
- Rousseau, J.J. (2004), “Manuscrito de Ginebra, primera versión del Contrato Social (1755-1761)”, en *Deus Mortalis*, nº3, 519-547.

### **Complementaria**

- Barelli, M.C., Rodríguez, L. I. (2002), “Rousseau y Nietzsche: ¿Antítesis? ¿Acuerdo?”, *Lenguaje, voluntad e igualdad en la sociedad moderna: homenaje a Jean-Jaques Rousseau: Actas III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna/ [et.al.]*; compilado por Romina Pulley y Nicolás Martínez Saez. - 1a ed. - Mar del Plata; Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012. E-Book. ISBN 978-987-544-481-2, pp.551-558-. Recuperado el 14 de junio de 2020 en: [http://www.aadiebares.com.ar/pdf/Actas%20de%20III%20Jornadas%20de%20Filosofia%20Moderna%202012%20\(Rousseau\).pdf](http://www.aadiebares.com.ar/pdf/Actas%20de%20III%20Jornadas%20de%20Filosofia%20Moderna%202012%20(Rousseau).pdf)
- Bensaude-Vincent, B., Bernardi, B. (1999), *Jean-Jacques Rousseau et la chimie*, Centre d’Études d’Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine, Université Paris, X, ISSN: 0296-8916. Recuperado el 14 de junio de 2020 de: <https://revuecorpus.com/pdf/CORPUS%20N%C2%B036.pdf>
- Bertomeu, M.J., Domènech, A. (2005), “La crisis del rawlsismo metodológico (Notas sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)”, en *Isegoría*, 33, pp. 51-75. Recuperado el 14 de junio de 2020 en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/418>
- Carracedo Rubio, J. (2000), “Rousseau y la democracia republicana”, en *Revista de estudios políticos (Nueva época)*, N° 108, abril-junio. Recuperado el 14 de junio de 2020 en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/27604.pdf>
- Domènech, A. (2004), *Eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- Espinoza, A. B., Cuéllar Saavedra, O. (2008), “La república legítima y el orden político en Rousseau: principios de composición e imagen del estado de equilibrio”, en *Revista de Universidad Bolivariana*, v.7 n°20, pp. 239-260. Recuperado el 14 de junio



de 2020 en: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-65682008000100013](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682008000100013)

– Lavié, C. M. (2016), “¿Cómo Ginebra? Observaciones sobre la delimitación del contexto ilocucionario rousseauiano”, *Actas del Tercer Simposio de Filosofía Moderna, Rosario, 2015*; coord. De Alberto Mario Damiani; Martín Arias-Albisu; María Julia Bertolio; Marilín Mercedes Gómez; y Rodolfo Leiva. (1ª ed.). Rosario: UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2016. Libro digital (PDF). ISBN 978-987-702-188-2 Recuperado el 14 de junio de 2020 en:

[http://www.filosofiamoderna.unr.edu.ar/imag/actas\\_simposio\\_2015.pdf](http://www.filosofiamoderna.unr.edu.ar/imag/actas_simposio_2015.pdf)

– Marks, J. (2005), *Perfection and disharmony in the thought of Jean Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, 6. Recuperado el 14 de junio de 2020 en: <https://books.google.com.ar/books?id=gTnATQEdRgC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

– Ovejero, F., Martí, J.L., Gargarella, R. (2004), “Introducción” en Ovejero, F., Martí, J.L., Gargarella, R. (comp.), *Nuevas ideas republicanas, Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós Ibérica, pp. 11-74.

– Romero, A. (2012) “Naturaleza y humanidad en el Segundo Discurso de J.J. Rousseau, o de los prolegómenos de una civilización mecanizada”, *Lenguaje, voluntad e igualdad en la sociedad moderna: homenaje a Jean-Jaques Rousseau: Actas III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* / [et.al.]; compilado por Romina Pulley y Nicolás Martínez Saez. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012. E-Book. ISBN 978-987-544-481-2, pp.551-558. Recuperado el 14 de junio de 2020 en:

[http://www.aadiebaires.com.ar/pdf/Actas%20de%20III%20Jornadas%20de%20Filosofía%20Moderna%202012%20\(Rousseau\).pdf](http://www.aadiebaires.com.ar/pdf/Actas%20de%20III%20Jornadas%20de%20Filosofía%20Moderna%202012%20(Rousseau).pdf)

– Sierra-Arizmendiarieta, B. (2017), «La búsqueda de la unidad como articulación teórico-práctica: una clave de interpretación de la autobiografía de J.J. Rousseau», en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, N°57, julio-diciembre, 455-476, ISSN: 1130-2097. Recuperado el 14 de junio de 2020 en:

<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/991/987>

– Trousson, R. (1979), *Historia de la literatura utópica*, Barcelona, Península.

– Trousson, R. (1995), *Jean-Jacques Rousseau*. Madrid, Alianza.

– Trujillo, I. (2017), “Por una herencia sin filiación. Encuentros althusseriano-derrideanos”, en Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (Coord.), *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencia; 29). Recuperado el 14 de junio de 2020 en:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.505/pm.505.pdf>

– Villar, A. (1995), *Voltaire-Rousseau, En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza.

– Waksman, V. (2004), “El manuscrito de Ginebra. Conjeturas acerca de la primera versión de El Contrato Social”, en *Deus Mortalis*, nº3, 519-547. Recuperado el 14 de junio de 2020 en:

<https://www.saavedrafajardo.org/Archivos/deusmortalis/003/deusmortalis003-17.pdf>

## **LIBERTAD COMO NO DOMINACIÓN Y TEORÍA DE LA JUSTICIA: UNA APROXIMACIÓN REPUBLICANA A LA PROPUESTA DE RAWLS**

CÉSAR MARTINEZ CERUTTI

Universidad Nacional del Comahue

### **1. Introducción**

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre las continuidades teóricas entre la teoría de la justicia de J. Rawls y la propuesta republicana de P. Pettit. Con el objetivo de ordenar y contextualizar mejor dicha discusión he decidido dividir el trabajo en tres secciones principales y una breve conclusión final.

La primera sección se propone realizar una reconstrucción sobre las principales diferencias entre el liberalismo y el republicanismo a partir de sus diversas concepciones de libertad individual. En tal sentido, se tomará a Rawls como representante de la corriente liberal y a Pettit como representante de la republicana. Esta sección pretende ofrecer un análisis que permita reflexionar acerca del contraste entre la libertad entendida como no intervención (liberalismo) y la libertad como no dominación (republicanismo). En la segunda sección, intentare introducir ciertos conceptos rawlsianos a partir de un análisis entre los conceptos de asimetría y dominación, atendiendo a su vez, a la perspectiva republicana. Una vez realizada esta aproximación, en la tercera sección intentaré realizar una lectura republicana de la teoría de la justicia de Rawls. Allí argumentaré, que pese a obedecer al pensamiento liberal, se trata de un tipo de liberalismo que presenta importantes continuidades con la propuesta republicana, sobre todo con su ideal de no dominación. Finalmente, y a modo de cierre, se ofrece una breve reflexión final sobre los temas tratados.

### **2. La libertad en el liberalismo y en el republicanismo**

Se puede decir que, en muchos casos, los debates en filosofía política suelen girar en torno a ideas contradictorias, o cuanto menos, opuestas entre sí. Pues por más refinada que pueda llegar a ser la discusión pareciera ser que tarde o temprano nos estamos preguntando sobre que tiene más importancia, la libertad o la igualdad, el individuo o la sociedad, las leyes o las costumbres.<sup>1</sup> Sin embargo, y pese a que los temas puedan ser recurrentes, existen discusiones en las que ya no se trata de ideas contrapuestas, sino más bien de diferentes modos de entender una misma idea. Esta manera de abordar las discusiones se puede observar en la disputa entre el liberalismo y el republicanismo en torno al concepto de libertad individual, dado que ambas teorías colocan a la libertad como un factor determinante de su proyecto. De esta forma, la polémica se articula principalmente sobre cuál es la concepción de libertad que cada teoría defiende y no sobre una oposición entre valores diversos.

---

<sup>1</sup> Esto puede verse en *Tras la virtud* (2004) y en *Justicia y racionalidad* (1994) de A. MacIntyre.

Para entender mejor lo anterior, se puede tener en cuenta la discusión entre el liberalismo y el comunitarismo. En este caso, las críticas que el comunitarismo dirige constantemente al liberalismo son en relación con su concepto de libertad, pero oponiéndole siempre las mismas cuestiones como la importancia de la tradición, de las costumbres, o de los lazos sociales. A diferencia del comunitarismo, el republicanismo no opone al concepto de libertad liberal el peso de un valor diferente, sino que expone desde sus inicios otra forma de entender la libertad. En este sentido, es interesante marcar que el republicanismo está cuestionando que exista una, y solo una, forma de entender la libertad.

En términos históricos, cada una de las tradiciones pertenece a momentos diferentes, y, por lo tanto, materializan elementos puntuales de dicho contexto. Por un lado, el liberalismo es una tradición de pensamiento político que se extendió fuertemente durante los siglos XIX y XX. El republicanismo, en cambio, es una tradición con una historia más extensa, y que, según Pettit, dejó de ser activamente influyente a comienzos del siglo XIX, cuando justamente el liberalismo emergía como una fuerza poderosa (*Cf.* Pettit, 2004a: 115). A partir de lo anterior, Pettit explica que a medida que el liberalismo fue avanzando y consolidándose como pensamiento hegemónico, el republicanismo fue perdiendo cada vez más fuerza, y su concepción de la libertad fue cayendo lentamente en el olvido.

Como indiqué anteriormente, ambas teorías poseen formas diferentes de concebir la libertad. Mientras que el liberalismo tiene una concepción de la libertad entendida bajo la idea de “no intervención”, el republicanismo defiende una concepción de libertad basada en la idea de “no dominación”.<sup>2</sup> Según Pettit, estas dos formas de entender la libertad tienen una clara vinculación con lo que comúnmente se ha denominado como libertad de los antiguos y libertad de los modernos, o en términos de I. Berlín, entre libertad positiva y libertad negativa (*Cf.* Pettit, 2004a: 117). Mientras que la libertad negativa se refiere simplemente al hecho de estar libre de la influencia de otros al momento de actuar, la libertad positiva requiere de una participación cívica en determinada colectividad. Así, la libertad negativa se corresponde con la concepción moderna de libertad, mientras que la libertad positiva se vincula a cierto humanismo cívico propio de la antigüedad, en la que la vida de los ciudadanos se encontraba fuertemente ligada a la participación en la esfera política y social.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Esta concepción de libertad como no interferencia es una constante del liberalismo en casi todas sus vertientes. Sin embargo, y tal como aclaré en la introducción, en este trabajo me enfocaré en la libertad como no intervención presente en la teoría de la justicia de Rawls. La cual es expresada en el primer principio de justicia de su propuesta (principio de igualdad de la libertad), sobre esto volveré en detalle más adelante.

<sup>3</sup> Es interesante ver como la discusión entre el liberalismo y el republicanismo enfrenta en algún punto a la antigüedad con el mundo moderno. Pues se trata de una disputa entre una teoría que se presenta como superadora respecto a cualquier otra tradición de pensamiento, frente a otra que anhela ciertas cuestiones del pasado que se pierden bajo el paradigma moderno. Esta cuestión es explicada por Pettit en los siguientes términos: “Consideraban (los liberales) al republicanismo como una filosofía obsesionada, de modo nostálgico, con las nociones de virtud y de participación cívica, una filosofía que tenía poco que aportar al mundo moderno, y a menudo lo asociaban con versiones románticas de la doctrina desarrollada por Rousseau y por los seguidores de la Anti ilustración alemana. En cambio, los liberales presentaban su propia

El hecho de que el liberalismo se oponga en principio a cualquier tipo de intervención, lo obliga a entender que la ley es, en algún sentido, enemiga de la libertad. Por otro lado, el republicanismo concibe que solo existe libertad en donde no existen relaciones de dominación y que, justamente, son las leyes las que debe encargarse de regular esta situación. Por lo tanto, mientras que el liberalismo entiende que toda ley es en principio una restricción de la libertad, el republicanismo postula que la ley es la garantía de que esta última pueda darse. Así, la ley resulta aliada o enemiga de la libertad dependiendo del lugar desde el que se la mire.

Esta situación resulta paradójica al momento de analizar a cada una de las teorías y su relación con la esfera social. Pues desde un punto de vista liberal, un individuo termina siendo libre solamente en aquellos asuntos en los que la ley no se interpone. Sin embargo, desde el punto de vista republicano, las leyes son la condición de posibilidad de la libertad, mientras que lo que queda por fuera de las mismas es insignificante.

Esto es explicado por Pettit de la siguiente manera:

En líneas generales, ser negativamente libre, -libre en el sentido moderno- consiste en estar libre de la interferencia de otros para perseguir aquellas actividades que, inserto en una cultura apropiada, uno es capaz de alcanzar sin la ayuda de otros: pensar lo que uno quiere, decir lo que uno piensa, circular como uno quiera, asociarse con cualquiera que lo acepte, y del mismo modo con el resto de libertades tradicionales. Ser positivamente libre requiere más que esto: puede requerir la libertad de participar en la autodeterminación colectiva de la comunidad, como en la imagen de Constant de la libertad de los antiguos; libertad tanto frente a los obstáculos internos de debilidad, compulsión e ignorancia como frente a los obstáculos externos que provienen de la interferencia de otros, e incluso el logro de una cierta perfección moral (Pettit, 2004a: 117).

Teniendo en cuenta la cita de Pettit, el problema surge cuando se analiza la idea de no interferencia. Pues si bien es el liberalismo la corriente que defiende esta concepción, esto no significa que el republicanismo no la considere relevante. De esta manera, si tanto el liberalismo como el republicanismo incluyen a la no interferencia en el marco de sus teorías, ¿Cuál es la diferencia entre ambas? La respuesta es que mientras que los liberales equiparan la libertad con la ausencia de interferencia, los republicanos la equiparan con estar protegidos contra la exposición a la interferencia voluntaria de otro, esto es: que cada individuo esté seguro contra tal interferencia arbitraria. Teniendo esto en cuenta, Pettit explica que la libertad como no dominación es un ideal diferente y más amplio que

---

teoría como una concepción racional, ilustrada, según la cual era posible que las extensas poblaciones de la sociedad moderna disfrutaran de prosperidad y felicidad individuales, siempre y cuando los gobiernos les permitieran continuar y perseguir sin restricción sus naturales instintos comerciales. Es decir, siempre y cuando el gobierno, con el eslogan del *laissez faire*, los dejara ser. Los héroes tempranos de esta tradición liberal fueron figuras como Adam Smith en Gran Bretaña y Benjamín Constant en Francia, figuras que, de hecho, poseían un buen número de rasgos republicanos (Pettit, 2004a: 116). En tal sentido, en el marco de esta discusión, es el liberalismo la filosofía que ocupó el papel revolucionario tildando al republicanismo de conservador. Y es seguramente la exigencia social que el concepto de libertad republicana supone, lo que inclino la balanza en favor del liberalismo.

la libertad como estricta no interferencia, pues se trata de una concepción que contempla no solo la no interferencia, sino también una seguridad, una protección contra la misma:

La diferencia entre los ideales emerge en el hecho de que es posible tener dominación sin interferencia e interferencia sin dominación. Yo puedo estar dominado por otro —por ejemplo, para ir al caso extremo, puedo ser el esclavo de otro— sin que ese otro realmente interfiera en ninguna de mis decisiones. Puede suceder que mi amo tenga un carácter amable y no intervencionista o puede simplemente suceder que yo sea lo suficientemente astuto como para ser capaz de salirme con la mía haciendo lo que yo quiera (Pettit, 2004a: 119).

Teniendo esto en cuenta, el sentido de la libertad que defiende el republicanismo implica un compromiso social mayor que el liberal. Mientras que el liberalismo concibe a la sociedad como la sumatoria de voluntades individuales y libres de decidir sobre su proyecto de vida, el republicanismo le agrega a lo anterior el hecho de que no existan relaciones de dominación. Para ello, el republicanismo exige una garantía de que tal interferencia no pueda darse, siendo la ley el modo más apropiado de efectivizarla.

Esto significa que, atendiendo a la perspectiva republicana, por ejemplo, las mujeres y los sirvientes en las sociedades pre-modernas no eran libres, independientemente de si estaban en algún sentido de acuerdo o conformes con su posición social. Por lo anterior, el republicanismo resulta una teoría sumamente exigente al momento de analizar diferentes tipos de relaciones sociales, pues no entiende a la libertad como la simple ausencia de intervención:

Incluso si el otro en cuestión —el *dominus*— es perfectamente feliz dejando a la persona hacer lo que quiera, el propio hecho de la dependencia y la vulnerabilidad, de la posibilidad para ese *dominus* de ejercer una interferencia arbitraria, significa que la persona no es libre. Todo lo que haga, lo hace por permiso implícito del *dominus*. Vive en una esfera de dominación que, como un campo de fuerza, distorsiona el carácter de todo lo que intente hacer (Pettit, 2004b: 127).

De esta manera, una vez aceptado el punto de vista republicano, uno se encuentra obligado a evaluar si en cada situación social existe una efectiva libertad de las partes, o si, por otro lado, coexisten relaciones de dominación encubiertas, que desde el punto de vista liberal podrían pasar desapercibidas.

Atendiendo a lo anterior, se puede apreciar como ambas teorías se construyen a partir de dos conceptos diferentes de libertad. Mientras que el liberalismo entiende a la libertad exclusivamente bajo la idea de no interferencia y consenso, el republicanismo incorpora en su concepción de libertad la idea de igualdad al oponerse a las relaciones de dominación. En este sentido, el republicanismo presenta la particularidad de englobar en un mismo concepto dos ideas que en general han sido entendidas de manera opuesta. Por estos motivos, la práctica y el ejercicio de la libertad republicana resultan ser algo más difícil y complejo de alcanzar de lo que puede parecer en un primer momento. Sobre todo, si se tiene en cuenta tal como lo señala Pettit, que es el liberalismo, más allá de los matices

que pueda llegar a tener, quien se ha consolidado como matriz de pensamiento desde fines de siglo XIX.

### 3. ¿Asimetría o dominación?

A mi entender, esta oposición entre ambos modelos desemboca en una cuestión que vale la pena examinar. Con esto me refiero a cuál es la fuerza que el concepto de “dominación” cobra en el marco del republicanismo. Pues por momentos me he visto tentado a homologar la idea de dominación con la de asimetría social. Sin embargo, desde un punto de vista más riguroso, entiendo que esto es un error y hasta quizás una ingenuidad. Pues es posible que exista una relación asimétrica entre grupos o individuos, sin que necesariamente exista una dominación o explotación de una parte sobre la otra. Un individuo puede encontrarse en una relación asimétrica con su jefe por la simple naturaleza de la relación, pero no por ello necesariamente se encontrará dominado o sometido. A su vez, lo mismo puede suceder con los grupos, sobre todo en función del lugar que habiten. Por ejemplo, es bastante claro que la clase media argentina se encuentra en una posición de ventaja respecto de los inmigrantes que pudieran llegar al país en búsqueda de nuevas oportunidades. No obstante, esta asimetría social no garantiza que necesariamente vayan a darse relaciones de dominación y/o explotación entre las partes.

Desde la perspectiva republicana, esto último dependerá de las leyes que puedan llegar a regular esta situación, y seguramente también, de cuestiones morales y modos de manejarse de la clase media argentina que se encuentra, en este caso, en una posición de ventaja. Por todo lo anterior, entiendo que puede existir una vinculación entre asimetría y dominación, aunque dicha relación no es necesaria. En términos lógicos, se puede decir que la asimetría social es una condición suficiente pero no necesaria para la dominación.

Atendiendo a lo anterior, entiendo que existen ciertas rupturas y continuidades entre el liberalismo y el republicanismo. Pues pese a ser teorías diferentes, sus perspectivas no necesariamente son opuestas o contradictorias. A su vez, es importante aclarar que al interior de cada una de ellas existen ciertos matices y diferencias internas, puesto que a fin de cuentas cada teoría es siempre una coincidencia entre ciertos principios generales, aunque es ingenuo pensar que esta coincidencia siempre es total entre los autores.

En el caso del liberalismo, existen diferentes versiones del mismo como puede ser el caso de Robert Nozick y John Rawls. El republicanismo se encuentra en las antípodas de la perspectiva liberal de Nozick. Sin embargo, si se considera detenidamente la teoría de la justicia de Rawls, el republicanismo puede presentar una mayor familiaridad. El concepto rawlsiano de “estructura básica de la sociedad” y su ideal de justicia, pueden ser vistos como un modo de entender la necesidad de tomar acciones concretas para evitar relaciones de dominación.

Según mi parecer, es interesante notar que, pese a que se trate de doctrinas diferentes entre sí, no necesariamente deben ser entendidas como contradictorias o incompatibles. Para el caso del liberalismo, todo dependerá de cual liberalismo se tome. Esto último cobra una mayor fuerza cuando se tiene en cuenta que el liberalismo como doctrina

política se encuentra generalmente en una posición hegemónica respecto del resto de sus adversarios.

Tanto el liberalismo como el republicanismo comparten el hecho fundamental de entender que la libertad es el valor fundamental mediante el cual deben construir sus teorías. Y pese a que cada concepción sea diferente, a mi entender existen ciertas continuidades entre las mismas que permitirían generar un interesante dialogo e intercambio de ideas. En este sentido, la teoría de la justicia de Rawls, puede ser interpretada como una forma de liberalismo que intenta evitar que se den relaciones de dominación en el sistema social pese a que, quizás, los métodos mediante los cuales pretende llevarlas a cabo o la terminología utilizada, no sean estrictamente republicanos. Cillian McBride lo plantea de la siguiente manera:

Mientras la diferencia entre el republicanismo de Pettit y el de los liberales de derecha o libertarios es innegable, no es así el caso entre este estilo de republicanismo y el liberalismo de izquierda. Y aunque Pettit sugiere que Rawls se encuentra principalmente vinculado a una idea de libertad como no interferencia, Rawls insiste en que entre las afinidades de su propuesta y el republicanismo clásico (McBride 2015: 4 traducción propia.)

Ahora bien, ¿en qué sentido la teoría de la justicia de Rawls presenta cierto vínculo con el republicanismo? Esto puede cobrar un mayor sentido si se analiza las principales ideas que Rawls defiende en su teoría. A continuación, intentaré profundizar en esta relación.

#### **4. La teoría de la justicia y el republicanismo**

Para comenzar con este análisis pienso que es importante recordar cuál es el modo en el que Rawls concibe a la sociedad. En su teoría, Rawls comprende a la sociedad de un modo particular, esto es, como sociedad política, es decir, como un conjunto de individuos que comparten una determinada concepción pública de justicia.<sup>4</sup> Su posición articula un neocontractualismo en el cual cada individuo ha sido capaz, por medio de un dialogo racional con sus pares, de establecer ciertos principios éticos:

Podemos tratar de abordar esta cuestión entendiendo la sociedad política de un determinado modo, a saber, como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente, donde los que participan en

---

<sup>4</sup> El concepto de sociedad política le sirve para diferenciarse del concepto de sociedad en sentido amplio o más precisamente de “comunidad” utilizado generalmente por autores comunitaristas. Para estos últimos, una comunidad es un conjunto de individuos que, en términos de Rawls, comparten una concepción de bien pero no una concepción pública de justicia. Según Rawls, una concepción pública de la justicia se encuentra en un nivel superior y es apoyada por las diversas concepciones de bien arraigadas en determinado tipo de moral, religión o filosofía. En sentido estricto, a juicio de Rawls una sociedad política jamás puede ser entendida como una comunidad.



la cooperación se conciben como ciudadanos libres e iguales y como miembros cooperativos normales de la sociedad durante toda su vida (Rawls, 2002: 26).<sup>5</sup>

De esta manera, Rawls contempla a la sociedad, no como la lucha entre diferentes grupos de interés o de clases, sino como un sistema de cooperación en el cual cada individuo se concibe no sólo como libre, sino como igual ante sus pares.

Sin embargo, lo interesante del planteo rawlsiano es que existen dos momentos diferenciados, propios de todo planteo contractual. En primer lugar, tenemos el momento abstracto en el cual los individuos acuerdan los principios que piensan establecer para regular su sociedad y, en segundo lugar, tenemos a la sociedad política en sentido estricto, es decir, a un conjunto de individuos nucleados por una concepción pública de la justicia. Teniendo esto en cuenta, es válido sostener que Rawls sugiere, al menos de manera argumentativa, un primer momento abstracto y pre-político, y un segundo momento político-civil y concreto.<sup>6</sup> A su vez, mientras que el primer momento es solo hipotético, el segundo es real.

El momento pre-político es lo que Rawls denominó como “posición original”. La hipótesis de la posición original es una idea de Rawls inspirada en las teorías contractuales clásicas de Locke, Rousseau y Hobbes.<sup>7</sup> Allí, Rawls propone una suerte de experimento mental, en el cual se admite, al menos como posibilidad, el concebir una situación de igualdad en la que los ciudadanos puedan deliberar de manera libre sobre los principios de justicia que van a escoger para regular su sociedad.

En este experimento, Rawls sugiere que consideremos que cada individuo desconoce su situación económica, familiar y cultural, en definitiva: cada ciudadano no tiene conocimiento alguno del lugar que ocupa en la sociedad, y, por lo tanto, es incapaz de pensar en relación a las posibles ventajas y desventajas que los principios elegidos pudieran generarle. Así, según Rawls solo desde esta hipotética situación los ciudadanos pueden deliberar de forma libre y racional con el objetivo de llegar a un acuerdo sobre los principios de justicia que piensan adoptar. Puesto que todos desconocen las ventajas y desventajas que cada uno posee en relación a su lugar en la sociedad, el acuerdo será realmente justo:

---

<sup>5</sup> El concepto de cooperación social le permite a Rawls distanciarse del utilitarismo, pues pese a que el utilitarismo presenta también un foco individualista, no está de acuerdo con su idea de bienestar general: “Este concepto de la cooperación social es consecuencia de extender a la sociedad el principio de elección por un individuo y, entonces, hacer funcionar esta extensión fundiendo a todas las personas en una por medio de hechos imaginativos del espectador imparcial. El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas” (Rawls, 1995: 38).

<sup>6</sup> La idea de momento pre-político solo es válida en la medida en que se entiende a lo político tal como Rawls lo entiende, es decir como una sociedad que ha adoptado una concepción pública de la justicia. En tal sentido, la posición original es un momento pre-político no porque no tenga implicancias políticas, sino más bien porque se trata de un momento en el que, en sentido estricto, no existe aún sociedad política, puesto que tampoco existen principios políticos que expresan una determinada concepción de justicia. Aplicando este razonamiento, el estado de naturaleza planteado por los contractualistas de siglo XVII también sería un momento pre-político.

<sup>7</sup> Cf., principalmente, J. Locke, Segundo tratado sobre el gobierno civil (1689); J.J. Rousseau, El contrato social (1762); T. Hobbes, Leviatán (1651). Estos son los textos en los que Rawls basa su lectura.

Así pues, parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios (Rawls, 1995: 30).

Esto se hace evidente cuando pone como ejemplo el hecho de que, si un hombre sabe que es rico, puede encontrar racional proponer que diversos impuestos a medidas de beneficencia sean declarados injustos, mientras que, si supiera que es pobre, es muy probable que propusiera el principio contrario.

De este modo, los acuerdos del contrato no se encuentran condicionados por intereses económicos, étnicos o culturales; ya que se trata de individuos despojados de todo tipo de carga teórica y material en relación a las ventajas o desventajas con las que se podrían enfrentar de conocer su situación particular. La idea básica del argumento es imaginar un punto de partida cero en el que no existe ningún tipo de prejuicio o de precomprensión respecto a los principios de justicia que a cada individuo le pudiera convenir elegir. Rawls insiste en este aspecto:

Recordemos una vez más (§6) que la posición original es un mecanismo de representación: modela, en primer lugar, lo que consideramos (aquí y ahora) como condiciones equitativas para los términos de la cooperación sobre los que hay que ponerse de acuerdo (condiciones que quedan reflejadas en la simetría de la situación de las partes); y, en segundo lugar, modela lo que consideramos (aquí y ahora) como restricciones razonables sobre las razones que pueden usarse para defender principios de justicia llamados a regular la estructura básica (Rawls, 2002:125).

Atendiendo a lo anterior, es solo a partir de esta hipótesis que Rawls se permite enunciar los principios que encarnaran la concepción pública de justicia que defiende. Como es sabido, estos principios son dos y en *Justicia como equidad: una reformulación* los presenta de la siguiente manera:

a) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia) (Rawls, 2002: 71).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Esta enunciación presenta ciertas modificaciones respecto a la esbozada en TJ, sobre todo en relación al segundo principio. En TJ, Rawls enuncia los principios de justicia de la siguiente manera: “La primera enunciación de los dos principios es la siguiente: Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (Rawls, 1995:67). Por otro lado, es claro que desde la publicación de TJ, el primer principio adquiere preponderancia por sobre el segundo: “Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las

De este modo, existen dos principios de justicia que cumplen dos funciones diferentes pero compensatorias entre sí. El primer principio refleja la clara impronta liberal de la teoría al asignar a cada persona un esquema de libertades que sea compatible con un esquema de libertad para todos. Mientras que el segundo, refleja cierta redistribución e intervención por parte del estado para las inequidades que el primer principio podría fomentar. No obstante, es importante tener en cuenta que en caso de que exista un conflicto entre ambos principios, es el primero el que tiene preponderancia por sobre el segundo.

De esta manera, lo que hace que la teoría de la justicia se mantenga dentro de las filas del liberalismo es el compromiso con el primer principio. Este principio, como se puede apreciar presenta una concepción negativa de la libertad, puesto que sostiene que el límite de la libertad se encuentra en el comienzo de la libertad de un tercero, y que, por lo tanto, en última instancia todo se define en una defensa de la “no interferencia” entre los sujetos en cuestión.

A su vez, vale la pena destacar que, en el marco de la teoría de la justicia, la libertad adquiere el grado de valor absoluto, esto significa que el primer principio se encuentra jerárquicamente por encima del segundo. En tal sentido, una vez establecidos los principios, la teoría se encuentra principalmente regulada por una concepción de la libertad como no interferencia:

La concepción de justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se justifique por el hecho de que un bien mayor sea así compartido por otros. El razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de diferentes personas como si fuesen una sola queda excluido. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades básicas se dan por sentadas, y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales (Rawls; 1995: 39).<sup>9</sup>

Esta concepción de libertad negativa presente en la teoría de la justicia, nos coloca frente al interrogante de cuales elementos propios del republicanismo podrían vincularse a la propuesta rawlsiana. La siguiente apreciación de McBride puede ser de gran utilidad en este aspecto:

En momentos conciliatorios, Pettit ha sugerido que una forma de ver la relación entre su versión del republicanismo y el liberalismo igualitario no es la de un rechazo directo, sino más bien una radicalización del mismo. (McBride, 2015: 4 traducción propia).

Atendiendo a la cita, se podría afirmar que la diferencia entre el liberalismo de Rawls y el republicanismo es una cuestión de grados que, a mi entender, se justifica en la concepción de libertad como no dominación que el republicanismo defiende. Pues como se vio anteriormente, la exigencia social que la libertad como no dominación supone, es mayor a la mera no interferencia. Esto fue claramente explicado a partir de los ejemplos de Pettit, en los que se indicaba la posibilidad de que exista dominación sin interferencia.

---

violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas” (Rawls, 1995:68).

<sup>9</sup> En esta cita existe una clara referencia al utilitarismo. Pues para el mismo, las acciones deben ser sometidas al cálculo de posibilidades en función de generar la mayor cantidad de bienestar general. En este sentido, la propuesta de Rawls sigue a Kant al plantear una ética de tipo deontológica, en la cual existen principios que son inviolables y poseen validez absoluta. En TJ nos dice: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar” (Rawls, 1995: 17).

Así, mientras que la propuesta de Rawls se acerca al republicanismo por su compromiso con la igualdad encarnada principalmente en el principio de diferencia, se aleja del republicanismo en la medida en que entiende que la libertad y la igualdad en algún sentido son relativamente independientes, y que la primera tiene preponderancia por sobre la segunda.

La preponderancia que el primer principio adquiere sobre el segundo es una forma de ilustrar que, pese a que Rawls entiende que cierta igualdad material es necesaria para un ejercicio de la libertad, conceptualmente siguen separadas. A su vez, esta separación no solo es conceptual, sino también jerárquica, en la medida en que ante un conflicto entre ambos el primer principio prevalece por sobre el segundo. En este sentido, existe un orden jerárquico que el sistema social debe defender. De esta manera, en la teoría de Rawls, la igualdad se encuentra de alguna manera subordinada a la libertad como no interferencia.

Por otro lado, en el marco del republicanismo, y según lo que se ha visto en el trabajo, la libertad y la igualdad no son conceptualmente diferentes y, por lo tanto, carecen de la posibilidad de ser jerarquizadas. Esto se debe justamente al concepto de libertad como no dominación y la exigencia social que la misma supone. La concepción de libertad como no dominación establece que no existen posibilidades de que un grupo y/o individuos puedan verse no en desventaja, sino sometidos frente a otros agentes morales. En este sentido, y recordando la cita de McBride, el republicanismo pese a ser cercano con la propuesta rawlsiana, también puede ser visto como una radicalización del mismo. Siguiendo el razonamiento, se podría decir que la posición de Rawls representa un reformismo moderado, mientras que el republicanismo ocupa una posición un tanto más revolucionaria o radicalizada del mismo.

Atendiendo a lo anterior, se podría sostener que lo que Rawls separa en dos principios, el republicanismo lo radicaliza en su concepto de libertad como no dominación. En el caso de Rawls, su teoría presenta una combinación de diferentes valores enunciados en dos principios:

1) En primer lugar, una concepción de libertad negativa, es decir, de libertad como no intervención de corte individualista.

2) En segundo lugar, ciertos mecanismos que apuntan a la redistribución social siempre válidos en la medida en que no afecten el primer principio (principio de diferencia y de justa igualdad de oportunidades)

A mi juicio, el republicanismo no concibe esta diferencia conceptual al englobar ambas condiciones en un mismo concepto o principio: la libertad como no dominación. De esta manera, en la medida en que la libertad como no interferencia continúe siendo primordial en la teoría de la justicia, la línea que separa ambos planteos es una cuestión de grados pero que, según entiendo, conceptualmente resulta significativa y es importante no perder de vista.

Sin embargo, y pese a que considero que la libertad como no dominación, no se encuentra en sentido estricto presente en la teoría de la justicia, si puede encontrarse cierta reminiscencia de la misma en lo que he denominado como el momento “pre-político” de la teoría, referido a la cuestión de la posición original. Como fue señalado, la hipótesis de la posición original tiene la intención de convencer al lector sobre la legitimidad de los principios enunciados. En este sentido, pese a ser una situación ficticia que no necesariamente haya acontecido en algún momento de la historia, el efecto que provoca en el lector intenta ser persuasivo. La hipótesis de un estado previo a la sociedad política,

en la cual cada individuo en particular desconoce su posición social, es una buena forma de convencer al lector de que la concepción de justicia es la indicada.

A mi entender, existe en la posición original cierto vínculo con la idea de libertad como no dominación. Esto se debe a que como fue explicado anteriormente, en la posición original los individuos en cuestión se encuentran despojados de toda carga histórica cultural, así como también de cualquier tipo de condiciones económicas. En este sentido, y pese lo abstracto de la situación, Rawls está sugiriendo que en este proceso reflexivo en el que los individuos acuerdan una concepción pública de justicia, no existe posibilidad alguna de que unos se encuentren por encima de los otros, es decir, que unos dominen a otros.

El concepto de dominación es amplio y puede abarcar una gran variedad de aspectos. Entre ellos se puede mencionar los factores económicos, culturales, raciales, religiosos y/o de género. Sin embargo, en la posición original todos estos elementos quedan anulados frente al debate racional, puesto que cada interlocutor se ha colocado a sí mismo tras un velo de ignorancia. Esto significa que lo que podríamos denominar como “posiciones dominantes” no juegan ningún papel relevante, si aceptamos las condiciones que la situación hipotética supone. En este sentido, al entrar en este debate, los propietarios de grandes monopolios, son despojados de su situación económica y se encuentra en igualdad de condiciones con el resto de los participantes.<sup>10</sup> Así mismo, las minorías religiosas se encuentran en igualdad de condiciones en relación con las religiones hegemónicas, lo que impide que un trato desigual entre las mismas. En tal sentido, se trata de una situación en la que no existen situaciones de privilegio. Las condiciones económicas sociales se encuentran anuladas, por lo que la igualdad es absoluta y, por lo tanto, la posibilidad de dominación se encuentra anulada.

Atendiendo a lo anterior, es interesante notar que se encuentra presente, al menos cierta noción, de la concepción republicana de libertad como no dominación, como condición de posibilidad de establecer una concepción pública de justicia. Pues para que el acuerdo sea justo y legítimo, es indispensable partir de una igualdad absoluta. Y solo a partir de esta igualdad absoluta Rawls concibe la posibilidad de plantear principios universalmente válidos.

De esta manera, entiendo que la teoría de la justicia pese a privilegiar una concepción de la libertad como “no interferencia”, también supone cierta idea de libertad como no dominación en el contexto de la posición original. Así, la libertad como no dominación se convierte en la condición de posibilidad de plantear la defensa de una libertad como no interferencia. Según Rawls, la igualdad absoluta propia de la posición original es lo que facilita que los interlocutores puedan acordar fácilmente una concepción de justicia.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Es importante señalar que la posición original ha sido objeto de una gran serie de críticas desde diferentes ángulos. Sin embargo, para los fines del trabajo eh decidido obviarlas. Algunas de ellas pueden verse en Nozick *Anarquía, Estado y utopía* (1988), MacIntyre *Tras la virtud* (1994) y en Skinner *La libertad antes del liberalismo* (2004).

<sup>11</sup> Es importante marcar que en relación a este punto el comunitarismo opina todo lo contrario. Por ejemplo, según MacIntyre (1994), la idea de que es posible llegar a un acuerdo a través de un proceso que implique despojarse de todo tipo de carga cultura es contraproducente al momento de generar acuerdo. Según el

## 5. Conclusión

A modo de cierre me gustaría reflexionar sobre la relación entre la libertad como no interferencia y la libertad como no dominación en el marco de la teoría de la justicia. Tal como señalé, existen a mi entender en el planteo rawlsiano dos momentos diferenciados a los que les corresponde un sentido particular de la libertad. Esta apreciación puede ser clasificada de la siguiente manera:

- 1) Posición original: momento pre-político y ficticio vinculado primordialmente a una idea de libertad como no dominación.
- 2) Sociedad política: momento político y concreto vinculado a una idea de libertad como no interferencia.

Lo interesante de estos dos momentos es que permiten mostrar que existe en la teoría una clara relación con la idea de libertad como no dominación. Este vínculo se encuentra presente en el primer momento al que he denominado como momento “pre político”. En tal sentido, la libertad como no dominación es de alguna manera uno de los fundamentos de la teoría de la justicia, particularmente de la posición original.

De esta manera, atendiendo al razonamiento previo, y probablemente sin que el mismo Rawls lo haya notado, existe en su propuesta cierta noción intuitiva de la libertad como no dominación. Pues si bien es verdad que una vez explicada la posición original y establecidos los principios, la libertad como no interferencia va a ser la que guie el resto de la teoría, es gracias a la idea de libertad como no dominación, propia del argumento original, que la libertad como no interferencia puede fundamentarse. Esto significa que, pese a que se trate de ámbitos separados propios de un planteo contractual, la concepción de libertad como no dominación es ontológicamente anterior a la concepción de la libertad como no interferencia expresada en el primer principio

## Bibliografía

- McBride, C (2015), “Freedom as non-domination: radicalization or retreat?” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18(4) 2015, pp.349-374.
- MacIntyre, A. (2004), *Tras la virtud* (1981) Traducción de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica.
- MacIntyre, A. (1994), *Justicia y racionalidad* (1988) Traducción de Alejo José G. Sison, Barcelona, EIUNSA.
- Nozick, R. (1988), *Anarquía, estado y utopía* (1974). Traducción de Rolando Tamayo. México, Fondo de cultura económica.

---

autor, la idea de neutralidad que el liberalismo supone es una ficción que tiene la consecuencia de eliminar las diferentes cosmovisiones y tradiciones que se encuentran presente en determinada sociedad. En este sentido, mientras que Rawls plantea generar acuerdos a partir del desprendimiento de las tradiciones históricas, el comunitarismo, y particularmente MacIntyre, sugieren que los acuerdos deben generarse a partir de las mismas. En este sentido, las tradiciones ya se encuentran de alguna forma validada, por lo que no es necesario establecer un “punto cero” que fundamente un contrato original.

- Pettit, P. (2004a), “Liberalismo y republicanismo” en Ovejero, F. Martí, J. L. Gargarella R. (comp.), *Nuevas ideas republicanas. Autodeterminación y libertad*, Barcelona, Paidós, pp. 115-137.
- Pettit, P. (2004b), “La libertad republicana y su trascendencia constitucional” en Bertomeu M. J. Domenech A. De Francisco A. (comps.), *Republicanismo y democracia*, Madrid, Miño y Dávila, pp. 41-68.
- Rawls, J. (1995), *Teoría de la Justicia* (1971) Traducción de María Dolores González, México, Fondo de cultura económica.
- Rawls, J. (2002), *Justicia como equidad: una reformulación* (2001), Traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós Estado y Sociedad.
- Skinner, Q. (2004), *La libertad antes del liberalismo* (1998). Traducción de Fernando Escalante, México, Taurus-CIDE.





## COORDENADAS REPUBLICANAS PARA UNA DISCUSIÓN FEMINISTA: LO PRIVADO Y LO PÚBLICO, UNA VEZ MÁS <sup>1</sup>

MARIANA CASTILLO MERLO

Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Nacional del Comahue  
CONICET

### 1. Introducción

Las emociones y los afectos han cobrado relevancia en los debates públicos de las últimas tres décadas por su injerencia en el ámbito político. Aunque no se trata de un tópico nuevo, pues las emociones han sido examinadas por su efecto retórico y político a lo largo de la historia del pensamiento occidental, la novedad del giro afectivo radica en la problematización que realiza del rol que cumplen las emociones en la vida pública y su operatividad en la gestión, reproducción y continuidad de las estructuras de poder que organizan las relaciones sociales. Desde esta perspectiva, se ponen en cuestión dicotomías epistémicas clásicas como las de interior/exterior; vida pública/vida privada; razón/emoción; etc.

Entre las múltiples discusiones en las que el giro afectivo incursiona se encuentra la que concierne a la configuración de la subjetividad y sus esferas o espacios de interacción. En nuestras sociedades capitalistas y patriarcales, la reproducción social se asienta en una fuerte distinción de roles de género. El giro afectivo, impulsado por las teorías feministas y de género, viene a cuestionar la ficción política dualista en la que lo privado se identifica con lo femenino, mientras lo público aparece como el espacio propiamente masculino.

En esta distribución patriarcal de roles, el hombre se define por su racionalidad, mientras la mujer es caracterizada como biológica y culturalmente más sensible y emocional, lo que justificaría su segregación de la participación política pública. En *Manifiesto de un feminismo para el 99%*, las autoras reconocen de qué manera la nueva ola feminista ha hecho tambalear las viejas categorías y ha creado nuevas formas de hacer política que enfatizan el poder de las mujeres. Los lemas #NosotrasParamos, #WeStrike, #VivasNosQueremos, #NiUnaMenos, #TimesUp, #Feminism-4the99%, reflejan de qué manera “al principio una onda y luego una ola, se ha convertido en una marea enorme: un nuevo movimiento feminista mundial que puede alcanzar fuerza suficiente para romper las alianzas existentes y redibujar el mapa político” (2019, 13).

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe en el marco de las discusiones que desarrollamos sobre la obra de M.C. Nussbaum en el proyecto de investigación “La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad” (04-H179, UNCO 2018-2021). Una versión anterior se presentó en la *I Jornada de Historia y vigencia del Republicanismo*. Agradezco a los participantes de la Jornada los comentarios que me permitieron seguir pensando en estos temas. Asimismo, agradezco a la Dra. Fabiana Erazun por invitarme a conocer un territorio nuevo y fecundo, por su generosidad y confianza al incluirme en este proyecto editorial. El aislamiento por la pandemia, la actividad académica y la maternidad no siempre logran conjugarse de la manera en que una quisiera. Agradezco, pues, su paciencia infinita.

En este contexto, una referente para la discusión es la filósofa norteamericana Martha Nussbaum, quien reivindica el papel que la dimensión afectiva tiene para la vida pública. Nussbaum parte de una perspectiva cognitivista de las emociones, según la cual todas las emociones implican un pensamiento o una percepción intencional dirigida a un objeto y algún tipo de valoración evaluativa de ese objeto desde el punto de vista personal del propio agente (2014, 483). A partir de esta concepción afirma que todas las sociedades, independientemente de su tipo de régimen de gobierno, “están llenas de emociones”. Sin embargo, el cultivo político de esas emociones es de carácter bifronte, pues puede contribuir a reforzar el compromiso con aquellos proyectos valiosos como la redistribución, la inclusión, la igualdad, pero también puede reforzar las divisiones, jerarquías y formas diversas de desigualdad social. En tal sentido, afirma que “todos los principios políticos, tanto los buenos como los malos, precisan para su materialización y su supervivencia de un apoyo emocional que les procure estabilidad a lo largo del tiempo” (2014, 15).

En su libro *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia* (2018 [2014]), Nussbaum postula como tesis principal que “la justicia política ofrece una transformación completa de los sentimientos morales tanto en la esfera personal como en la pública” (2018, 21). El argumento que le permite sostener dicha tesis se estructura en torno a la distinción de las esferas privada y pública o, como prefiere llamarlas, del afecto personal profundo y de la política, respectivamente. Sin embargo, en este contexto introduce una esfera media a la que define como aquella que condensa una multitud de transacciones cotidianas que tenemos con personas y grupos sociales que no son nuestros amigos cercanos y tampoco nuestras instituciones políticas, ni sus agentes oficiales (2018, 25). En una línea de continuidad con la investigación que vengo realizando, en este trabajo me interesa poner en discusión los alcances de la clásica distinción entre esfera pública y esfera privada a la luz de algunas lecturas republicanas, e indagar el valor heurístico que puede tener para la discusión política contemporánea el concepto de “esfera media” propuesto por Nussbaum.

## **2. Una cartografía de líneas difusas**

Como señalé en la introducción, le debemos al feminismo y a la reivindicación setentista que se encuentra condensada en el lema “lo personal es político” que lo emocional se haya ubicado en el centro de la agenda de la filosofía política; ello permitió cuestionar qué sabemos cuando sentimos y sobre qué bases y estructuras sociales se construye dicho conocimiento. Como señalan Bertomeu y Domènech en “Público y privado: Republicanismo y Feminismo académico”, el lema feminista ha servido también para cuestionar hasta qué punto las diferencias y desigualdades otrora caracterizadas como naturales no son más que la expresión de diferencias políticas y convencionales, y al mismo tiempo poner en duda, una vez más, los límites entre la vida privada/doméstica y la vida pública/civil y política de las mujeres. Al respecto, afirman que

la diferenciación entre lo “público” y lo “privado” parece haberse convertido en un recurso conceptual ubicuo en muchas teorías políticas del feminismo académico. (...) la idea de las esferas separadas, de una esfera pública propia de los hombres y de una esfera privada reservada para mujeres, pero también controlada por hombres, pierde potencia explicativa en la medida en que no acierta a caracterizar adecuadamente qué sea “público” y qué “privado”, al trabajar filosóficamente de un modo a-histórico y a-institucional, o a lo sumo, con una visión histórica completamente errada del origen y evolución de tal dicotomía (2018, 55).

Siguiendo esta perspectiva, considero que el trazado de los límites entre lo público y lo privado, además de ser una construcción histórica que se ha modificado a lo largo de los siglos, refleja maneras específicas de concebir la vida política. Atendiendo al carácter multívoco y lábil de la distinción, aquí seguiré la propuesta de Rabotnikof, quien resume tres criterios y sentidos básicos de lo público y lo privado (2005, 28-29):

- a) Lo público es lo que atañe a lo colectivo, al interés, los bienes y la utilidad común, mientras lo privado refiere a lo individual, singular y personal. La distinción planteada en estos términos es la que subyace a la distinción entre derecho público y privado, sociedad política y doméstica, ley pública y contrato privado, voluntad general y voluntad particular, entre otras.
- b) Lo público como aquello que es visible, manifiesto y ostensible, mientras que lo privado aparece como lo secreto, preservado y oculto. Así, sobre la base del principio moderno de publicidad, se deriva una connotación espacial de la distinción que hace que lo privado pase de lo exterior a lo interior, del foro y el estrado a la escena íntima.
- c) Por último, lo público es de uso común, accesible para todos, abierto y distribuido mientras lo privado se presenta como lo cerrado y clausurado. La vinculación con lo espacial también es evidente aquí y hablamos de espacios y lugares de uso público, como plazas y calles, porque están abiertos a todos, mientras que “el signo más ostensible de privacidad como apropiación es la clausura (la cerca)” (2005, 30). Este sentido remite a las oposiciones entre abierto/cerrado, inclusión/exclusión.

La articulación de los tres sentidos propuestos por Rabotnikof puede remontarse a categorías de origen griego como la *pólis*, el *ágora* y la *isonomía*, que fueron transmitidas por el derecho romano a través de las condiciones asignadas al *populus* y a la *res publica*. De esta transición interesan dos dimensiones: la primera, vinculada a la asimilación del derecho público a la relación gobernantes-gobernados y, la segunda, relativa al ámbito privado, a la relación entre iguales y la diferencia entre el tipo de reglas vinculantes que conforman una y otra esfera. Así, mientras la ley rige como obligación en la esfera pública, las normas basadas en el principio de reciprocidad ocupan la esfera privada.

La modernidad, la construcción del Estado y el desarrollo del mercado le dan un nuevo sentido a la escisión entre esfera pública y privada que atraviesa los tres poderes feudales: iglesia, soberanía y estamento señorial. Se produce una privatización de la conciencia religiosa que dará lugar a la libertad de conciencia, una distinción entre el patrimonio público y los bienes domésticos que produce una superación en las formas de patrimonialismo y, por último, se desarrolla una progresiva diferenciación entre la

sociedad civil y el Estado, cuya connotación más importante -y aún vigente- refiere a la asimilación de lo público con lo estatal.

Así, el uso político de ‘lo público’ fue marcando, en los siglos XVII y XVIII, un cambio en las relaciones entre el Estado y la sociedad y dio lugar a la diferenciación entre Estado, comunidad e individuo. En este mismo período, y desde un incipiente liberalismo, comienza a defenderse con más fuerza la idea de una “vida privada” como aquella en la que los individuos están exentos de la intervención estatal.

El “espacio privado”, como sugiere Elias en su ya clásico trabajo sobre *El proceso de la civilización* (1986), aparece como una metáfora de un proceso social más amplio que concierne a la privatización de determinadas actividades y esferas de la vida. Se trata de “un aislamiento gradual y socialmente codificado con bastante precisión de las actividades y del sentir de cada hombre con respecto a muchos, a veces incluso a todos los demás hombres” (1998, 353). Desde esta perspectiva, sugiere el sociólogo, los hechos a los cuales refiere el concepto de “espacio privado” se pueden aprehender y entender mejor si a este espacio se le entiende como un nivel de un largo proceso diacrónico o histórico.

La dicotomía de la convivencia, a la cual hacen referencia los términos vida o espacio privado y público, no se entiende en toda su magnitud mientras no se la considere como algo en constante modificación. Es una dicotomía que, lejos de cristalizarse, continúa mutando como un aspecto más de un proceso más amplio que supone cambios en el comportamiento, la sensibilidad y las instituciones humanas.

### **3. Una cartografía feminista y republicana de la distinción público-privado**

Como advierte Anne Phillips, la relación entre el feminismo y el republicanismo es una relación controversial que atravesó distintos momentos. Así “estas dos corrientes han pasado de ser viejos antagonistas a posibles amigos” (2004, 263). En este sentido, hay una especie de reivindicación del republicanismo como una influencia teórica para el feminismo y un acercamiento de ciertas propuestas republicanas a las causas feministas.

Entre las preguntas que surgen ante esta llamativa alianza quiero detenerme particularmente en dos. La primera apunta a las condiciones socio-históricas que hacen posible un acercamiento entre ambas perspectivas, mientras que la segunda interroga por los aportes que la vetusta propuesta republicana puede realizar a las actuales demandas feministas. Responder a estos interrogantes exige un ejercicio de trayectoria pendular: mientras el primero obliga a tomar distancia para poder observar el panorama político contemporáneo, el segundo acerca y desplaza la mirada de lo general a lo particular, de ese paisaje panorámico a la particularidad de la escena para detenerse en los pormenores de las discusiones e intereses feministas.

Desde hace ya varios años se advierte un renacimiento de la propuesta republicana en el seno de las discusiones políticas, incluso (y apelando nuevamente a la mercadotecnia)

se habla de un “giro” o una “moda republicana” en filosofía y teoría política.<sup>2</sup> Dicho renacer, giro, moda -o cómo prefiera denominarlo el/la lector/a- estaría motivado, en parte, por el malestar generalizado de las sociedades contemporáneas, por las persistentes y cada vez más acuciantes crisis de representatividad, legitimidad y fundamentos normativos de las democracias liberales.

En este contexto, las discusiones sobre los alcances metodológicos y normativos del republicanismo son de lo más diversas. Desde aquellas que señalan problemas conceptuales y de comprensión histórica e institucional sobre el uso de ciertas categorías republicanas; o aquellas que refieren a la libertad como ausencia de dependencia material hacia otros y a las formas y mecanismos que lo garanticen, como la propuesta de un ingreso ciudadano o una renta básica; o aquellas que versan sobre la necesidad de formar a la ciudadanía y cultivar ciertos valores o virtudes cívicas como la igualdad, la fraternidad, el patriotismo, la solidaridad, para garantizar la estabilidad de la comunidad política; o las que promueven una participación efectiva y directa de la ciudadanía en la esfera pública y un análisis de las instituciones y marcos legislativos que regulan y garantizan los procesos de deliberación colectiva. Estos son algunos de los escenarios por los que transita la discusión y en los que la propuesta republicana comienza a resurgir como una voz cada vez más potente. Una voz del pasado que nos recuerda la potencia y plasticidad que pueden tener ciertas perspectivas para pensar nuestros problemas presentes y proyectar un futuro menos desigual y un poco más esperanzador.

Atendiendo al segundo interrogante, y focalizando el interés en los aportes que la tradición republicana puede hacer a las discusiones sobre feminismo y estudios de género, resaltan el compromiso con la democracia participativa, la representación política de las mujeres, la pretensión de mayores libertades y la caracterización de la esfera pública y privada como algunos de los tópicos en los que confluyen las agendas del feminismo y el republicanismo.

En este marco, y a los fines del presente trabajo, me interesa centrarme en el valor político que adquieren la esfera pública y la privada, y en la definición republicana de esta distinción. Anne Phillips advierte que, desde una mirada superficial, el llamamiento republicano a la revitalización de lo público en el panorama político contemporáneo parecería ir en el sentido contrario al que apuntan las discusiones feministas (2004: 280).

---

<sup>2</sup> Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella se refieren a este movimiento como un renacer y un “giro republicano” en el que “el republicanismo comenzó a aparecer como una fuente capaz de dar respuesta tanto a los retos intelectuales en los que había encallado la tradición liberal —la que históricamente había acompañado a la configuración de la moderna sociedad capitalista— como a los retos políticos inmediatos que parecen reclamar una mirada de horizonte más largo” (2004: 14).

Por su parte, María Julia Bertomeu y Antoni Domènech desconían de los términos en los que se presenta este prolífico interés por la tradición republicana y advierten que “las modas nunca son gratuitas (...). Tampoco ésta. (...) como todas las modas, responde intelectualmente a esa crisis de manera un tanto ciega, poco o sólo superficialmente autoconsciente de los distintos planos en que se mueve lo que podríamos llamar el ‘debate republicano’” (Bertomeu y Domènech 2004: 21). En un sentido similar, los autores vuelven a expresar su preocupación por este auge al aconsejar que no hay que “Ni ceder a la moda, ni despacharla como si no fuera a veces síntoma de algo más hondo y de mayor calado. Ni el aturdimiento del avispadoteador de lo que traen los vientos del día -casi siempre nacido de la frivolidad-, ni la obnubilada displicencia de quien se cree en sólida comunión con lo perenne” (2005:52).

Para no caer en este análisis reduccionista sugiere intentar clarificar no solo la perspectiva republicana sino también la feminista, tarea que por momentos resulta, si no imposible, al menos compleja y titánica. Entre los rasgos que resaltan en la perspectiva republicana contemporánea sobre lo público y lo privado se encuentran el interés por: a) recuperar los espacios públicos de discusión; b) reivindicar la importancia política, económica y social que tiene la institución familiar y c) reparar en las desigualdades sociales y en las relaciones de dominación que atraviesan al ámbito doméstico y condicionan la participación política.

Por su parte, el amplio abanico de interpretaciones y propuestas feministas y de género coincide en reconocer la necesidad de reformular la lógica y la gestión de los espacios públicos de discusión política desde una perspectiva del cuidado, que enfatiza las relaciones intersubjetivas, las emociones e intereses de cada uno de los grupos implicados. La gestión de dichos espacios en términos de imparcialidad, racionalidad y búsqueda de un interés general no ha hecho más que segregar y excluir a las mujeres.

El feminismo reintrodujo a la familia como institución en la reflexión teórica y, a partir de ello, cuestiona fuertemente uno de los supuestos fundamentales de las teorías económicas, como lo es el concepto de trabajo. “Eso que llaman amor es trabajo no pago”, “Si nuestro trabajo no vale, produzcan sin nosotras”, “Nosotras movemos el mundo” y “Trabajadoras somos todas” son algunos de los lemas que movilizan y ponen de manifiesto que la distinción entre trabajo productivo y reproductivo es ficticia, se sostiene sobre la dicotomía más general entre lo público y lo privado y no hace más que ocultar las tareas que se desarrollan intrafamiliarmente. Desde el punto de vista económico, lo público refiere al ámbito de trabajo extradoméstico, mientras que lo privado refiere al “no trabajo” bajo el cual se esconden las tareas de cuidado. La familia se define, así, como la institucionalización del trabajo no asalariado de las mujeres y como condición *sine que non* para el funcionamiento de la economía capitalista. En palabras de la activista y antropóloga feminista Silvia Federici

Glorificar la familia como “ámbito privado” es la esencia de la ideología capitalista. (...). Esta ideología que contrapone la familia (o la comunidad) a la fábrica, lo personal a lo social, lo privado a lo público, el trabajo productivo al improductivo, es útil de cara a nuestra esclavitud en el hogar que, en ausencia de salario, siempre ha aparecido como si se tratase de un acto de amor. Esta ideología está profundamente enraizada en la división capitalista del trabajo que encuentra una de sus expresiones más claras en la organización de la familia nuclear (2018, 38).

Así las cosas, y para señalar el último aspecto común a la agenda entre feminismo y republicanismo, este cuestionamiento al lugar y la función política de la familia tiñe y obliga a reevaluar los términos en los que tradicionalmente se ha pensado la participación política. Si bien la inclusión de las mujeres en el ámbito público ha sido una demanda constante y un componente clave en la reflexión sobre su libertad y liberación, lo cierto es que dicha inclusión exige una redefinición de lo que se entiende por participación en la vida o espacio público.

En este punto, y ante la pluralidad de perspectivas posibles retomaré, por un lado, la advertencia del republicanismo acerca de la privatización cada vez más enfática del proceso político, la necesidad de renovar la vida pública y el cultivo de virtudes para una ciudadanía activa y, por otro, la preocupación feminista acerca de los modos y condiciones para una efectiva participación política. Al respecto, conviene recordar el señalamiento de Iris Marion Young acerca de cómo la construcción de la esfera pública, entendida como un espacio de expresión de la voluntad general, de puntos de vista e intereses comunes y compartidos, ha operado como una presión para la homogeneización de ciudadanos y ciudadanas y, en ese movimiento universalizante se han silenciado las voces y demandas de las mujeres. En este sentido, afirma que

La repolitización de la vida pública no debería exigir la creación de un ámbito público unificado en el que los ciudadanos/as dejen de lado sus afiliaciones, historias y necesidades grupales particulares para discutir un interés general o bien común. Ese deseo de unidad suprime, pero no elimina las diferencias y tienden a excluir algunas perspectivas del ámbito de lo público. Lo que necesitamos, en lugar de una ciudadanía universal entendida como mayoría, es una ciudadanía diferenciada en función del grupo y, por tanto, un ámbito y un sector público heterogéneo” (1996, 107).

Desde esta perspectiva, la esfera pública podría ser pensada a partir de los intereses y preocupaciones que tradicionalmente correspondieron a las mujeres en el espacio privado. La esfera pública y la esfera privada así entendidas se significan y resignifican mutuamente en un estrecho y complejo entramado de relaciones y como parte de un proceso político más amplio. La diferencia sexual, las emociones, la parcialidad y las preferencias particulares forman parte de nuestras vidas y son centrales en la construcción y participación política democrática. La brecha entre feminismo y republicanismo se achica en el intento por comprender la teoría política desde una perspectiva dialógica de la justicia y el bien común; también y por construir un *ethos* que combine el aspecto formal y material de una ciudadanía que sea capaz de desarrollar virtudes cívicas en un horizonte institucional y material que lo haga posible.

#### **4. Algunas coordenadas sobre la distinción público/privado en Nussbaum**

Una de las preocupaciones presentes en la obra de Nussbaum desde principios de los ‘90 es el rol que las emociones desempeñan en la vida pública. Desde una perspectiva cognitiva-evaluadora de las emociones, de raigambre aristotélica y estoica, Nussbaum discute “la capacidad del repertorio emocional de identificar situaciones de sufrimiento, vulnerabilidad y dignidad humana menoscabada, tanto en individuos como en comunidades sometidas a la estigmatización social y la marginación” (Pinedo Cantillo, I., Yañez Canal, J. 2017, 48). Entre esos grupos, su trabajo sobre las mujeres, desde la perspectiva de un feminismo liberal internacionalista, se remonta a *Sex and Social Justice* (1999), *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades* (2000), “El futuro del liberalismo feminista” (2001) “Gender and governance” (2003), por citar los

más relevantes. En *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia* (2018), Nussbaum se ocupa de mostrar el papel y la utilidad de la ira y el perdón para la concepción de justicia política y de qué manera operan dichos sentimientos morales, tanto en la esfera personal como en la pública y en lo que denomina ‘esfera media’.

Antes de centrarme en dicha obra, me interesa realizar una serie de observaciones sobre la posición de la autora acerca de la distinción público/privado en algunos de sus trabajos previos.

En *Sex and Social Justice* (1999), Nussbaum parte de un reconocimiento a la importancia que reviste la idea de dignidad humana para la vida y el pensamiento democrático liberal moderno. Esta idea de dignidad se fundamenta en la articulación de dos criterios, uno es el criterio de igual valor, que anula las distinciones en tanto todos son igualmente merecedores de respeto por su condición de ser humanos, el otro, es el de la libertad, que permite respetar la capacidad humana para trazar planes y proyectos de vida que respondan a sus propias convicciones y visiones del mundo. Sin embargo, la mayoría de las mujeres recibe un trato desigual por el mero hecho de ser mujeres y las leyes e instituciones construyen o perpetúan esas desigualdades. Desde un feminismo que se define como internacionalista, humanista y fuertemente liberal, Nussbaum defiende la clásica distinción de esferas que caracteriza a la estructura política de las sociedades contemporáneas. A su entender, en el liberalismo y su reconocimiento de las vidas como fines en sí mismas y separadas de una comunidad más amplia se encontraría la clave para repensar el lugar y los espacios que tradicionalmente ocuparon las mujeres, quienes aparecen “no como fines, sino como medios para los fines de los demás, no como fuente de albedrío y valor por derecho propio, sino como reproductoras y cuidadoras” (1999, 10).

*Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades* (2000) es un libro en el que los problemas reales y concretos de las mujeres constituyen la trama que le da sentido a la propuesta teórica de Nussbaum. En ese sentido, se parte de las inequidades e injusticias que tiñen la vida de muchas: están peor alimentadas que los hombres; tienen un nivel inferior de salud; son más vulnerables a la violencia física y al abuso sexual; no tienen una educación profesional o técnica; son discriminadas por su sexo en el salario y sufren acoso sexual en su lugar de trabajo, no participan en la vida política; no tienen plena igualdad ante la ley; están cargadas de una “doble jornada”; tienen menos oportunidades que los hombres de vivir libres de temores, etc. La tesis de Nussbaum al respecto es simple: “las desiguales circunstancias sociales y políticas dan a las mujeres capacidades humanas desiguales” (2000, 21).

En este contexto, la familia y la religión son dos temas que reciben un tratamiento detallado y es en su indagación en torno a la familia donde la distinción entre la esfera pública y la privada aparece como problemática. Nussbaum reconoce una serie de errores compartidos por los teóricos liberales y no liberales en el análisis político de la familia y cuestiona fuertemente la “naturalización” que opera sobre la construcción social de dicha institución. Tratar a la familia como algo que existe “por naturaleza” es, generalmente, el complemento para asumirla como una esfera privada, colocada por encima de la esfera



pública -jerarquización que impide reconocer el papel de las leyes e instituciones en el modelado de la familia como institución-, y como un ámbito propiamente femenino de amor y cuidados -que oculta el papel que las costumbres, las leyes y las instituciones tienen en el modelado de las emociones (2000, 245).

La raigambre liberal de Nussbaum y su fuerte compromiso teórico con la teoría de la justicia de Rawls hacen que el intento por conciliar la concepción de familia como una parte de la estructura básica de la sociedad -esfera política pública- con una concepción de la familia como una pretendida esfera privada de amor y de cuidados resulte sumamente problemático. La familia pone en evidencia un dilema en la teoría de las capacidades, al exigir respeto por un valor intrínseco, como la capacidad de amar y cuidar, y el derecho a otras capacidades que atañen a las libertades personales (de asociación, de dignidad y de elección), que ponen en cuestión el papel que desempeña la familia en su promoción y desarrollo. El análisis de este dilema conduce a un cuestionamiento de la distinción entre público y privado, exterior e interior y acción e inacción y comienzan a marcar una distancia entre el planteo teórico liberal de Rawls y la preocupación contextual, política e histórica que manifiesta Nussbaum.

En el ensayo “El futuro del liberalismo feminista” (2001), la discusión en torno a la familia y al papel que el feminismo tuvo en la renovación de la agenda del pensamiento moral, político y legal vuelven a ser objeto de indagación. En este escrito, Nussbaum pone en discusión la lectura feminista de la tradición liberal y reconoce el valor y la pertinencia de ciertas críticas para pensar problemas que no fueron contemplados por el pensamiento político liberal. En este contexto, y a partir del análisis de dos problemáticas puntuales como son la necesidad de cuidado en momentos de extrema dependencia y el rol político de la familia, ensaya una reestructuración del liberalismo que permita responder a los problemas que el feminismo trajo a la escena política. La primera problemática conduce a una fuerte revisión del concepto de persona que sustenta a la tradición liberal, mientras que la segunda permite un examen de la distinción público y privado y del rol de la justicia en la institución social familiar.

Nussbaum reconoce que la familia es una de las instituciones sociales “más involuntarias y profundamente influyentes” y que una sociedad comprometida con una idea fuerte de justicia equitativa “debe poner límites a la familia en nombre de la justicia” (2001, 84). Asimismo, señala la poca atención que las teorías liberales le han dedicado a este problema y cómo muchos partidarios de dicha tradición ocultaron el problema al tratar a la familia como una esfera privada en la que la justicia no tiene injerencias. De esta manera, la retórica liberal de la “santidad de la privacidad” y la fuerte distinción entre lo público y lo privado sirvieron para proteger la intimidad masculina, y les dio a los hombres (claro está) un dominio protegido de la intervención estatal y pública en el que hacer uso de un poder ilimitado sobre las mujeres.

En esta misma línea, Nussbaum advierte sobre lo paradójico que resulta que un ámbito que es calificado como privado sea fuertemente regulado en su conformación por leyes públicas, al punto tal que una asociación de individuos solo es reconocida como familia cuando logra satisfacer una serie de pruebas legales que le otorgan reconocimiento y

beneficios sociales. Al respecto señala que “la esfera pública no puede dejar de moldear directamente la estructura familiar al reconocer a algunas asociaciones como familias y no a otras” (2001, 89). Nuevamente, el planteo de la teoría de la justicia de Rawls sirve para ilustrar el modo en que la tradición liberal omitió lo problemático que resulta trazar una distinción entre público/privado y de qué manera ese carácter difuso fue soslayado en un intento por reconocer y privilegiar derechos prepolíticos de protección contra las acciones estatales. Así, “su [la] distinción entre regulaciones externas e internas recrea los problemáticos lineamientos de la distinción que él [Rawls] mismo cuestiona, la distinción entre las esferas pública y privada” (2001, 90).

Posteriormente, vuelve a enfatizar el carácter difuso y problemático de la distinción entre regulaciones internas y externas, entre acción o inacción estatal, entre lo público y lo privado y señala de qué manera obstaculizan la construcción de una estructura de la institución familiar que resulte compatible con la justicia política y con estrategias intervencionistas. No es accidental, señala Nussbaum, que “en una esfera donde se albergan tanto la íntima autodefinición como algunas flagrantes transgresiones, la búsqueda de justicia liberal deba encontrar dificultades, pues tal justicia está dedicada a proteger las esferas de autodefinición y a terminar con la injusta tiranía de algunas personas sobre otras (2001, 98-99). Para Nussbaum, las tensiones al interior del liberalismo son tensiones valorables y fructíferas que, lejos de significar el agotamiento de un modelo, muestra su acercamiento y “contacto con las dificultades de la vida”. El ensayo culmina con la propuesta de un liberalismo nearistotélico, basado en una noción de las capacidades humanas como metas políticas centrales que permitiría desplegar el potencial aun latente de la tradición y el pensamiento político liberal.

En “Gender and Governance. An Introduction” (2003), Nussbaum se hace eco de los debates y discusiones feministas acerca de la distinción conceptual entre un espacio público, propio de la política, los asuntos militares y la administración, y un espacio privado, propio de la vida familiar y doméstica. En este sentido, resalta las críticas que se han realizado a dicha diferencia, advierte la relevancia y el influjo teórico y empírico que aún conserva y traza una breve genealogía de la misma en el pensamiento político occidental, que se remonta hasta Aristóteles y sentó las bases de la teoría liberal. En el marco de esta teoría, aquella distinción entre esferas ha sido asociada a la que se da entre aquello que es regulado por la ley y aquello que queda fuera de su injerencia. Mientras que el ámbito público es el ámbito de lo sometido a la ley y la coerción, el ámbito privado queda eximido de la intervención del derecho y fuera del alcance de sus restricciones.

Nussbaum advierte que el precio a pagar por esa libertad y autonomía en el ámbito privado ha sido demasiado costoso para las mujeres y ello pone de manifiesto no solo la complejidad inherente a la distinción, sino que también da cuenta de lo problemático que resulta en dos niveles diferentes, uno descriptivo y otro normativo. En el nivel descriptivo, la familia es el ejemplo más claro para mostrar el fracaso de la separación de esferas, pues lejos de constituirse en un espacio autónomo de las leyes y políticas “es, en muchos sentidos, un artefacto de dichas leyes” (2003, 8). Al respecto, advierte Nussbaum que “las políticas que se adoptan en la esfera pública con relación a la familia, el matrimonio, el

divorcio, la custodia de los hijos y demás asuntos relacionados, influyen fuertemente en muchos otros aspectos de la vida en sociedad. (...). La política familiar y la naturaleza de la familia son una parte importante de lo que hace que las mujeres puedan o no funcionar productivamente en el ámbito público” (2003, 9).

En el nivel normativo, por su parte, se advierte que los límites difusos de la distinción solo han servido para proteger los actos y comportamientos de los hombres del escrutinio público, para reproducir la impotencia femenina en el ámbito de la gobernanza y la vida política, y para establecer una brecha intelectual, que aunque puede parecer trivial al compararla con los efectos prácticos, evita el estudio empírico y teórico serio sobre la participación de las mujeres en la gobernanza, en los roles que desempeñan y aún pueden desempeñar. La buena teoría, sugiere Nussbaum, “puede iluminar las direcciones que la práctica ha tomado y, por lo tanto, reforzar la lucha de aquellos que han tratado de promover un cambio beneficioso y puede trazar direcciones para políticas que sean productivas y con un objetivo preciso en lugar de oscuras y negligentes” (2003: 12).

En *La ira y el perdón* (2018 [2014]), Nussbaum construye su argumentación en torno a la distinción de esferas. Si bien el eje está puesto en la utilidad y los efectos de la ira y el perdón para una noción de justicia política, se asume que es posible trazar una distinción más clara y menos problemática entre lo público y lo privado. En efecto, se sugiere que “una buena investigación de estos asuntos debería distinguir entre varias esferas de interacción humana, preguntándose cuidadosamente qué relaciones humanas se corresponden con cada una y qué virtudes son adecuadas para cada una de estas relaciones. La esfera del afecto personal profundo (ya sea familiar o amistoso) es diferente de la política” (2018, 24).

La propuesta de Nussbaum de incluir una esfera media parece tener como objetivo incluir allí los rasgos problemáticos que anteriormente asignó a la distinción, al considerar que bajo su órbita se condensa “la multitud de transacciones cotidianas que tenemos con personas y grupos sociales que no son nuestros amigos cercanos y tampoco son nuestras instituciones políticas ni sus agentes oficiales” (2018, 24-25).

Si bien en el texto no hay una caracterización pormenorizada de las diferentes esferas, Nussbaum señala, entre sus rasgos más relevantes, que:

- a) La esfera pública o política tiene como principal virtud la *justicia imparcial*, a la que describe como “una virtud benévola que mira hacia el bien común”. En tal sentido, afirma que, si una nación ha de sobrevivir y motivar a las personas para buscar el *bien común*, la esfera pública necesitará de cierta generosidad y un espíritu no inquisitivo: “la ciudad debe recurrir a los vínculos de confianza y las emociones de generosidad amorosa que caracterizan a la familia en sus mejores momentos” (2018, 25-27).
- b) La esfera privada, por su parte, es caracterizada a partir de las relaciones que en ella se desarrollan. Según Nussbaum, las relaciones íntimas poseen cuatro rasgos centrales: a) tienen un carácter cuya centralidad es inusual para el sentido de lo que significa para las personas que sus vidas vayan bien, para su *eudaimonia*. La otra persona y la relación misma son componentes preciados de la vida próspera de una persona. b) En segundo lugar, dichas relaciones se caracterizan por una

gran vulnerabilidad porque también dependen de la confianza. c) Una tercera característica distintiva de las relaciones íntimas pertenece a los escenarios de quiebre. El daño es el quiebre de una relación íntima, debido a que es interno y llega al núcleo de lo que somos, no puede abordarlo por completo la ley, aunque es algo que sin dudas se ha intentado. d) Una cuarta característica es que solemos establecer relaciones íntimas con personas que nos gustan. La mayoría de las personas en el mundo no son personas con las que se elegiría vivir. Es muy fácil que nos parezcan molestas, repelentes o incluso desagradables (cf. 2018, 154-157).

- c) Por último, la esfera media es caracterizada como aquella en la que transcurre buena parte de nuestra vida cotidiana: en el trato con extraños, socios de negocios, jefes y empleados, conocidos casuales; en pocas palabras, personas con las que no tenemos relaciones de intimidad y confianza profunda, pero que también son personas y no instituciones legales y gubernamentales.

La propuesta de Nussbaum al proponer esta esfera media es humanizar la interacción con aquellos que, aunque no son íntimos y de confianza, comparten nuestra vida cotidiana y con los cuales entablamos relaciones de interdependencia definidas por normas y expectativas. En esta esfera se genera mucha ira a causa de desprecios a la reputación y al honor, insultos reales o imaginados y algunos comportamientos genuinamente dañinos y espantosos. Curiosamente, o no, los ejemplos propuestos son del ámbito académico, en el que se suceden una multiplicidad de situaciones que pueden irritarnos, insultos obvios que pueden ser personales o bien ser usados como blanco de grupos con el objetivo de estigmatizar y subordinar. Los efectos de los insultos pueden ser faltas de respeto o bien constituir ataques a la dignidad como ciudadanos y a los términos de la cooperación política.

Siguiendo a los estoicos, Nussbaum asume que la esfera media es fundamentalmente cómica y aunque el sentido del humor debería ser la respuesta para los insultos y agravios en este ámbito, porque en definitiva “nada de lo que otros nos hacen es serio”, no desconoce que existen también tragedias genuinas que sobrevienen cuando se dañan cosas que se aprecian como la vida, la salud, la integridad corporal, el trabajo y el empleo, la reputación y la moral propia y de aquellos que amamos (2018, 257).

Nussbaum advierte que su propuesta no pretende asimilar la esfera media con la esfera privada o íntima, sino generar en ella un ámbito de interacción en el que pueda darse paso a la ley y a una justicia imparcial, que pueda ser capaz de asumir aquellos problemas a los que no cabe darles mayor importancia, mental o emocional, que la que merecen. Así, la esfera privada podría continuar siendo un espacio para el ejercicio de la libertad y la autonomía, sin injerencia de la ley y las instituciones, mientras que en la esfera media la apelación a la ley permitiría una transición hacia la justicia, en la medida en que ello supone que “dejemos que las agencias imparciales de la ley descubran cómo hacerlo de un modo que resulte socialmente productivo” (2018, 224). La esfera política, por su parte, queda definida como el ámbito propicio para la intervención estatal a través de las leyes,

un ámbito en el que dicha intervención tiene por finalidad restaurar relaciones sociales que fueron dañadas y promover el reconocimiento público de las injusticias.

Aunque el viraje respecto de la evaluación que la propia Nussbaum hace de estas esferas de interacción humana no deje de llamar la atención y sea, sin que la autora repare en ello, extraño e igualmente problemático, el cambio puede justificarse si se tiene en cuenta el contexto de discusión y los objetivos que persigue en este trabajo. A diferencia de las evaluaciones previas respecto de la esfera privada y la esfera pública, en las que el interés reside en mostrar de qué manera las leyes e instituciones configuran todos los espacios de interacción y resulta imposible pensarse fuera de dichos marcos -algo que sigue estando presente en algunas de sus afirmaciones-, en esta ocasión, el objetivo de Nussbaum es discutir con una larga tradición del pensamiento occidental que afirma que

la justicia política *necesita* emociones iracundas. Dichas emociones, según suele afirmarse, son una característica requerida de nuestras interacciones como agentes responsables y son *necesarias* para expresar interés en la dignidad y el autorrespeto de los afectados (2018, 267, énfasis propio).

En este escenario, la propuesta de Nussbaum consiste en evaluar de qué manera se producen las transacciones legales cotidianas, qué sentimientos se expresan en las estructuras de las instituciones legales mismas y cuáles son deseables desde un punto de vista normativo. Aunque ciertas emociones -como la ira, el amor y la confianza- son necesarias y se producen en todas y cada una de las esferas, el funcionamiento y la operatividad de cada una varía de acuerdo al grado de familiaridad o extrañeza con el que nos relacionamos con los demás. La discusión no es, en este sentido, si la esfera privada es el ámbito al que se ha relegado a las mujeres para impedirles su participación política y pública, sino cómo desalentar la ira, cómo reorientarla para que deje de ser considerada una emoción política “buena, poderosa y masculina” y revisar qué papel pueden desempeñar las instituciones políticas y legales en la construcción de “un mundo en el que hombres y mujeres puedan vivir juntos”<sup>3</sup>.

## 5. Consideraciones finales

Como advierte Iris Marion Young, “el lema feminista “lo personal es político” no niega la distinción entre lo público y lo privado, pero sí la división social entre la esfera pública y la privada, con tipos diferentes de instituciones, actividades y atributos humanos” (1990, 114). De ahí que desde su aparición se cuestione la exclusión *a priori* del ámbito público de instituciones o prácticas sociales y el ocultamiento de personas, acciones o aspectos de la vida. En el mismo sentido, Rabotnikof agrega que el lema “en cierta forma puso en jaque las caracterizaciones anteriores de la dicotomía [público/privado], aunque también introduciría mayor confusión al vocabulario” (1998,

---

<sup>3</sup> Nussbaum concluye sus reflexiones apelando a Martin Luther King y agrega que quizá “después de muchos siglos de locura organizada por el espíritu retributivo, finalmente parece ser el momento de “dar una oportunidad a la paz”” (2018, 382).

10). Dicha confusión sería más evidente en ciertas posiciones que llevan al extremo la identificación entre lo político y lo personal y conducen o bien al abandono de la distinción o bien a su necesaria redescipción, presentando versiones más matizadas y complejas de la distinción público-privado.

La propuesta de Nussbaum se inscribe en esta línea, al intentar salvar varios aspectos del pensamiento político liberal y las limitaciones serias que enfrenta en áreas que resultan cruciales para la igualdad e incorporación a la vida pública de las mujeres. La autora propone una alternativa de corte neoaristotélica, basada en una noción de capacidades humanas como metas políticas centrales que ponga nuevamente en la escena pública a la afectividad como una dimensión humana insoslayable. Este movimiento, sin embargo, la aleja a mi entender de las filas del propio liberalismo y nos deja, como señala Anne Phillips, “con un liberalismo curiosamente iliberal” (2001, 150).

El cuestionamiento a un ideal cívico público estrecho y excluyente, la propuesta de nuevas formas de ciudadanía que contemplen lo corporal y lo afectivo, la idea de un bien común que rija la esfera pública y mantenga cohesionada a la comunidad política, son algunos de los tópicos abordados por Nussbaum. Sin embargo, la reivindicación liberal de los límites entre la vida pública y la privada, por un lado, y la postulación, en sus últimos escritos, de una esfera media que asuma lo conflictivo que puede resultar nuestro paso por las instituciones y haga de ellas lugares un poco mejores y más saludables, por otro, no dejan de resultar llamativos para quien se acerca a su propuesta teórica y ponen en cuestión cuánto de liberal y cuánto de republicano hay efectivamente en su pensamiento.

La revisión, una vez más, de la dicotomía público/privado y la propuesta de una nueva articulación -ahora mediada- permiten repensar los cambios e interacciones a partir de las cuales se forja nuestra subjetividad y en el que las instituciones políticas y legales van configurando nuestros modos de ser, hacer y sentir. La propuesta de una esfera media no parece resolver, a mi juicio, los problemas que atraviesan a la vida privada de las mujeres e identidades disidentes. Algunos de ellos, como la violencia y los efectos del patriarcado, se tornan cada vez más apremiantes y reclaman una intervención pública y política que no puede ser mediada ni mediatizada. Su valor heurístico podría ubicarse, entonces, en la capacidad de reorganizar la discusión, en exponer nuevamente el dinamismo de la interacción social, en ofrecer una nueva perspectiva para pensar los modos en los que circula e interviene la justicia y en dar cuenta de las modificaciones constantes en nuestra sensibilidad, nuestros comportamientos y nuestros modos de habitar las instituciones.

Cuando comencé a trabajar en este escrito, el COVID-19 era algo que resonaba muy lejano, pero que poco a poco se adueñó de nuestro presente y rápidamente impuso una reconfiguración de nuestra cotidianidad y nuestras vidas. En este nuevo escenario, los límites trazados entre lo privado y lo público fueron quizás los primeros en desaparecer o, al menos, ponerse en cuestión. Lo público y lo privado se confunden, se acoplan, se enlazan, se entrecocan. Son tiempos complejos, en los que la brecha que separa pasado y futuro -parafraseando a Arendt- cobra una nueva dimensión, en los que los límites entre lo público y lo privado se tornan más difusos que nunca, en los que la apelación a la

intimidad, a la libertad y a la equidad resuenan con nuevas tonalidades y en una escala que se reconfigura permanentemente. Pensar en este escenario la agenda compartida entre feminismo y republicanismo, la potencialidad de la teoría en nuestras vidas públicas y privadas, y las emociones que se ponen en juego en nuestro paso por las instituciones parece ser un ejercicio político necesario y urgente para permitirnos comprender nuestra experiencia presente y ayudarnos a vislumbrar un futuro posible y habitable.

### **Bibliografía:**

- Arruzza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N. (2019), *Manifiesto de un feminismo para un 99%*, Barcelona, Herder.
- Bertomeu, M. J., Domènech, A. (2018), “Público y privado: Republicanismo y Feminismo académico” (publicado originalmente el 01/07/2007), en Domènech, A., *Escritos Sin Permiso*, pp. 52-60
- Bertomeu, M. J., y Domènech A. (2005), “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. (Nota sobre método y substancia normativa en el debate republicano)”, *Isegoría*, N° 33, pp. 51-75.
- Biondo, F. (2008). “Is Martha Nussbaum really political liberal?” *ARSP: Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 94(3), 311-324. Retrieved February 26, 2020, from [www.jstor.org/stable/23680879](http://www.jstor.org/stable/23680879)
- Castillo, A. (2017), “Feminismo y republicanismo, una relación incómoda” en *El desconcierto*, Chile, publicado el 08 de marzo de 2017. Disponible en: [https://www.eldesconcierto.cl/2017/03/08/feminismo-republicanismo-una-relacion-incomoda/#\\_ftn4](https://www.eldesconcierto.cl/2017/03/08/feminismo-republicanismo-una-relacion-incomoda/#_ftn4)
- Elias, N. (1998), ¿“L’Espace privé”, “Privatraum” o “espacio privado”? [1983] en *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Editorial Norma, pp. 349-365.
- Federici, S. (2018), *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Nussbaum, M. (2001), “El futuro del liberalismo feminista” en *Areté. Revista de Filosofía*. Vol. XIII, N°1, pp. 59-101.
- Nussbaum, M. (1999), *Sex and Social Justice*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2003), “Gender and Governance: An introduction” en AA.VV., *Essays on Gender and Governance*, Human Development Resource Centre, UNDP, New Delhi.
- Nussbaum, M. (2009), “Las capacidades de las mujeres y la justicia social” en *Debate feminista*, Año 20, N°39, pp. 89-129. Disponible en: [http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df\\_ojs/index.php/debate\\_feminista/article/view/1421/1260](http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1421/1260)

- Nussbaum, M. (2012), *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades* (2000), Barcelona, Herder.
- Nussbaum, M. (2018), *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad y justicia* (2014), México, FCE.
- Pateman, C. (1996), “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en Castells, C. (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, pp. 1-23.
- Phillips, A. (2004), “Feminismo y republicanismo: ¿es ésta una alianza plausible?”, en Ovejero, F., Martí, J. L., y Gargarella, R. (Comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, pp. 263-285.
- Phillips, A. (2009), “Feminismo y liberalismo nuevamente ¿tiene razón Martha Nussbaum?” en *Debate feminista*, Año 20, N°39, pp. 130-151. Disponible en: [http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df\\_ojs/index.php/debate\\_feminista/article/view/1422/1261](http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1422/1261)
- Rabotnikof, N. (2005), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Rabotnikof, N. (1998), “Público/Privado” en *Debate Feminista*, Vol. 18, Disponible en: <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.467>
- Young, I. M. (1990), “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”, en Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 89-117.
- Young, I. M. (1996), “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en Castells, C. (coord.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, pp. 99-126.



**- II -**

**ANTECEDENTES, DEFENSA  
Y CRÍTICAS DE LA RENTA BÁSICA  
O INGRESO CIUDADANO**



## ANTICIPACIONES DE LA RENTA BÁSICA EN LAS UTOPIÁS IGUALITARIAS Y EL SOCIALISMO ÉTICO

FERNANDO A. LIZÁRRAGA

Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Nacional del Comahue  
CONICET

*Una vez terminada la educación, nadie debería ser obligado a trabajar, y aquellos que eligieran no hacerlo deberían recibir un sustento mínimo, y ser dejados en completa libertad; pero probablemente sería deseable que existiese una fuerte opinión pública a favor del trabajo, de modo que sólo unos pocos, comparativamente, preferirían permanecer ociosos.*  
**Bertrand Russell, *Roads to Freedom***

El caso a favor de la Renta Básica o Ingreso Básico Universal (RB, en adelante) puede cifrarse en los términos de muy diversas perspectivas filosóficas, políticas, económicas, éticas, etc. Es posible argumentarlo desde el (neo) republicanismo, ya que la RB aseguraría la ausencia de dominación como interferencia arbitraria; o desde el liberalismo convencional, puesto que garantizaría la no-interferencia sobre las preferencias individuales. El igualitarista liberal más connotado de nuestros tiempos, John Rawls, contempla, por ejemplo, un impuesto negativo sobre la renta como uno de los mecanismos que puede asegurar la existencia del “mínimo social” necesario para el ejercicio de una ciudadanía igual (Rawls 2000, 258). En uno de los estudios más recientes sobre el tema, Louise Haagh (2020) adopta la perspectiva del desarrollo humano, inspirada en la obra de Amartya Sen. Tanto la perspectiva republicana de la igual ciudadanía como el enfoque de las capacidades comparten una visión que privilegia las libertades positivas y alguna forma de la vida buena. Para Haagh, las políticas de asistencia gestadas tras el consenso de posguerra se convirtieron en mecanismos de segmentación, exclusión e incluso punición y, por lo tanto, para asegurar libertades efectivas y un perfil igualitario se requiere de nuevas institucionalidades fundadas en el desarrollo humano, cívico y democrático que brinden, ante todo, “seguridad existencial” (Haagh 2020, 4).

Otra mirada muy influyente sobre el caso de la RB ha sido la del filósofo belga Philippe Van Parijs. Su propuesta apunta a un “mejoramiento de la condición humana” que garantice un “nivel [de ingresos]suficiente para la subsistencia” (Van Parijs 2001, 3). Con énfasis –aunque no exclusivo– en las libertades negativas, el autor considera que la RB es un “poderoso instrumento de justicia social” en tanto promueve “*libertad real* para todos al proveer los recursos materiales que las personas necesitan para perseguir sus metas” (Van Parijs 2001, 3 nuestras cursivas). Más aún, el ingreso básico ayuda a resolver dilemas de políticas en torno a la pobreza, el desempleo, a la vez que contribuye positivamente a las causas feministas y ambientalistas. En la definición de Van Parijs– que adoptaremos como formulación general– la RB es un “ingreso pagado por el

gobierno, a un nivel uniforme y en intervalos regulares, a cada miembro adulto de la sociedad. La renta se paga, y su nivel se fija, independientemente de si la persona es rica o pobre, vive sola o con otras, si está dispuesta a trabajar o no” (Van Parijs 2001, 5). El punto clave en la posición específica de Van Parijs es la noción de “valor real” de las libertades individuales, lo cual lo pone en línea con la noción rawlsiana de justo valor de las libertades. La libertad real demanda no sólo la ausencia de restricciones formales, sino también la presencia de recursos y oportunidades efectivas de acceso a los medios requeridos para que las personas alcancen sus metas.

Van Parijs toma como precedente clave la obra *Solution of the Social Problem*, del fourierista Joseph Charlier, publicada en 1848, en la cual se propone la asignación de un “dividendo territorial” debido a cada ciudadano en virtud de la igual propiedad sobre el territorio de la nación” (Van Parijs 2001, 6). Aparecen aquí dos nociones centrales: por un lado, que hay una riqueza social que no puede estar sujeta a apropiación individual y, por otro, que existe el derecho a participar de dicha riqueza de manera incondicional. Es este último punto, quizás, uno de los más controvertidos, puesto que desafía la extendida noción de reciprocidad. En *Utopía*, Tomás Moro ya había anticipado –en un fragmento cargado de ironía– que en caso de que todos tuvieran asegurada la existencia gracias a la propiedad común, la gran mayoría no sentiría el impulso de trabajar y la situación social terminaría en una gran calamidad (Moro 2007, 81). Esta anticipación utópica es la objeción más corriente contra la RB, que Van Parijs pone en estas palabras: el problema del ingreso universal incondicionado consiste en que “a los pobres no merecedores les da algo a cambio de nada” (Van Parijs 2001, 24). El escándalo es que la RB beneficia incluso a aquellos que no realizan ninguna contribución, que “se la pasan discutiendo con su pareja en la mañana, surfeando en Malibú por las tardes y fumando marihuana toda la noche”, según la californiana imagen de Van Parijs (Van Parijs 2001, 25). El autor ofrece dos respuestas a esta cuestión. En primer lugar, sospecha que no serían muchos quienes elegirían la vida del surfista feliz y, al mismo tiempo, llama la atención sobre el hecho de que en nuestras sociedades existe muchísima gente que realiza contribuciones laborales voluntarias sin recibir retribución alguna, ya que no toda contribución puede ser contenida en el esquema de salarios. Pero la respuesta fundamental a la incondicionalidad es la siguiente:

Por cierto, la renta básica es una buena noticia inmerecida para el surfista ocioso. Pero esta buena noticia es éticamente indistinguible de la suerte inmerecida que masivamente afecta a la actual distribución de la riqueza, el ingreso y el ocio. Nuestra raza, género y ciudadanía, cuán educados y ricos somos [...] o incluso cuán ambiciosos, son en grandísima medida una función de quiénes fueron nuestros padres y otras contingencias igualmente arbitrarias [...] Tales dones de la suerte son inevitables y, si están justamente distribuidos, inobjectables. *Una condición mínima para una distribución justa es que a cada quien se le garantice una parte modesta de estos dones inmerecidos.* Nada puede lograrlo más seguramente que la renta básica (Van Parijs 2001, 25-26; nuestras cursivas).

Van Parijs es consciente de que este argumento moral no gana la partida, pero resulta crucial. Si bien no desconoce el problema de la responsabilidad, evita que se insista en dejar a los menos afortunados librados a su suerte o sometidos a formas degradantes de dominación. Aceptar la irrelevancia distributiva del azar, sostiene, “nos hará sentir más cómodos acerca de que cada quien tenga derecho a un ingreso, incluso los perezosos” (Van Parijs 2001, 26).

El debate sobre la RB puede plantearse en términos de deseabilidad (en torno de los valores y principios que la sustentan), tanto como en términos de factibilidad y, más específicamente, en cuanto al diseño detallado que podría tener esta propuesta. Bajo estas dos coordenadas G. A. Cohen compuso su modelo de campamento como caso preliminar a favor del socialismo. En su prólogo al libro de Van Parijs, Robert Solow también identifica estas dos dimensiones de análisis, al tiempo que subraya la necesidad de pensar la “deseabilidad abstracta” de la RB (Solow 2001, xi). Así, tras estas consideraciones preliminares, en lo que sigue dejaremos de lado los detalles de factibilidad y diseños específicos para concentrarnos en algunos elementos normativos que permiten sostener la *deseabilidad* de la renta básica. Más precisamente, examinaremos dos precedentes escasamente referidos, pertenecientes –de manera bastante laxa– al denominado socialismo ético y al género utópico: la obra del norteamericano Edward Bellamy y la del inglés William Morris. A modo de coda, añadiremos algunos aportes del filósofo galés Bertrand Russell. En la primera sección veremos cómo Bellamy y Morris anticipan dispositivos embrionarios de renta básica al imaginar mundos sociales fundados en la igualdad (con especial referencia al igual derecho a la seguridad existencial), la libertad (entendida predominantemente de manera republicana) y la fraternidad. En segundo término, veremos cómo, desde estos principios que aseguran la subsistencia, se derivan deberes (más o menos estrictos) de contribuir a la riqueza común, en un espacio donde, de todos modos, prevalece la reciprocidad no-instrumental. En tercer lugar, examinaremos el problema normativo que se plantea respecto de quienes no quieren aportar a la generación de la riqueza común y cómo las anticipaciones de RB están equipadas para lidiar con este caso paradigmático.

### **1. Igualdad, libertad y seguridad existencial**

En su estudio sobre el socialismo británico, Mark Bevir (Bevir 2011, 217 y ss.) identifica una corriente a la que denomina socialismo ético. Se trata de un conjunto de pensadores y activistas devenidos socialistas tras haber experimentado un quiebre con sus creencias religiosas previas. Influidos por el romanticismo, el trascendentalismo norteamericano de Ralph Waldo Emerson y sus seguidores, estos socialistas éticos cobraron mayor visibilidad hacia finales del siglo XIX, especialmente en la década de 1890. De allí que sea posible incluir en este campo a dos de los utopistas más creativos de aquel período y, quizás, los más influyentes en sus respectivos países: Edward Bellamy y William Morris. Bellamy, periodista, escritor y activista político, publicó en 1888 su novela utópica *Looking Backward 2000-1887*, en la cual se describe con lujo de detalles

a Estados Unidos como una sociedad que, hacia el año 2000, ha adoptado un sistema perfectamente igualitario. La trama de la obra es sencilla: en 1887 un joven acaudalado de Boston, Julian West, entra en un sueño inducido por mesmerismo y despierta ciento trece años después en la casa de la familia Leete, donde le explican cómo Estados Unidos dejó de ser una sociedad estragada por la desigualdad para convertirse en “nuevo mundo, bendecido por la abundancia, purificado por la justicia, y dulcificado por la amabilidad fraternal” (Bellamy 2007, 192).

Uno de los elementos centrales de la igualdad de condición en la sociedad bellamiana es la existencia de una renta básica asignada universalmente a todos los ciudadanos. Cada persona recibe un ingreso anual de 4.000 dólares, con la sola condición de cumplir (o haber cumplido) con el servicio en el ejército industrial. Se trata, desde luego, de un ingreso básico universal *condicionado*, pero lo que interesa en términos de la RB contemporánea son los fundamentos de dicha asignación. En sus escritos tempranos, Bellamy frecuentemente apela a la idea de progenie común, lo cual convierte a todos en hermanos y hermanas. Uno de sus textos juveniles se titula *The Religion of Solidarity*, un indicador inequívoco de su posterior adhesión –nunca explicitada– a la *religión del socialismo*, precedente inmediato del socialismo ético (Bevir 2011, 5, 282, *passim*). Así, la razón por la cual existe el derecho al sustento a partir de la riqueza social no es otra que la hermandad humana. En *Looking Backward*, Bellamy sostiene: “[s]i tuvieras un hermano en tu casa [...] incapacitado para trabajar, ¿lo alimentarías con comida menos delicada, o lo vestirías con ropas más pobres que las tuyas? Al contrario, le darías preferencia y no pensarías en llamar a esto caridad” (Bellamy 2007, 78). En la nueva sociedad igualitaria, las antiguas frases sobre solidaridad y fraternidad se han convertido en “lazos tan reales y vitales como la fraternidad física” (Bellamy 2007, 78).

Junto con la relación de fraternidad, Bellamy supone la existencia de una condición inicial de igual ciudadanía. Esta es precisamente la que brinda soporte al sistema y por eso, dice el autor, las exigencias del ejército industrial no privan a nadie de los privilegios ciudadanos, ya que se asegura “el mantenimiento ciudadano” incluso a aquellos que no pueden trabajar. La ciudadanía no está determinada por la condición de trabajador, sino al revés: “el trabajador no es un ciudadano porque trabaja, sino que trabaja porque es un ciudadano” (Bellamy 2007, 78). De la fraternidad y la igual ciudadanía surge el deber moral de asistencia mutua y, en particular, el deber de justicia que tienen los más fuertes hacia los más débiles, una noción que anticipa en buena medida la noción de la irrelevancia distributiva de los factores contingentes. Si se quiere, y en consonancia con el argumento humanista de Haagh a favor de la RB, Bellamy sostiene que “el título de cada hombre, mujer y niño a los medios de existencia no posee otra base menos clara, amplia y simple que el hecho de que son miembros [...] de una familia humana” (Bellamy 2007, 79)<sup>1</sup>. La pertenencia al género humano es el origen de los reclamos legítimos sobre

---

<sup>1</sup> La igualdad de recursos asegurada por la asignación individual anual permite que cada quien pueda retirar bienes o solicitar servicios de las tiendas y las organizaciones sociales. Pero estos fondos no pueden ser utilizados para operaciones lucrativas. Los únicos intercambios autorizados, dice Bellamy, son “los regalos y favores nacidos de la amistad”, pero no hay transacciones comerciales pues se las considera “antisociales” (Bellamy 2007, 52).

una parte de la riqueza social. La condicionalidad de participar en el ejército industrial, en tanto, es un mecanismo de organización que no posee el estatus de primer principio<sup>2</sup>. En otras palabras: como una *condicionalidad débil* o, mejor aún, como expresión de *reciprocidad no instrumental*, cada individuo tiene el deber hacia los demás de contribuir con el máximo esfuerzo posible y, al mismo tiempo, le asiste el derecho al ingreso que asegura la igualdad económica. G. A. Cohen considera que la reciprocidad no instrumental constituye “un requisito para que las relaciones humanas tomen una forma deseable” (Cohen 2011, 32-33) y la define como un “principio anti-mercado” según el cual “yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios, y usted me sirve a mí por la misma razón” (Cohen 2011, 33).

Uno de los efectos centrales del ingreso universal igualitario es que proporciona seguridad y, con ello, también consolida las bases para la libertad y la igualdad de condición. En la nueva sociedad, dice Bellamy, “ya nadie tiene que preocuparse por el mañana, ya sea para sí mismo o sus hijos, porque la nación asegura la crianza, la educación y el mantenimiento confortable de cada ciudadano desde la cuna hasta la tumba” (Bellamy 2007, 52). He aquí un *slogan* perdurable, que fue usado para describir las prestaciones del Estado de Bienestar, pero, mucho antes, probablemente haya inspirado el discurso de las cuatro libertades de Franklin D. Roosevelt: gozar de libertad para expresarse, para practicar una religión y, además, estar libre de carencias y de temor. Estas libertades configuran una situación de seguridad existencial, para utilizar un término de Haagh, la cual no sólo “estabiliza la condición humana”, sino que también contribuye a crear las condiciones para un “sentido de unidad del yo” y de “independencia del yo”. Esto, a su turno, impacta en una “mayor estabilidad e igualdad en las relaciones sociales, generando así las bases para la cooperación en la sociedad” (Haagh, 2020 4-5).

En el mundo utópico bellamiano la libertad aparece tanto en términos republicanos, como no-dominación, y también en términos del liberalismo clásico, como no interferencia. Así, en la sociedad del año 2000 “aunque el ingreso es igual, el gusto personal determina cómo habrá de gastarlo cada individuo” (Bellamy 2007, 64). Precisamente porque existe el ingreso universal, Bellamy sostiene que hay menos interferencia en la sociedad igualitaria que en el viejo capitalismo. El nuevo sistema, alega el autor, “no depende de ninguna legislación en particular, sino que es enteramente voluntario, el resultado lógico de la operación de la naturaleza humana bajo condiciones racionales” (Bellamy 2007, 68). Esto implica que un cambio en las instituciones actualiza potencias humanas. La nueva sociedad resulta de la “reacción de la naturaleza humana frente a un cambio en el ambiente [...] Una sociedad que estaba fundada en el pseudo-interés del egoísmo, y apelaba solamente al costado anti-social y brutal de la naturaleza humana, ha sido reemplazada por instituciones basadas en el verdadero auto-interés de un altruismo racional” (Bellamy 2007, 162). Así, las condiciones racionales, cristalizadas

---

<sup>2</sup> G. A. Cohen realiza la distinción entre principios y formas organizativas en su argumento a favor de un principio igualitario y un principio comunitario, en el denominado “modelo de campamento” (Cohen 2011, 22-23).

en instituciones que aseguran la igualdad económica, resultan cruciales para la igualdad política y la libertad como no dominación. En términos rousseauianos, Bellamy sostiene que “la corrupción es imposible en una sociedad donde no hay pobreza para ser sobornada ni riqueza para sobornar” (Bellamy 2007, 113) y, por ende, nadie tiene poder para interferir arbitrariamente en la vida de los otros.

Sobre el final de la novela, en un regreso onírico al siglo XIX, el personaje principal de *Looking Backward* observa los rostros de mujeres y hombres, ricos y pobres, en su Boston natal. Y en ellos advierte un rasgo común: todos caminan mientras escuchan “el susurro de un espectro en sus oídos, el espectro de la Incertidumbre. ‘Trabaja todo lo que puedas—murmura el espectro— levántate temprano y trabaja hasta tarde, roba astutamente o sirve con fidelidad, nunca conocerás la seguridad’” (Bellamy 2007, 187). El ingreso universal viene a disipar, precisamente, los fatídicos augurios del espectro. Por eso, en *Equality* (1897), continuación de *Looking Backward*, Bellamy sostiene que “el derecho del ciudadano a tener la vida asegurada en el plano económico no puede ser [...] satisfecho por una mera provisión de subsistencia, o por cualquier cosa por debajo de los medios para el completo abastecimiento de cada necesidad” (Bellamy 1897, 78). Todavía más, según el Dr. Leete, personaje que explica las características del año 2000 a Julian West, el nuevo orden igualitario provee “absoluta independencia y seguridad en el sustento [...] Si hay un aspecto particular en el cual la influencia de la igualdad económica sobre la humanidad ha sido más beneficiosa que cualquier otro, ha sido el efecto que *la seguridad de posición económica ha tenido para hacer a cada quien absoluto soberano de sí mismo* y responsable de sus opiniones, dichos y conducta sólo ante su propia consciencia” (Bellamy 1897, 399-400; nuestras cursivas). La autonomía, el señorío sobre sí mismo —y no la propiedad sobre uno mismo— es un efecto decisivo de la seguridad existencial. Se trata, desde ya, de un rasgo indudablemente republicano: la libertad concebida como dominio de sí y como ausencia de interferencia arbitraria externa. Un recoleto escritor del siglo XIX ya anticipaba la importancia de la seguridad existencial como base de un orden igualitario, libre y cooperativo.

La utopía de Bellamy fue un éxito en ventas, sólo comparable en el siglo XIX con *Uncle Tom's Cabin*, y su influencia se hizo sentir no sólo en el campo intelectual y político-partidario de Estados Unidos, sino también en buena parte de Europa. En Inglaterra, el libro se vendió por decenas de miles y, muy pronto, suscitó la respuesta de William Morris, uno de los intelectuales socialistas más reconocidos de su tiempo. *News from Nowhere* —*Noticias de ninguna parte*— la utopía socialista y filo-anarquista de Morris publicada en 1890 es una visión alternativa al mundo industrial regimentado y disciplinado de Bellamy. Con todo, pese a las marcadas diferencias, la preocupación por asegurar un nivel de vida por encima de la mera subsistencia es común en ambos casos. Y los argumentos para ello se parecen en mucho: el rol de la fraternidad es decisivo, incluso en marcos institucionales tan disímiles como la sociedad industrial e igualitaria de Bellamy y el mundo bucólico y artesanal de Morris.

En el sueño del protagonista, William Guest, el nuevo mundo es la realización del comunismo pleno según la particular visión de Morris. Una revolución liderada por



socialistas, con su correspondiente guerra civil y la progresiva construcción de una red de asociaciones de trabajadores, destruyó el orden capitalista a mediados del siglo XX y estructuró un orden comunista. El erudito Hammond, uno de los pocos personajes interesados en la historia, le explica a Guest que “el Comunismo (tal como el que ves a tu alrededor)” se gestó entre los antiguos socialistas y “el gran poder motivador del cambio fue un deseo de libertad e igualdad, parecido si se quiere a la pasión irrazonable del amante” (Morris 2004, 134). Pese a sus errores tácticos iniciales, los socialistas del siglo XIX, “sabían que la única meta razonable para aquellos que habrían de mejorar el mundo era una condición de igualdad” (Morris 2004, 134). Un viejo anticuario llamado Morsom, en este mismo sentido, enfatiza que “la completa igualdad [...] ahora la reconocemos como el lazo de toda sociedad humana feliz” (Morris 2004, 200). Así, el impulso igualitario sirve de base a los demás valores que sustentan a la sociedad de *Ninguna parte*. La igualdad de condición o “Igualdad en la Vida” (Morris 2004, 212), una vez más, está en la base de ese “comunismo completo” que también es definido en términos de “tranquilidad y felicidad” (Morris 2004, 207) o como un mundo de “compañerismo, reposo y felicidad” (Morris 2004, 227).

En efecto, el título alternativo de *News from Nowhere* es *An Epoch of Rest*, que ha sido traducido como *Una época de reposo*. En *Ninguna parte* –la Inglaterra de principios del siglo XXI– sólo se realiza el trabajo que cada quien desee realizar, no hay noción de trabajo socialmente necesario, y la meta de cada individuo no es otra que lograr la felicidad a través del disfrute creativo, la vida en sociedad y en armonía con la naturaleza. En *Ninguna parte* no hay pobres, ni leyes, ni moneda, ni gobierno. La igualdad de condición se expresa, cabalmente, en la completa superación de la pobreza. De hecho, cada 1 de mayo se celebra el día de la “Eliminación de la Miseria” en la zona este de Londres, la más menesterosa antes de la revolución. La miseria urbana fue totalmente eliminada y la población en general adoptó un modo de vida predominantemente rural, más artesanal que industrial, ya que este tiempo de reposo “no es una época de inventos” (Morris 2004, 192). Ahora bien, la vida sosegada de los habitantes de *Ninguna parte* surge de la seguridad que tienen respecto de su propio sustento. Al igual que en la utopía de Bellamy, no hay propiedad privada, ni comercio, ni transacciones entre particulares, pero tampoco hay un ejército industrial, ni un Estado que asigne una parte de la riqueza común. La anticipación de la renta básica en el mundo de Morris surge de un sistema basado en el don y el trabajo creativo, pero no en el trabajo obligatorio y planificado. En rigor, junto con la recuperación de la curiosidad de los antiguos griegos (perdida en el afán de invenciones del industrialismo), la nueva sociedad expresa y practica el trabajo artesanal como en la Edad Media. No se trata de un retroceso caprichoso de un esteticista como Morris: su idea es imitar las condiciones medievales, ya que en aquellos tiempos –según cree el autor– el cielo y la vida en el más allá, el espacio de la belleza y la felicidad, eran una realidad tan inmediata que se convertía en parte de su vida en la Tierra. Todo esto se resume en lo que Morris –en consonancia con la expandida noción de religión del socialismo– llama “religión de la humanidad”, esto es: “los hombres y las mujeres que constituyen la humanidad son libres, felices y llenos de energía, y por lo general también

de cuerpos bellos, y están rodeados de cosas hermosas hechas por ellos mismos, y por una naturaleza mejorada y no empeorada por el contacto con la humanidad” (Morris 2004, 159). Lejos quedaron los tiempos en que la naturaleza era esclavizada por la especie humana, reflexiona la misteriosa Clara, algo que sucedía porque antiguamente se consideraba que “la naturaleza era algo exterior a [las personas]” (Morris 2004, 200).

Sobre la base de la igualdad de condición se produce la conjunción preferida para la felicidad según Morris: libertad y belleza.<sup>3</sup> Por eso, el viejo Hammond explica: “Somos felices. Vivimos en medio de la belleza sin temor a volvernos afeminados [sic]; tenemos mucho para hacer y en general disfrutamos haciéndolo. ¿Qué más podemos pedir de la vida?” (Morris 2004, 105). Libres de gobiernos y de leyes, en el comunismo de Morris tampoco hay “códigos de opinión pública que tomen el lugar de [...] los tribunales” (Morris 2004, 93). De este modo, se cumple la aspiración milliana de ausencia total de interferencia no sólo de parte del gobierno sino también de la temible tiranía de la opinión pública. Y en este espacio de libertad, con la abolición de la sociedad de clases y la plenitud material, también se beneficia la condición de las mujeres y de quienes realizan tareas de cuidado: “todas las cargas artificiales de la maternidad ahora ya no existen. Una madre ya no tiene ninguna sórdida ansiedad por el futuro de sus hijos” (Morris 2004, 95). Al igual que en el mundo bellamiano, y según la aspiración de los teóricos contemporáneos de la RB, el espectro de la incertidumbre es conjurado por la seguridad existencial.

## 2. Contribución y reciprocidad

Así como la pertenencia al género humano es el fundamento último para gozar de la seguridad existencial en los mundos de Bellamy y Morris, en el caso del primero también es el fundamento para el deber de contribuir a la producción de riqueza social. El trabajo necesario, empero, se realiza en un contexto radicalmente diferente al del mundo capitalista que Bellamy tenía ante sus ojos en una de las zonas industriales de Massachusetts. A diferencia de la degradada, caótica y pestilente Boston del siglo XIX, la ciudad del año 2000 luce bella, limpia, habitable. Ya no hay chimeneas humeantes; los espacios y edificios públicos tienen un encanto especial. La inversión en el espacio público apunta al lujo, en contraste con la austeridad doméstica que de todos modos supera con creces las necesidades mínimas. El trabajo requerido para que todos reciban su cuota anual de 4 mil dólares es realizado por hombres y mujeres en el denominado ejército industrial. Incluso las tareas de limpieza doméstica y la atención en los restaurantes y tiendas están en manos de los integrantes de esta organización. El ejército industrial está formado por ciudadanos y ciudadanas con la igual y universal obligación

---

<sup>3</sup> Vale anotar aquí el contraste entre esta utopía libertaria de Morris y la distopía de Yevgeny Zamayatin, *We*, en la cual el ideal del *One-State* no es otro que lograr la felicidad, eliminando las principales causas de infelicidad: el hambre, el amor y, sobre todo, la libertad (Zamyatin 1993, 21,22, 61).

de servir a la nación, una participación que es considerada “natural y razonable” pero en modo alguna “compulsiva” (Bellamy 2007, 37)<sup>4</sup>.

Hasta los 21 años, todos los niños y jóvenes reciben educación pública y, a partir de allí, hasta los 45 años, forman parte del ejército industrial. La ocupación específica en las diversas ramas de la industria se elige libremente y el gobierno procura que todos los trabajos disponibles sean igualmente atractivos. “El principio es que el trabajo de ningún hombre debería ser, en general, más pesado para él que el de cualquier otro hombre” (Bellamy 2007, 40) e incluso si la reducción del tiempo hasta apenas diez minutos no logra atraer interesados, el trabajo en cuestión no se hace. Después de tres años de servicio en el ejército industrial, se puede optar por la educación profesional tras una prueba de aptitudes, pero no es el caso de que todos corran a estudiar y abandonen el trabajo productivo. El punto es que la igualdad en la retribución funciona en paralelo con la igualdad en las cargas. En tal sentido, el Dr. Leete explica: “se espera que la oferta de voluntarios sea exactamente igual a la demanda [...] Es función de la administración buscar constantemente igualar la atracción de las tareas, en lo que se refiere a las condiciones de trabajo en las mismas, del modo que todas sean igualmente atractivas para personas que tengan gustos naturales por ellas” (Bellamy 2007, 40).

El deber de contribuir, además, se refuerza con el aseguramiento de que nadie se verá perjudicado por elegir una tarea más penosa que otra, ya que las cargas y beneficios de la cooperación están perfectamente equilibrados en el mundo bellamiano. El tipo de tarea elegido no confiere mayor o menor estatus, y sólo hay diferencias de rango y autoridad en función del desempeño dentro del esquema industrial. No obstante, el sistema de rangos “en modo alguno contraviene la idea fundamental [del] sistema social, según el cual quien da lo mejor de sí es igualmente merecedor, no importa que eso mejor sea grande o pequeño” (Bellamy 2007, 76). Esto está en consonancia con un reciente argumento de Thomas Scanlon, quien aduce que una de las razones por las cuales la desigualdad resulta condenable es precisamente porque se origina en la valoración privilegiada de ciertas cualidades o talentos en desmedro de otros (Scanlon 2018, 34). En la utopía de Bellamy, entonces, hay estricta igualdad de contribución en términos de esfuerzo, de modo que “el sustento del trabajador no depende en modo alguno de su rango” (Bellamy 2007, 76), mientras que por lo demás las horas de trabajo son breves, las vacaciones periódicas y el servicio industrial terminan al promediar la vida.

A diferencia de Morris y su visión del trabajo como arte, Bellamy se afirma en la convicción de que el trabajo necesario, si bien puede ser atractivo, no es necesariamente placentero. Por eso, contra una visión excesivamente productivista, sostiene que el trabajo sirve para “asegurar a la nación los medios de una existencia física confortable” pero “de

---

<sup>4</sup> La noción de ejército industrial ya está presente en el *Manifiesto Comunista*. Entre las medidas revolucionarias para acabar con el capitalismo Marx y Engels incluyen la siguiente: “[t]rabajo obligatorio igual para todos, instauración de ejércitos industriales, en especial para la agricultura” (Marx y Engels 1998, 67).

ningún modo es considerado como el uso más importante, más interesante o más dignificante de las facultades. Es *un deber necesario que debe realizarse antes de que podamos dedicarnos completamente al ejercicio superior de nuestras facultades, los disfrutes y búsquedas intelectuales y espirituales que por sí mismos significan vida*” (Bellamy 2007, 115; nuestras cursivas). La “justa distribución de las cargas” es lo que asegura que haya trabajo igualmente atractivo, pero hay otras actividades “superiores [...] que se consideran el principal motivo de la existencia” (Bellamy 2007, 115). Y es por eso que el ocio es valorado y buscado, especialmente cuando se lo asegura para la segunda mitad de la vida (Bellamy considera que en esa sociedad la expectativa de vida es de 90 años y la obligación laboral cesa a los 45).

En *Ninguna parte*, que no es otro lugar que Londres y sus alrededores en el año 2102, no existe el deber de contribuir a la riqueza común como tal. No hay un esquema institucional que asegure un ingreso anual igualitario, ni un sistema como el ejército industrial de Bellamy. Pareciera que el trabajo debe buscar su retribución en una fuente diferente a las conocidas. Perplejo, William Guest pregunta al erudito Hammond: “¿cómo hacen para que las personas trabajen cuando no hay recompensa por el trabajo y especialmente cómo logran que trabajen arduamente?” (Morris 2004, 122). La respuesta de Hammond es la siguiente: “La recompensa por el trabajo es *la vida*. ¿No es suficiente?” (Morris 2004, 122). Pero Guest presiona sobre el trabajo bien hecho, a lo que Hammond responde:

[Es] la recompensa de la creación. El salario que obtiene Dios, como las personas deben haber dicho tiempo atrás. Si vas a pedir que se te pague por el placer de la creación, que es lo que significa la excelencia en el trabajo, lo próximo que vamos a ver será de una factura enviada por engendrar hijos [...] Fourier, de quien todos se reían, entendió mejor este asunto. *Todo* trabajo ahora es placentero, ya sea por la esperanza de ganar en honor y contribuir a la riqueza general [...] o porque se ha convertido en un *hábito* placentero [...] y finalmente (y la mayor parte de nuestro trabajo es de este tipo) porque hay placer sensible y consciente en el trabajo mismo; es realizado por artistas (Morris 2004, 122-123).

El trabajo como extensión de la creación es un acto gratuito, que no persigue otro fin por fuera de sí mismo. La recompensa se encuentra en la excelencia de la labor realizada, como manda el principio aristotélico identificado por John Rawls<sup>5</sup>. Los productos son en sí mismos obras de arte, los trabajadores son todos artistas y los bienes creados no tienen valor de cambio. Sólo tienen valor de uso y, si se quiere, un valor estético fundamental que trasciende al uso mismo. Los objetos se producen para la realización personal, para bien de los vecinos y la comunidad, pero nunca para una abstracción como el mercado (Morris 2004, 127). Tanto Hammond como Guest coinciden en que esta transformación

---

<sup>5</sup> El principio aristotélico es un “principio básico de motivación”, según el cual “en circunstancias iguales, los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades hechas realidad (sus facultades innatas o adquiridas), y que este disfrute aumenta cuando aumenta la capacidad que se realiza, o cuanto mayor es su complejidad” (Rawls 2000, 376).

en el sentido del trabajo es el “cambio más importante” ocurrido desde la revolución y es, también, la condición necesaria para todas las demás transformaciones. El trabajo artístico, a su vez, expresa “la ausencia de coerción artificial y la libertad de cada persona de hacer lo que hace mejor, junto con el conocimiento de qué productos del trabajo realmente queremos” (Morris 2004, 123). De este modo, entonces, se logra el objetivo central de la revolución, que no es otro que “hacer felices a las personas” (Morris 2004, 123). Al igual que en la sociedad de Bellamy, tampoco hay aquí diferencias de estatus basadas en la ocupación que cada quien desempeña; no hay trabajos más dignos que otros, ni hay reconocimientos por la excelencia, salvo por el hecho de que todos se alientan entre sí a lograr lo mejor (Morris 2004, 113). En términos contemporáneos, este mundo utópico contiene un rasgo que G. A. Cohen ha denominado “autorrealizaciones que se sostienen mutuamente” (Cohen 1995, 123). Por todo esto, también está ausente la envidia, una de las fuentes más comunes de infelicidad, que puede a veces derivar en violencia (Morris 2004, 113). Este es un rasgo decisivo: en la teoría política contemporánea, superar el *test* de la envidia es uno de los marcadores más vívidos de la presencia de una sociedad igualitaria.

Como ya se dijo, una de las objeciones más recurrentes contra la RB es aquella que denuncia la ausencia de reciprocidad, especialmente por parte de quienes optan por mayor tiempo de ocio o directamente por no trabajar en absoluto. Para autores libertaristas como Robert Nozick, si una persona no trabaja es simplemente porque no quiere hacerlo y, en consecuencia, al obtener beneficios del Estado no hace sin explotar a los que sí trabajan. En el campo contrario, autores socialistas como G. A. Cohen sostienen que el socialismo debe adoptar una forma de reciprocidad no instrumental según la cual quien sirve lo hace porque los demás lo necesitan y no *para* ser servido. Del mismo modo, entre los principios marxistas clásicos siempre se espera que las personas contribuyan según sus capacidades. Así, a la reciprocidad se le añade el problema de la proporcionalidad. En el caso de la utopía bellamiana, se observa un corte radical en la proporcionalidad y, en buena medida, en la lógica de la reciprocidad instrumental. Cuando al Dr. Leete le preguntan por qué razón todos cobran lo mismo cuando hay algunos más productivos que otros, la respuesta es la siguiente:

El merecimiento es una cuestión moral, y la cantidad de producto es una cantidad material. Sería una forma lógica extraordinaria aquella que intentara determinar una cuestión moral por medio de un estándar material. La cantidad de esfuerzo por sí sola es pertinente para la cuestión del merecimiento. Todos los hombres que dan lo mejor de sí, hacen lo mismo. *Las dotaciones de un hombre, no importa cuán parecidas a dones divinos, fijan meramente la medida de su deber.* El hombre de grandes dotaciones que no hace todo lo que podría, aunque pudiera hacer más que un hombre de pequeñas dotaciones que da lo mejor de sí, es considerado menos meritorio como trabajador que este último, y muere como deudor de sus compañeros. El Creador establece las tareas de los hombres en función de las facultades que les concede; nosotros simplemente logramos su realización” (Bellamy 2007, 55; nuestras cursivas).

En cuanto a la reciprocidad, lo primero que se observa aquí es la irrelevancia distributiva del azar, o del don divino, para usar el lenguaje de Bellamy. Quienes poseen mayores capacidades productivas simplemente tienen el deber de emplearlas al máximo, y lo mismo aplica a quienes están menos dotados. Por eso, el criterio bellamiano en el reparto de cargas es la igualdad en el esfuerzo. Sin embargo, la contribución individual no se realiza *para* que los demás contribuyan sino porque lo correcto es participar en el esfuerzo común y porque cada quien tiene la seguridad de que los demás harán su aporte. La creencia compartida acerca de las ventajas de la igualdad es la que asegura este resultado. En términos de la proporcionalidad, Bellamy rompe cualquier relación entre la capacidad contributiva y la recompensa otorgada, puesto que la primera depende de factores azarosos y la segunda, en todo caso, depende de necesidades comunes o de las preferencias personales. Bellamy supone que, en general, todas las personas tienen necesidades similares, lo cual justifica la cifra plana de la asignación anual.

Para Bellamy, la igualdad es “la única relación moral entre los seres humanos” (Bellamy 1897, 133) y no debiera existir la artificiosa separación entre ética y economía. El Dr. Leete explica: “en nuestros días, es un axioma de la ética que aceptar un servicio de parte de otra persona, *el cual no estaríamos dispuestos a retornar del mismo modo, si fuese necesario*, es como pedir prestado sin la intención de devolver; mientras que imponer dicho servicio sacando ventaja de la pobreza o necesidad de una persona sería un escándalo como el robo forzado” (Bellamy 2007, 91; nuestras cursivas). Este fragmento demuestra, una vez más, la existencia de reciprocidad no instrumental, dado que no se puede aceptar un servicio que uno no estaría dispuesto a retornar, como tampoco puede forzarse a nadie a contribuir más allá de sus posibilidades. Asimismo, permite reafirmar que los factores contingentes son moralmente irrelevantes en términos distributivos y, por consiguiente, nadie puede sacar provecho indebido de sus ventajas y nadie puede ser doblemente perjudicado por sus desventajas azarosas. La igualdad, en definitiva, produce y se sostiene en el vínculo fraterno, tal como afirma el Dr. Leete: “mientras no hubo igualdad de condición, la idea de solidaridad de la humanidad, la hermandad de todos los hombres, no pudo haberse convertido en la convicción real y el principio práctico que es hoy en día” (Bellamy 2007, 91). El ingreso igualitario garantizado en la utopía bellamiana contribuye a la seguridad existencial, a la realización del lazo fraterno y a la disposición generalizada a participar del esfuerzo productivo sin esperar retribución (proporcional).

En *News from Nowhere*, como anticipamos, las relaciones y estructuras sociales son mucho más laxas que en la utopía de Bellamy. Sin embargo, el énfasis en la igualdad, la libertad y la seguridad en el sustento son elementos comunes. La clave del sistema social de *Ninguna parte*—si es que puede hablarse de sistema— aparece ya en las primeras páginas cuando Dick, el barquero, se niega a recibir dinero del extraño William Guest (Guillermo Huésped, nombre asaz elocuente). La amabilidad, el buen trato, la risa y la aceptación del otro son inmediatas en el mundo hospitalario que imagina Morris. El barquero se sorprende, pero no se siente ofendido por los modales del visitante. Y creyendo entender el ofrecimiento de pago, explica: “[p]iensas que te he brindado un servicio y entonces te

sientes obligado a darme algo que no habré de darle a un vecino a menos que haya hecho algo especial por mí [...] Me parece una costumbre complicada y problemática, y no sabemos cómo manejarla. Este transporte y dar viajes a las personas por las aguas es mi ocupación, la cual realizo para cualquiera; de modo que recibir regalos por ello luciría bastante raro” (Morris 2004, 50). Este primer contacto de Guest con el mundo postcapitalista informa sobre tres cuestiones: es una cultura del don y, como tal, basada en la reciprocidad no instrumental; el trabajo se realiza como un fin en sí mismo y como servicio gratuito a los demás; no hay recompensas ni intercambios mercantiles.

La igualdad de condición y, sobre todo, la noción de que cada uno hace lo que le viene en gana –una noción de origen fourierista que Marx y Engels plasman en su visión del comunismo como sociedad en la que se puede pescar, cazar, criar ganado y realizar crítica, todo a lo largo de un mismo día– aparecen expresadas en un curioso personaje que Guest encuentra en su primer desayuno en un salón comunitario. Vestido con prendas lujosas y alhajas, aparece un sujeto apodado Boffin, pero llamado Henry Johnson, quien no es otro que uno de los barrenderos de Londres, tan feliz con su situación como los entusiastas trabajadores que reparan los caminos. La felicidad y el reposo del mundo de Morris se ve en los rostros, las complexiones, y las risas permanentes de sus habitantes. En la sociedad de artistas no hay enfermedad, el crimen es casi desconocido y se asocia a ciertas patologías; la educación es totalmente libre, sin escuelas, con preferencia por las artes y manualidades. Quienes quieren trabajar lo hacen buscando la excelencia y hallan en dicha actividad la recompensa a sus esfuerzos. Las preferencias personales aseguran una enorme diversidad en estilos de vida y, al mismo tiempo, hay una estricta igualdad en términos de satisfacción de necesidades (seguridad existencial) y en las relaciones interpersonales.

### 3. Objetores radicales

En su argumento a favor de la RB, Van Parijs sostiene que para aquellos que no quieren contribuir, la existencia de un ingreso universal es un caso de buena suerte, tan arbitraria como la que determina la posición social y condiciona el futuro de la mayoría de las personas. De todos modos, las discusiones sobre la RB se basan con frecuencia en el supuesto que, dadas condiciones adecuadas para el trabajo, serían pocos quienes optarían por el ocio total. Pero existen los casos extremos de aquellos que simplemente no quieren contribuir, como el surfista de Malibú. Tales casos no sólo representan problemas operativos, sino que demandan mayores esfuerzos normativos.

En la sociedad bellamiana, quienes no quieren cooperar carecen de opciones muy agradables, al menos en la primera versión de la utopía, esto es, en *Looking Backward*. Allí, Bellamy cree que es poco concebible que alguien pueda subsistir por fuera del sistema. Tras insistir en que la compulsión para trabajar ya no existe porque se considera que el deseo de contribuir a la riqueza social es “absolutamente natural y razonable” (Bellamy 2007, 37), sostiene que quien no quiere aportar es visto como “una persona increíblemente despreciable que requeriría compulsión en tal caso”. Y agrega: “sin

embargo, hablar de compulsión en el servicio sería una forma débil de afirmar su absoluta inevitabilidad. Nuestro orden social está tan completamente basado [en el servicio industrial] que, si incluso fuese concebible que un hombre pudiera escaparse, no tendría ninguna manera de proveer a su existencia. Se habría excluido del mundo, separado de su género; en una palabra, habría cometido suicidio” (Bellamy 2007, 37). En esta primera versión, la condicionalidad del ingreso universal es rígida: quien no contribuye no recibe ninguna porción de la riqueza social. En *Equality*, Bellamy se vuelve menos draconiano. Ahora, si un adulto que no está enfermo ni es un criminal aun así se rehúsa a trabajar, “se le dará una colección de semillas y herramientas a su elección y será liberado en una reservación expresamente preparada para tales personas” (Bellamy 1897, 41). Con cierta ironía, Bellamy dice a través del Dr. Leete: “allí sería dejado para encontrar una mejor solución al problema de la existencia que el que ofrece nuestra sociedad, si es que pudiera hacerlo. Pensamos que tenemos el mejor sistema social posible, pero si hay uno mejor queremos saberlo, así podríamos adoptarlo” (Bellamy 1897, 41). Más allá de que se trata de un instrumento expulsivo, lo cierto es que la sociedad bellamiana no se desentiende totalmente de quien no quiere aportar y, de algún modo, también procura que pueda asegurarse el sustento.

Según Fredric Jameson, los utopistas –como todos los inventores modernos– creen que sus sistemas pueden solucionar de manera bastante sencilla, a través de principios y mecanismos concretos, la raíz de todos los males. Por eso mismo, Bellamy confía plenamente en su sistema, pero no lo cree a prueba de fallas. Con el realismo de un reformador social, dice a través del Dr. Leete: “lo máximo que un sistema industrial puede hacer para promover la diligencia es establecer condiciones tan absolutamente justas que prometan un reconocimiento seguro por todo mérito según su medida. Tal justicia que [el antiguo] sistema, profundamente injusto en todos los aspectos, no lograba asegurar, el [sistema utópico] la provee absolutamente” (Bellamy 1897, 390). Con todo, “en lo que respecta a los desafortunados que nacen perezosos, nuestro sistema no tiene por cierto ningún poder milagroso para volverlos enérgicos, pero sí se ocupa con absoluta certeza de que toda persona físicamente apta que recibe el mantenimiento por parte de la nación deberá rendir al menos un mínimo de servicio. El más haragán está seguro de pagar su costo. En tu época, por otro lado, la sociedad mantenía a millones de haraganes en total ociosidad, un peso muerto para la industria mundial” (Bellamy 1897, 390). Así, dado un sistema justo, el riesgo de que haya pérdidas por los surfistas de Malibú es realmente mínimo.

La pereza es desconocida en *Ninguna parte*. Dick, el barquero, comenta que en los primeros tiempos de la nueva época mucha gente sufría de una “enfermedad hereditaria [...] llamada holgazanería”. Eran “los descendientes directos de aquellos que en los tiempos malos forzaban a otras personas a trabajar para ellos –las personas [...] que eran llamadas esclavistas o empleadoras de trabajo” (Morris 2004, 75). Notablemente, tanto Morris como Bellamy tienden a asociar la haraganería con una enfermedad de nacimiento. En el caso de Morris, una herencia atávica de la ociosa clase capitalista, a la que Bellamy también parece aludir al mencionar los millones de zánganos de tiempos pretéritos. En la



época de reposo, en cambio, solo no trabajan quienes padecen de formas muy moderadas de pereza, asociada ahora a lo que hoy conocemos como depresión. En rigor, como en el caso de la ocupación de Dick, todos desean trabajar, y tanto lo desean que existe el temor de que llegue a faltar alguna ocupación útil, de modo que se alienta la producción de cosas bonitas (Morris 2004, 81), como la muy elaborada pipa que le obsequian a Guest. Y así como se promueve el pequeño trabajo decorativo, también resulta feliz y hasta competitivo el esforzado trabajo de reparar caminos o construir casas o puentes. Se trata, en palabras del viejo Hammond, el sabio hombre de libros, de un tiempo de “paz y riqueza continua” (Morris 2004, 89).

En circunstancias ideales como las de *Ninguna parte*, entonces, aunque no hay lugar para holgazanes que sacan provecho de los demás —esto es, allí donde no parece surgir el problema del surfista feliz—, sí hay quienes se niegan a realizar ciertos trabajos comunitarios y mantienen su propio ritmo. Son los “disidentes obstinados” (*obstinate refusers*) que, por ejemplo, no participan del festival de la cosecha del heno y prefieren continuar con la reconstrucción de una casa de campo. Pero hay un personaje, Kate, quien está con este grupo y lleva su rechazo al extremo, diciendo: “*Yo soy la afortunada que no quiere trabajar*; aunque algunas veces lo hago, ya que le sirvo de modelo a la señora Philippa cuando ella lo desea; ella es nuestra escultora principal” (Morris 2004, 196). Al igual que en el argumento de Van Parijs, Kate simplemente tiene la suerte de que los demás proveen a sus necesidades y puede sencillamente gozar de esta buena fortuna. Nadie se escandaliza por la situación de Kate; nadie juzga que esté sacando provecho indebido. Kate ha tenido la suerte de nacer en el tiempo y el lugar en el que no querer trabajar no conlleva reproche alguno.

### **Coda: Bertrand Russell, la renta básica y el salario para vagabundos**

Exponente de un socialismo con fuerte contenido ético, el filósofo Bertrand Russell escribió en 1918 *Roads to Freedom*, un libro en el cual analiza las perspectivas civilizatorias tras la catástrofe de la Gran Guerra y considera que las únicas alternativas plausibles son el marxismo, el anarquismo y el sindicalismo. Si bien su preferencia se inclina al final por un socialismo gremial—*guild socialism*—evalúa con simpatía las ventajas del socialismo marxista y del anarquismo comunista. Para ambos casos, afirma que entre sus metas centrales está la de lograr una “distribución más justa” de los bienes, pero las diferencias se tornan notorias cuando se llega al punto de las razones para una distribución equitativa. El socialismo de inspiración marxiana hace que el trabajo o la disposición a trabajar sea una “condición de subsistencia [...] por encima de un mínimo bajo” (Russell 1928, 105). El socialismo, atado a la contribución, dice Russell, no difiere del capitalismo en términos de los incentivos, aunque el ocio ya no es propiedad de los que fueron beneficiados por el “mero accidente” de la herencia de tierra o capital. De todos modos, para la tradición socialista —especialmente en sus vertientes sensibles a las consideraciones morales— la influencia del azar es un factor que debe ser neutralizado. Como diría Marx, sería defectuosa una distribución que se basara solamente en los

“privilegios naturales” que vienen con el nacimiento. El anarquismo, en cambio, se acerca mucho más a la noción de Renta Básica. Según Russell, en contraste con el socialismo, el anarquismo

*apunta a brindar a cada quien, sin ningún tipo de condición, la misma cantidad de mercancías comunes que cada quien podría consumir, mientras que las mercancías más raras, cuya oferta no puede incrementarse indefinidamente con facilidad, serían racionadas y repartidas igualitariamente entre la población. Así, el anarquismo no impondría la obligación de trabajar, aunque los anarquistas creen que el trabajo necesario sería suficientemente agradable como para que la mayoría de la población lo asumiera voluntariamente* (Russell 1928, 105; nuestras cursivas).

Con todo, persiste la noción de que “una cierta cantidad de esfuerzo y algo parecido a una carrera continua son necesarios para los hombres vigorosos si es que han de preservar su salud mental y sus ganas de vivir la vida” (Russell 1928, 112). Pocos años antes, en 1895, H. G. Wells había advertido sobre los peligros de degeneración asociados al ocio al describir a los perezosos y asustadizos *Eloi*, y también el riesgo de la degeneración por exceso de brutalidad al describir a los *Morlocks*. Los primeros eran una deformación de la antigua aristocracia; los segundos una forma bestializada de la otrora clase servil (Wells 2016, 91-93). La conclusión de Russell, quien simpatiza más con la solución anarquista, es que si este sistema ha de ser realizable debe asumirse que una cuota de trabajo desagradable siempre habrá de existir y que alguna ventaja debe concederse a quienes lo realizan. Siguiendo a Piotr Kropotkin, Russell adhiere a la idea de que, si se desarrolla bajo condiciones mejoradas, “algo del disfrute del artista en su creación puede inspirar la totalidad del trabajo” (Russell 1928, 114), todo esto junto con un mayor interés científico en los procesos productivos. Esto no es otra cosa que el trabajo-arte que había preconizado Morris, quien editó algunas de las obras de Kropotkin. En efecto, al reflexionar sobre la “Libertad de perseguir el impulso creativo”, Russell afirma que una persona que completa su entrenamiento y tiene grandes habilidades, seguramente dará lo mejor de sí misma, en tanto y en cuanto sea libre para hacerlo. Y añade: “William Morris era un socialista, y era un socialista en gran medida porque era un artista” (Russell 1928, 178).

A partir de estas consideraciones, el plan de Russell, situado a mitad de camino entre el socialismo y el anarquismo, incluye una combinación de renta básica con ingresos adicionales basados en la contribución (modelada por las necesidades y disponibilidad de recursos). Así, afirma que su plan preferido “consiste esencialmente en lo siguiente: que un cierto *pequeño ingreso, suficiente para lo necesario, debería ser asegurado a todos, trabajen o no*, y un ingreso más grande –tan grande como pueda ser garantizado por la cantidad total de mercancías producidas– debería ser dado a quienes tienen voluntad de involucrarse en algún trabajo que la comunidad reconoce como útil” (Russell 1928, 119-120; nuestras cursivas). La idea incluye menores pagos a quienes optan por jornadas reducidas y mayores retribuciones –como compensaciones– a quienes realizan trabajos más pesados o riesgosos. En este punto, Russell considera el denominado “salario de vagabundos”, el cual sería “suficiente para la existencia, pero no para el lujo” (Russell

1928, 179). Cabe observar aquí la insistencia –coincidente en todos los esquemas incondicionales– de que la RB debe cubrir lo suficiente, esto es, brindar la ya mentada “seguridad existencial”. Russell, al pensar en el salario para vagabundos, tiene en mente fundamentalmente a aquellos con un “invencible horror al trabajo” (Russell 1928, 119); a los artistas, quienes añaden “color y diversidad” a la vida en comunidad; y también a quienes quieren hacer ciencia independiente, ya que la ciencia supervisada por el Estado se vuelve rápidamente “estereotipada y muerta” (Russell 1928, 206). En definitiva, Russell considera que este esquema debe comprenderse en el marco de una sociedad donde los bienes no económicos sean especialmente valorados y, al mismo tiempo, estima que no serán muchos quienes terminen eligiendo “pobreza y libertad” (Russell 1928, 180) frente al trabajo más liviano y atractivo que puede llegar a estar disponible en una sociedad post-capitalista.

### **Conclusiones**

En un reciente artículo, Gourevitch y Stanczyk (2018) sostienen que la RB tiende a generar la ilusión de que pueden lograrse efectos realmente emancipatorios, pero, en realidad, esta propuesta no hace sino conspirar contra los intereses y las estrategias de la clase trabajadora y contra los sindicatos en particular, a los que se considera ya obsoletos en su modelo organizacional y en su agenda de reivindicaciones. Por razones tácticas y estratégicas, observan que la RB podría afectar negativamente el proceso de auto-organización de los trabajadores al crear la apariencia de una mejora en las condiciones de vida y fomentar la creencia de que es posible salirse del sistema. En algunos casos, recuerdan, se llega inclusive a pensar que la RB es la “vía capitalista al comunismo”, según la expresión de Van Der Veen y Van Parijs. Tales observaciones son, sin duda, atendibles. Pero lo más interesante es que ambos autores sostienen que la RB es precisamente un instrumento del comunismo y, como tal, impropio e inaplicable en el capitalismo. En sus palabras: “[a]quellos que promueven una política emancipatoria de renta básica, mientras muestran un interés considerablemente menor en los dilemas persistentes de la política de clases, han olvidado o no han podido ver que aquello que están promoviendo ya es una forma de comunismo. En consecuencia, no hay perspectiva de que la política esperada se haga realidad a menos que haya una base de clase trabajadora organizada y suficientemente poderosa para poder arrancarla, a pesar de la predecible resistencia del capital soberbiamente organizado” (Gourevitch y Stanczyk, 2018). Los casos que hemos traído desde la tradición utópica y el socialismo ético no hacen sino abonar esta posición y dotarla, si se quiere, de algunos elementos que puedan brindar a la RB mayor densidad normativa, es decir, abonar su deseabilidad más allá del cómo y el cuándo de su factibilidad.

### **Bibliografía**

– Bellamy, E. (2007 [1888]), *Looking Backward 2000-1887*, Oxford, Oxford University Press.

- Bellamy, E. (1897), *Equality*, New York, Appleton.
- Cohen, G. A. (2011), *¿Por qué no el socialismo?* Buenos Aires, Katz.
- Cohen, Gerald A. (1995), *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme.
- Gourevitch, A. y Stanczyk, L. (2018), “The basic income illusion”, *Catalyst*, Volume 1, Issue 4, Winter. Disponible en: <https://catalyst-journal.com/vol1/no4/the-basic-income-illusion>
- Haagh, L. (2020), *The case for Universal Basic Income*, Cambridge, Polity Press.
- Moro, T. (2007), *Utopia*, Buenos Aires, Prometeo.
- Morris, W. (2004 [1890]), *News From Nowhere and Other Writings*, London, Penguin.
- Rawls, J. (2000), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Russell, B. (1928), *Roads to freedom*, London, Unwin Brothers.
- Scanlon, T. (2018), *Why does inequality matter?* Oxford, Oxford University Press.
- Solow, R. (2001), “Foreword”, en P. Van Parijs, *What’s wrong with a free lunch?* Boston, Beacon Press, pp. ix-xvi.
- Van Parijs, P. (2001), “A basic income for all”, en P. Van Parijs, *What’s wrong with a free lunch?* Boston, Beacon Press, pp. 3-26.
- Wells, H. G. (2016), *La máquina del tiempo*, Buenos Aires, Bruguera.
- Zamyatin, Yevgeny (1993), *We*, London, Penguin.

## **LA RENTA BÁSICA Y EL DERECHO A LA EXISTENCIA: UNA DEFENSA REPUBLICANA DE UN DERECHO HUMANO**

FABIANA ERAZUN<sup>1</sup>

Universidad Nacional del Comahue

La Renta Básica (RB) es objeto de discusión, adopción y críticas en los ámbitos académicos y con oscilaciones en la escena política, al menos en los últimos treinta años y, según afirman -con preocupación- algunos de sus defensores teóricos europeos, es una idea que está de moda. (Cfr. Van Parijs 2016) Si esto ya sucedía hace algunos pocos años atrás, en el actual contexto de la pandemia de coronavirus y de las consecuencias que trae aparejada respecto de la masiva pérdida de empleo, el tema de la RB se ha instalado en todas partes. Sin embargo, en América Latina el tema está prácticamente ausente en los espacios académicos y estaba ausente de los programas de los partidos políticos hasta hace apenas una semana, cuando en forma tímida y bastante confusa conceptualmente, comienza a formar parte de documentos o proclamas, inaugurando debates -no siempre bien fundados teóricamente- que parten, en muchos casos, de confusiones tan básicas como denominar renta básica universal a subsidios otorgados temporalmente, para evitar que el hambre y la creciente desocupación lleven a revueltas o saqueos que podrían afectar los pilares del mercado. También sucede que se denomina ingreso universal a un ingreso dirigido a grupos excluidos de los derechos más básicos de los trabajadores, tal es el caso de los dichos del Papa Francisco el 12 de abril de 2020:

Los vendedores ambulantes, los recicladores, los feriantes, los pequeños agricultores, los constructores, los costureros, los que realizan distintas tareas de cuidado. Ustedes, trabajadores informales, independientes o de la economía popular, no tienen un salario estable para resistir este momento (...) y las cuarentenas se les hacen insoportables. Tal vez sea tiempo de pensar – es la conclusión de Francisco – en un salario universal que reconozca y dignifique las nobles e insustituibles tareas que realizan; capaz de garantizar y hacer realidad esa consigna tan humana y tan cristiana: ningún trabajador sin derechos.

Sin pretender restar importancia al llamamiento a pensar en un salario condicionado para los excluidos del mercado laboral global, es necesario advertir que la propuesta no es ni cercana a la Renta Básica universal a la que nos referimos en la línea argumentativa que aquí se presenta.

Aquel pasado desinterés en la RB tuvo excepciones. En Argentina, por ejemplo, R. Lo Vuolo y A. Barbeito instalaron ya hace más de veinte años la propuesta de Ingreso Ciudadano (que equivale a la Renta Básica) y luego Corina Rodríguez Enríquez fue una

---

<sup>1</sup>Este trabajo se desarrolló en el marco del Proyecto de Investigación 04/H166 “Vigencia de la tradición republicana como alternativa emancipatoria para el Siglo XXI, Debates y controversias” Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Comahue. La primera versión fue expuesta en la I Jornada de historia y vigencia del republicanism, en la Facultad de Humanidades el 6 marzo de 2020 y pocos días después publicada en la *Revista Sinpermiso*. Agradezco los comentarios realizados por María Julia Bertomeu y Daniel Raventós en esa oportunidad.

precursora en el tema del Ingreso Ciudadano y las mujeres, pero este instrumento político no se ha desarrollado en su dimensión universal e irrestricta hasta la actualidad.<sup>2</sup>

En cambio, la profusión de trabajos en otros continentes y la promoción de la RB por parte autores de diversas posiciones filosófico- políticas, como por ejemplo socialistas republicanos o no, liberales igualitaristas, pero también liberales no igualitaristas, ultra-liberales (libertarianos de derecha) e incluso conservadores<sup>3</sup> obliga, tal vez, a recapitular e intentar aportar al debate otra perspectiva que impida la apropiación de este instrumento, con gran potencial emancipatorio, por parte de quienes pretenden utilizarlo para terminar de desmembrar al Estado de Bienestar. En estos casos la intención es dejar definitivamente a la salud a la educación y a la vivienda en manos privadas sujetas a las leyes del mercado, y a la existencia y subsistencia libradas al azar y la buena fortuna; todo esto en las antípodas de cualquier posición progresista, sea esta liberal igualitarista o socialista republicana.

Pero incluso estas ideas, que estaban claras hasta hace unas pocas semanas atrás, hoy se ven cuestionadas con consecuencias que aún no es posible evaluar. Se lee en estos días un editorial del *Financial Times*, publicación británica claramente defensora del capitalismo liberal:

Será necesario poner sobre la mesa reformas radicales, que inviertan la dirección política predominante en las últimas cuatro décadas. (...) La redistribución volverá a estar en la agenda (...) Las políticas hasta hace poco consideradas excéntricas, como la renta básica o los impuestos a la riqueza, tendrán que estar en el mix”. (*Financial Times*, Editorial, 3/04/20)

No es posible dejar de preguntarse hasta qué punto estas opiniones describen un estado de cosas, o si es el terror a la muerte por efecto de una pandemia lo que suspende, temporalmente, las intenciones de lucro ilimitadas, pero de un modo tan efímero que no tendrá ninguna consecuencia favorable para los menos aventajados en pocos meses más. Y, muy por el contrario, las devastadoras consecuencias de la pandemia la pagarán no sólo los históricos condenados de la tierra sino también los ex -trabajadores, las clases medias devenidas en bajas y las bajas excluidas del sistema.

Por ello, considero necesario salir de la coyuntura (en la medida en que eso sea posible) y ensayar una defensa de la RB desde una posición que siga teniendo validez cuando la pandemia esté bajo control y los poderosos de la tierra vuelvan a pensar que sus privilegios son producto de su esfuerzo y no efecto de una radical injusticia heredada. En otras palabras, lo que estoy proponiendo es reiterar la perspectiva de los derechos

---

<sup>2</sup>En adelante, cada vez que se mencione a la Renta Básica (RB) se pretende que comprenda al Ingreso Ciudadano, pero no figurará en cada caso para facilitar la lectura.

<sup>3</sup>Casassas, D. y De Wispelaere, J. dan cuenta de esta proliferación de defensores de la RB de diverso cuño político nombrando como ejemplos a James Buchanan o Hartmut Kliemt como libertaristas o ultra-liberales de derecha, y Charles Murray como conservador. Al respecto, afirman: “Para tales autores, la renta básica podría actuar como red mínima –y única- de salvación para el funcionamiento de un mundo carente de instancias (supuestamente) sobre-protectoras –como los actuales regímenes de bienestar, precisamente- y basado exclusivamente en el (supuesto) esfuerzo individual”. (Casassas y De Wispelaere, 2011, 108). Sobre la apropiación de la renta básica por las derechas y la crítica de la izquierda ver Raventós y Wark, 2018.

humanos. Esta mirada no pretende ser original, en gran cantidad de trabajos sobre RB la cuestión de los derechos humanos está presente en forma más o menos explícita; solo a modo de ejemplo: Van Parijs, (2005), Raventós (2008), Barragué Calvo (2011), Wark (2011), Casassas (2018), Raventós y Wark (2019); pero lo que intentaré en este trabajo es centrar su defensa en la teoría de los Derechos Humanos y en la posibilidad de su efectivo cumplimiento. Esta perspectiva estará situada en el escenario teórico de la tradición republicana en la que las nociones de libertad e igualdad se co-determinan y, según creo, se conjugan con el efectivo cumplimiento de los derechos humanos. Para ello propongo orientar la argumentación en torno de dos ideas rectoras:

- La RB es (o debería ser) ante todo un instrumento político tendiente a la universalización de la libertad republicana, lo que significa también la igualdad.

-La RB puede ayudar a efectivizar el cumplimiento de los Derechos Humanos especialmente -aunque no exclusivamente- los Derechos Humanos Sociales, Económicos y Culturales, logrando que dejen de ser solo enunciaciones de buenas intenciones.

La RB es un instrumento para desarrollar un proyecto político con alcances transformadores tan radicales que podría disminuir, en una considerable medida, las desigualdades que afectan la posibilidad de existencia de grandes porciones de la humanidad. Esas desigualdades tan profundas, las que ponen en riesgo la existencia y la subsistencia, convierten a valores como la libertad en lujos inalcanzables para las mayorías, pensé escribir para los trabajadores, pero en la actualidad el ser trabajador (esclavo a tiempo parcial, según Aristóteles y luego Marx) ya parece haberse transformado en una condición privilegiada porque, aunque pobre, el trabajador tiene alguna probabilidad de subsistencia, que no está garantizada a los desocupados o a la mayoría de los llamados precariados por G. Standig.<sup>4</sup> (Cfr. Standig, 2015).

Para no dar cosas por supuestas, y teniendo en cuenta que la RB ha sido justificada tal como ya se dijo con intenciones muy diversas, creo que es útil establecer: 1- ¿Qué es la Renta Básica o Ingreso Ciudadano en el marco teórico en el que estamos ubicados? Y luego responder a las siguientes cuestiones: 2- ¿Por qué y para qué la RB cobra especial importancia para el republicanismo? Y 3- ¿Por qué considero que es pertinente justificar la implementación de la RB desde la perspectiva de los Derechos Humanos?

## **1. Sobre la renta básica**

La Renta Básica es un ingreso monetario pagado por el Estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad o residente, con carácter universal, incondicional y vitalicio. Se entiende por universal que se otorga a todos sin distinciones de ningún tipo (sexo, etnia, religión, situación familiar, económica o laboral, etc.). “La RB es universal porque

---

<sup>4</sup>Según este autor, el precariado refiere al fenómeno social que produce la emergencia de una nueva clase social masiva que, aunque desintegrada en términos de clase, caracteriza una tendencia dominante en lo laboral al crecimiento de trabajadores explotados, subpagados y contratados por cortos periodos, carentes de derechos laborales, con niveles de instrucción diversos (muy altos en algunos casos) y con creencias de pertenencia a clases sociales distintas en incluso antagónicas.

es el efectivo reconocimiento de un derecho universal a la existencia”, afirma Bertomeu. (Bertomeu, 2019) Volveremos a la consideración de la RB como derecho a la existencia, oportunamente.

La incondicionalidad debe entenderse en varios sentidos: es ciudadana y por ello, independiente de la situación doméstica de sus beneficiarios. Está libre de obligaciones, es decir, no se restringe a aquellos que trabajan o desean hacerlo. No está condicionada al pago previo de contribuciones a la seguridad social y no se restringe a los nativos de un país. El derecho a percibirla no depende del nivel de ingresos de rentas de otras fuentes. (Cfr. Van Parijs, 2016) Según otros autores, la RB tiene que definirse como universal e incondicional, pero, además, como individual, vitalicia y suficiente. (Cfr. Lo Vuolo, R., Raventós, D. y Yanes, P., 2019) No creo que sea necesario aclarar mucho el carácter individual, aunque tal vez sí sea interesante subrayar los alcances que esa característica tiene para la autonomía de la personas; “vitalicia” hoy requiere de algún comentario, porque en medio de la crisis actual (pre-pandémica y en la pandemia) se escuchan voces que proponen una renta universal por unos meses, hasta que el virus se tranquilice (por decirlo de alguna manera) y un poco más como para poder salir a ganar el pan cada uno y como pueda. No es esa la idea aquí defendida, obviamente. En cuanto al carácter de suficiente sólo hace falta aclarar que la idea es que alcance para cubrir las necesidades básicas adecuadamente, lo que no es poco en un contexto en el que “la nueva normalidad es la vulnerabilidad y precarización laboral.” (Lo Vuolo, Raventós, y Yanes, 2019) En otras palabras, la RB es “una garantía de unos ingresos básicos para el conjunto de la población” (Casassas y Raventós, 2011: 11)

Existen trabajos muy bien fundamentados acerca de las ventajas de una renta básica universal respecto de otras formas de asignaciones condicionadas, por lo que no creo necesario explayarme en ese aspecto y posiblemente sea suficiente con nombrarlas:

- a- Por ser universal simplifica la administración y elimina los costos asociados a la incorporación, permanencia, baja y reincorporación de los beneficiarios.
- b- Es una medida preventiva de la exclusión.
- c- Es un nivel básico garante de la existencia, pero no imposibilita a las personas a buscar otros ingresos.
- d- Evita la denominada “trampa de la pobreza” que, en pocas palabras, desalienta la búsqueda de otras fuentes temporarias de ingreso o empleos formales por temor a perder los diversos subsidios que se perciben por desempleo o similares.
- e- Al ser incondicional ayuda a romper con los modos asistenciales clientelistas y con sus nocivos efectos: dependencia de los punteros, falta de autonomía de los ciudadanos menos aventajados económicamente que deben “vender o alquilar” su voto para sobrevivir.
- f- Elimina la estigmatización social de aquellos ciudadanos que gozan de un subsidio. (Cfr. Bertomeu, Domenech y Raventós 2005)

Hasta aquí se ha caracterizado a la RB, pero es necesario considerar que la misma solo puede hacer efectivo su potencial emancipatorio si forma parte de una trama de políticas



públicas que impidan efectos opuestos a los buscados. Entre esas políticas públicas imprescindibles debe estar la fijación del salario mínimo, pues de lo contrario podría suceder que los empresarios se vieran tentados a bajar excesivamente los sueldos resultando que el trabajador quede en iguales condiciones económicas que antes de la instauración de la RB, pero que su sustento sea pagado, en buena medida, por las arcas del Estado, es decir, por los contribuyentes. Es clara la advertencia hecha por Casassas y De Wispelaere:

En suma, una defensa de la renta básica en clave emancipatoria no puede desatender el hecho de que, desvinculada de la fijación o mantenimiento de un salario mínimo interprofesional de cuantía digna, la introducción de una renta básica puede acarrear efectos perversos que, a buen seguro, nos alejan del estado de cosas que con dicha medida pretendíamos alumbrar. (Casassas y DeWispelaere 2011,109).

Una segunda advertencia formulada por los autores mencionados se enfoca a aquellos que, en lugar de proponer una RB equivalente, por ejemplo, a un salario mínimo o a la suma que permita estar por arriba de la línea de pobreza, proponen una RB alta, por ejemplo, de hasta tres salarios mínimos, a cambio de privatizar la salud y la educación. Esta propuesta no resulta adecuada para garantizar el bienestar de la población porque, ingresadas al mercado la salud y la educación, se favorecería la desigualdad en la atención sanitaria y en la calidad educativa, como de hecho ocurre con los seguros de salud diferenciados, por ejemplo, por edad (a mayor edad más caro es el mantenimiento de iguales prestaciones) o la exclusión de los estudios superiores de los ciudadanos con menos recursos económicos. Esto ya ocurre en buena medida en los países ricos del primer mundo, en los que el Estado de bienestar se ha contraído, pero resulta catastrófico en nuestros países de América Latina en los que el Estado de bienestar quedó a medio camino en su constitución, pero en los que su retracción nada tiene que envidiar a los países europeos.<sup>5</sup> Por eso, si lo que se busca con la implementación de la RB es aumentar la libertad y disminuir la desigualdad de los ciudadanos, es imprescindible que se la conjugue con educación y salud pública universal, gratuita y de calidad, así como también con políticas destinadas al cuidado de la personas. Finalmente, los autores nos advierten que la RB como instrumento para garantizar la libertad y disminuir la desigualdad, es decir, como estrategia emancipatoria, deberá estar acompañada de políticas públicas con “mecanismos para controlar (o incluso impedir) las grandes acumulaciones de poder económico privado, pues éstas suponen una seria amenaza para las libertades individuales

---

<sup>5</sup>En la República Argentina, por ejemplo, no solo la salud pública está desmantelada (falta de insumos, equipamiento, vacunas, medicación, etc.) sino que las obras sociales no pueden solventar los costos de atención en salud de sus afiliados, porque aquellos han crecido acompañando al dólar, los aportes han disminuido por la devaluación del peso y la disminución de aportantes por los despidos de los trabajadores formales. La llegada del coronavirus a nuestro territorio hizo más evidente el estado de abandono de la salud pública y de las políticas públicas de salud que, además, en buena parte del territorio nacional se conjugó con una epidemia de sarampión y otra de dengue, producto de la interrupción de las campañas de vacunación y de los planes de saneamiento ambiental por parte del gobierno durante los cuatro de años de gestión del presidente Macri.

y colectivas.” (Casassas y DeWispelaere 2011, 111). Y esto porque pueden –como de hecho ocurre- hacer uso de ese poder económico para influir en el mercado o en la economía toda y dejar impotente no solo a la ciudadanía sino al Estado. La RB no es inocua, por el contrario, afirman los autores citados, provoca un conflicto distributivo. No todos salen ganando. Solamente la mayoría gana (entre el 70 y el 80 % de la ciudadanía según diversos modelos), otros, ni ganan ni pierden en términos monetarios; pero otros, los pocos ricos, pierden mucho. Por ello, la implementación de la RB no puede ser producto del consenso. Sin embargo, el sistema democrático permite la regla de la mayoría, por lo que no resulta impensable la implementación de la RB si la movilización es lo suficientemente fuerte para instalarla en la agenda pública y, sobre todo, para no permitir que forme parte de una promesa olvidada. Para cerrar este apartado haré uso de una larga cita que creo que pone de manifiesto no sólo los alcances de la RB sino también los efectos transformadores que su implementación puede traer aparejados:

En la historia las grandes transformaciones sociales (y la RB es una de ellas) raramente han sido producto de experimentos previos y consensos ex ante, sino más bien este tipo de transformaciones anticipan al mismo tiempo que crean una nueva estructura social sobre la cual se construyen nuevos pactos y acuerdos generando un nuevo consenso social, un consenso ex post. Posiblemente algo similar sucederá con la RB porque ella es mucho más que una nueva política pública o programa social alternativo, es un cambio estructural que pone en cuestión la sabiduría convencional en donde el único ingreso legítimo proviene de la propiedad o del empleo, que redefine los términos de la relación entre ingreso y el empleo, y que tiene una dimensión contracultural al afirmar el derecho a la existencia. Con la RB ya no habrá que ganar el pan con el sudor de la frente, porque el pan será un derecho de todas las personas por el hecho de existir. (Lo Vuolo Raventós y Yanes, 2019)

## **2. Republicanismo y renta básica: libertad, igualdad y fraternidad**

Se ha afirmado que la RB ayuda a garantizar la libertad y a disminuir la desigualdad. La mayor parte de las teorías políticas aceptadas actualmente defienden la libertad (aunque la conciben de manera diferente), pero la igualdad ya es otra cosa. Por ejemplo, el liberalismo en todos sus matices promueve la libertad, pero solo algunas de sus variantes impulsan la igualdad en un sentido más sustantivo que la igualdad formal ante ley, es el caso de J. Rawls (1995 y 2004) y de sus continuadores como R. Dworkin (1996) o de Th. Pogge (2005). Según Casassas:

La tradición del liberalismo clásico o doctrinario, que se codifica a principios del siglo XIX (Domènech, 2004) se compromete con aquella noción de libertad como igualdad ante la ley o *isonomía* que, (...) se limita a exigir que no se den interferencias en el ámbito de la existencia privada de los individuos. (Casassas 2018, 91).

Y la mera igualdad ante la ley no es igualdad, es apenas una noción contrafáctica enunciada para dotar de apariencia democrática sistemas políticos que se reducen a la

elección de representantes, que ni siquiera tienen la obligación de consultar a sus representados, y estos no tienen la posibilidad de revocar sus mandatos si los elegidos gobiernan en contra de los intereses de quienes los votaron. La igualdad ante la ley, aunque necesaria, resulta insuficiente a la hora de garantizar los mínimos derechos necesarios para la supervivencia. El liberalismo, joven tradición gestada en el siglo XIX al calor de la expansión capitalista y como contracara de la misma, nunca tuvo una vocación democrática, si entendemos por democracia el poder del *demos*, del pueblo llano, de los plebeyos, de las mayorías pobres y excluidas. En este sentido, afirma Casassas siguiendo a Domènech: “Como mucho, la tradición liberal ha tenido que incorporar la democracia como un incómodo hecho consumado. Pues ¿qué sentido tiene dar voz y voto a una muchedumbre que no alcanza a ver más allá de sus narices?” (Casassas 2018, 69).

En cambio, la tradición republicana es milenaria y en ella, desde sus orígenes, estuvo claro que la libertad supone la independencia material, por ello, la vertiente aristocrática consideró que solo los propietarios eran ciudadanos y en sus manos debía quedar el gobierno de la república; mientras que la vertiente democrática defendió la inclusión del *demos* en la cosa pública, garantizando a los pobres algunos recursos económicos que les permitieran participar políticamente. Esta posición centró su lucha en garantizar los plenos derechos de ciudadanía y la participación de los pobres, de los trabajadores, de los excluidos (del *demos*). Para el republicanismo democrático plebeyo hay una co-determinación entre la libertad y la igualdad que se articulan por medio de la fraternidad.<sup>6</sup> Para avanzar debemos establecer el significado de las tres nociones: libertad, igualdad y fraternidad enmarcadas en la tradición republicana democrática (plebeya) - única vertiente de la que nos ocupamos en este trabajo-.

La libertad republicana no es cualquier libertad, sino la libertad como no-dominación; lo que significa la independencia de cualquier otro particular para vivir. Se es republicanamente libre si se goza de una existencia autónoma garantizada (propiedad) sin la posibilidad de ser arbitrariamente interferido por otro y si la libertad cívico-política está garantizada por un conjunto de derechos inalienables. No debe confundirse la libertad como no interferencia, con la libertad como no interferencia arbitraria, porque en el ideario republicano, la república puede y debe intervenir si algún particular tiene poder suficiente como para disputar a la República el derecho de ésta a definir el bien público (Cfr. Bertomeu y Domènech, 2005)

La igualdad republicana nada tiene que ver con la intencionalmente debilitada noción de igualdad formal ante la ley de corte liberal decimonónica. La igualdad republicana es reciprocidad en la libertad, es decir, universalización de la libertad. Por eso, la igualdad republicana requiere la elevación de todas las clases civilmente subalternas a una sociedad civil de personas libres, y esto implica el allanamiento de las barreras entre propietarios y desposeídos. No hay igualdad si los seres humanos, por necesidad de subsistencia, se

---

<sup>6</sup> Para un pormenorizado análisis histórico conceptual de la tradición republicana y de la intrínseca co-determinación entre igualdad, libertad y fraternidad, remito a Domènech, A. *El eclipse de la fraternidad*.

ven compelidos a aceptar relaciones de dominación. Domènech, citando a Aspasia, afirma: “la igualdad de nacimiento según naturaleza, nos fuerza a buscar la igualdad política según ley.” En otras palabras:

Que el intento de universalizar –de extender a todos los individuos- los valores republicanos de libertad lleva implacablemente a la “democracia” –al gobierno popular-, y ésta al cuestionamiento de las relaciones sociales “alienadas” de dependencia económica de unos particulares respecto de otros, lo sabían ya los pocos republicanos modernos que habían simpatizado con el denostado ideal antiguo de la “democracia” como gobierno de los pobres. (Domènech 2004, 14, nota 64).

Ya caracterizadas la libertad y la igualdad en la tradición republicana democrática, pasemos a revisar el tercer término de la tríada revolucionaria: la fraternidad. La metáfora conceptual de la fraternidad se utilizó para referirse a la “pretensión de universalizar la libertad republicana”; en otras palabras, a “esa pretensión de elevar también a la “canalla” a la plena condición de ciudadano” (Domènech 2004, Prólogo). La metáfora de la fraternidad se funde con la “emancipación” – librarse de la tutela paterna, del señor o del patrón- que permite a todos los seres humanos hermanarse horizontalmente como libres e iguales.

La fraternidad entabla la emancipación de todos los seres humanos horizontalmente remitiendo, por una parte, a la igualdad que, recordemos, es universalización de la libertad. Y si la igual libertad significa la igual posibilidad de todos y cada uno de vivir como un sujeto de derecho propio, como alguien capacitado para desarrollar una vida sin ser interferido arbitrariamente por otro, entonces la libertad requiere de ciertas condiciones materiales que permitan al individuo y a los grupos la independencia socioeconómica de elegir modos de existencia, empleos, trabajos y formas de participar en la política y en el mercado. Quien vive en una relación de dependencia respecto de otro, quien tiene que pedir permiso para vivir, no es libre. Para vivir “sin pedir permiso”<sup>7</sup> es necesario tener una propiedad. Pero la propiedad está en manos de unos pocos, aquellos que se la apropiaron -ilegalmente en la mayoría de los casos- y luego la dieron en herencia a sus hijos amparados en leyes que así lo estipulan. De continuar así unos pocos son y serán cada vez más libres porque se apropian de los medios de producción e incluso tienen poder suficiente para disputar a la república la definición del bien público, y todos los demás seremos sujetos de derecho ajeno, no libres, sino esclavos a tiempo más o menos parcial.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> La cita acerca de vivir “sin pedir permiso” remite a Marx, C. *Crítica al programa de Gotha*, pero en este trabajo la remito también a su mención por parte del Comité de redacción de la Revista *Sinpermiso* en la primera publicación de la misma en junio de 2005. Asimismo, y por tratarse de un trabajo muy interesante acerca de la tradición republicana, remito a la publicación de la transcripción de una conferencia dictada en Argentina de Antoni Domènech: [texto inédito] “La tradición socialista en los conceptos de igualdad y libertad” publicada en la Revista *Sociedad Futura* en marzo de 2018.

<sup>8</sup> La noción de “esclavo a tiempo parcial” es de Aristóteles quien en su *Política* (I 13, 1260b) establece que el obrero manual o cualquier tipo de artesano (trabajador asalariado) tiene una servidumbre limitada,

Para salir de ese injusto estado de cosas parece que resulta imprescindible la redistribución de la propiedad, al menos alguna forma de redistribución de la propiedad, y es aquí donde la Renta Básica aparece en el escenario político contemporáneo, en este caso en clave republicana, como formando parte de un proyecto político más amplio cuyo propósito es la libertad y con ella la igualdad y la fraternidad.

### **3. Una justificación de la renta básica desde la perspectiva de los Derechos Humanos**

A lo largo de este trabajo hemos afirmado que la RB es una renta monetaria equivalente por lo menos al umbral de pobreza que, unida a otros instrumentos político- económicos (como la salud pública y gratuita, la educación pública y gratuita, el acceso a la vivienda, etc.) resultan la condición de posibilidad del ejercicio de la libertad.

Históricamente, entre los derechos civiles y políticos se incluye el derecho a la propiedad, aunque la lectura liberal posterior piensa en la inviolabilidad de la propiedad solo de aquellos que ya poseen, y sin vocación redistributiva. Sin embargo, desde las primeras formulaciones de los derechos humanos como tales en el siglo XVIII, algunos de sus teóricos vieron con claridad la necesidad de garantizar la independencia económica, como condición *sine qua non* del ejercicio de cualquier otro derecho, civil o político. Prueba de ello son las defensas de M. Robespierre y de Th. Paine del derecho a la existencia.

M. Robespierre interviene el 2 de diciembre de 1792 en el debate de la Convención en el que se discutía desde septiembre la política de la libertad de comercio que había fracasado, y prueba de ese fracaso eran las revueltas populares o *motines de subsistencia*, como se los conoce históricamente, con una gran participación de afectados por la suba de precios de los alimentos (trigo). En el uso de la palabra y luego de admitir la libertad de comercio para bienes prescindibles (añil, por ejemplo) objeta la libre comercialización de aquellos bienes que el pueblo necesita para no morir de hambre. Y dice:

¿Cuál es el primer objetivo de la sociedad? Es mantener los derechos imprescriptibles del hombre. ¿Cuál es el primero de esos derechos? El derecho a la existencia.

La primera ley social es pues la que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios de existir. Todos los demás están subordinados a este. La propiedad no ha sido instituida o garantizada para otra cosa que para cimentarlo. Se tienen propiedades, en primer lugar, para vivir. No es cierto que la propiedad pueda oponerse jamás a la subsistencia de los hombres. (Robespierre 2005, 157s).

Y continúa afirmando que lo más sagrado es la vida y los alimentos son indispensables para conservarla, por ello son propiedad común de toda la sociedad, y sólo el excedente

---

mientras que la del esclavo no está limitada. La cuestión de la esclavitud a tiempo parcial que caracteriza al asalariado será retomada por Adam Smith y K. Marx veinte siglos después.

puede ser comercializado. “Toda especulación mercantil que hago a expensas de la vida de mi semejante no es tráfico, es bandidaje y fraticidio.” (Robespierre 2005, 158)

No creo que sea necesario aclarar nada de lo expuesto: el primer derecho imprescriptible que debe ser garantizado es el derecho a la existencia y esto es evidente, puesto que solo a partir de esa garantía existe la posibilidad de gozar de cualquier otro derecho. No obstante, no por evidente, efectivamente defendido en la historia y menos aún garantizado hasta el presente.

Por su parte Th. Paine escribe, en el invierno de 1795 y 1796 un breve texto denominado *Justicia agraria* que decide no publicar de inmediato y que lo hace luego para confrontar al obispo de Llandaff, Richard Watson, quien en un sermón defiende la idea de que la diferencia entre ricos y pobres es de origen divina. El obispo publica su sermón titulándolo “La sabiduría y divinidad de Dios al crear ricos y pobres: con un Apéndice que contiene reflexiones sobre el estado actual de Inglaterra y Francia.” Estos datos son aportados por el autor en su Prefacio a la edición inglesa en el que afirma: “El error presente en ese sermón me decidió a publicar mi Justicia Agraria. Es incorrecto decir que Dios creó *ricos y pobres*: Él solo creó al *hombre* y a la *mujer*, y les dio la tierra como herencia.” La obra es un proyecto en el que, partiendo de la afirmación de que todos los seres humanos son dueños de la tierra -es decir, es un bien común-, los que de ella hacen usufructo en forma exclusiva y excluyente contraen, por ello, una deuda con el resto de sus congéneres. Paine no propone abolir la propiedad privada y volver a un estado anterior, a un estado de utilización libre de la tierra, y ello porque considera que la civilización agraria provocó un aumento poblacional que no permitiría vivir de la caza y recolección, además, tampoco considera justo arrebatarle la tierra a aquel que le ha agregado su trabajo, convirtiéndola en algo “diez veces más valioso”. Tampoco propone la colectivización del trabajo agrario. Pero sí considera que los propietarios deben pagar una renta del suelo que ocupan, porque por ese uso han contraído una deuda, y con esa renta crear un fondo para indemnizar a las mayorías que han sido despojadas de aquella tierra que por heredad les pertenecía. Y afirma:

Al defender el caso de las personas así desposeídas estoy haciendo un alegato por un derecho, y no por una caridad (...) Expuestos así, en pocas palabras, los méritos del caso, procederé ahora al plan que tengo que proponer, que es:  
 Crear un Fondo Nacional, del cual se pagará a cada persona, cuando alcance la edad de veintiún años, la suma de quince libras esterlinas, como compensación parcial por la pérdida de su herencia natural causada por la introducción del sistema de propiedad territorial. Y, además, la suma de diez libras al año, de por vida, a cada persona actualmente viva de cincuenta años de edad, y a todos los demás cuando alcancen esa edad. (Paine, 1999/2011)

Es importante reparar en que el autor habla de personas y no de hombres, lo que hace suponer que la renta propuesta no distingue sexos, está destinada a los seres humanos y les corresponde por derecho.

Sin duda, asegurar el derecho a la existencia supone conmover profundamente el orden social existente en el que unos pocos tienen garantizado el derecho no a una sino a cientos

de existencias cada uno, en tanto muchos no tienen ninguna garantía de subsistir. No hay términos medios, o se garantiza el derecho a la existencia de todos o se viola tal derecho; y no es cuestión de disimular tal violación con nombres que intentan atenuarla, como cuando se habla del incumplimiento de los derechos llamándolos derechos programáticos, o de su violación en términos de infra cumplimiento de los derechos humanos. En tales intentos de disimulo lo que se pretende justificar es la falta de garantías para la mera supervivencia y ni hablar de garantizar la existencia.

Los derechos humanos solo pueden ser de cumplimiento efectivo o, de lo contrario, no constituyen derechos sino proclamas de buenas intenciones, en el mejor de los casos, o lo que es más grave, estrategias para aparentar justicia donde solo hay injusticia.

Los derechos humanos se erigen como protecciones jurídicas imprescindibles, fundamentales y urgentes, aunque, hasta ahora, han demostrado ser ineficaces para salvaguardar la vida de una parte más que considerable de la humanidad.

Desde el punto de vista teórico es posible advertir que inscribirlos exclusivamente como protecciones jurídicas les quita potencial emancipatorio, por ello, es necesario recordar que, además de ser derechos jurídicamente establecidos, los derechos humanos son reclamaciones éticas que sostienen a los derechos humanos como válidos, incluso en donde no están garantizados jurídicamente y precisamente porque no lo están. (Cfr. Nino, 1989) No obstante, afirmar a los derechos humanos como éticamente correctos tampoco les agrega, en la práctica, eficacia para garantizar su cumplimiento. Por eso, resulta necesario establecer su dimensión política, y al hacerlo reconocemos, por una parte, que la garantía de los derechos humanos depende de decisiones políticas concretas y por ello, que están sujetos a las inclinaciones concretas de los gobiernos de turno a nivel de las distintas naciones, así como de las tendencias ideológicas internacionales, menos cambiantes, pero también cada vez más alejadas de los derechos humanos. Garantizar los derechos humanos supone establecer prioridades y tomar decisiones muy concretas que, hasta el presente, no se han tomado. Por ejemplo, el proceso concreto de garantizar el derecho a la existencia puede verse favorecido con la instauración de estrategias como la RB, pero ese tipo de estrategias no se aplican.

A poco de reflexionar acerca de los motivos que llevan a evitar la garantía de un derecho humano tan básico como el derecho a la existencia, no podemos dejar de preguntarnos si la causa no es tan profunda como la incompatibilidad radical entre los derechos humanos y el neoliberalismo capitalista. En este sentido J. Wark es taxativa:

Casi todos los bienes de consumo en el mundo neoliberal están contaminados por el abuso de los derechos humanos en algún momento de su producción (Wark 2011, 45)

Para poder especular libremente y producir bienes al menor costo posible que serán vendidos al mayor costo posible para aumentar desmedidamente el lucro, las empresas líderes a nivel global no dudan en violar cualquier derecho a nivel local. Los derechos humanos son solo un obstáculo que habrá que salvar para el ejercicio de la libertad neoliberal que se reduce a hacer lo que le dé la gana en pos del lucro que, cuanto más

desmedido, se evalúa como más exitoso. En otras palabras, la garantía de los derechos humanos colisiona tanto con las prácticas como con los fundamentos del neoliberalismo capitalista y de un modo casi idéntico a como los derechos sociales y económicos debieron serles arrebatados al capitalismo, uno a uno por las luchas obreras y campesinas desde mediados de siglo XIX; hoy la tarea tiene que ser la lucha global por el derecho a la existencia, en un mundo en el que los poderosos no están dispuestos a permitir ni la garantía del derecho a la subsistencia. En tal contexto, no resulta extraño que el discurso de los derechos humanos y su actual cara de intervención humanitaria sea usado por los gobiernos de los países ricos como justificación de nuevas formas de colonialismo. Otra mención a J. Wark nos permite sintetizar esta cuestión:

Los derechos humanos han sido secuestrados y vaciados de su esencia radical, extraídos y separados de un contexto que es radical y profundo, precisamente porque son humanos y por lo tanto universales. Si queremos tener derechos humanos en un sentido auténtico, debemos volver a los orígenes de las palabras que los nombran, a la verdadera naturaleza de su universalidad, al sentido de “pertenencia de todos”. (Wark 2011, 96)

Existen intentos muy bien articulados de liberar a los derechos humanos de sus “secuestradores”. Por ejemplo, los movimientos sociales o las acciones de larga data de los organismos de derechos humanos arraigados en los territorios, surgidos a partir de reclamos específicos, pero que se han ido ampliando a la denuncia de cualquier violación a los derechos humanos y de ese modo universalizando desde abajo (las Madres de Plaza de Mayo, Abuelas, Hijos, APDH, son ejemplos en la República Argentina de ese proceso de consolidación de organismos que han cobrado carácter internacional). Hoy muchas organizaciones en América luchan por los derechos a la libre determinación de los pueblos originarios y, para ello, deben enfrentarse a empresas multinacionales, al extractivismo y a la depredación de sus territorios, de lo poco común que se conserva y, en muchos casos, de su único modo de supervivencia material. Y hay también movimientos sociales internacionales, desde abajo, en defensa de los derechos humanos de las mujeres, en contra de la violencia de género, a favor de la libertad respecto del propio cuerpo y hay, por ejemplo, movimientos de lucha desde abajo por los derechos de las personas transexuales y en muchos de ellos, la mayoría, se omite la relevancia de retrotraer el reclamo a un estadio anterior, al derecho de toda persona a existir, a poder libremente elegir su plan de vida, sus vínculos, sus pertenencias culturales, su sexo y sus preferencias, es decir, la libertad. Pero para ser libre, reiteremos, es necesario tener garantizadas las condiciones básicas materiales de existencia. Una vía posible para ello es la renta básica.

### **Consideraciones finales**

La RB constituye una garantía- no la única obviamente- de la universalización de la libertad y, por ser universal, es una protección de la igualdad; al ser incondicionada es



una protección de la dignidad y sin duda, por todo ello, es una protección de la vida y de la existencia, no de la mera subsistencia. Por lo expuesto, puede ser considerada un derecho humano y debería ser establecida como tal. Hasta el presente, los intentos en tal sentido<sup>9</sup> no han tenido el éxito requerido para su instalación en la agenda política de los organismos internacionales y, posiblemente, esa instalación no se produzca por los intereses de los poderes económicos, que manipulan el mundo a su antojo, y de los que dependen los organismo internacionales que establecen qué derechos son humanos, cuáles son de cumplimiento inmediato y cuáles son de cumplimiento progresivo que, en los hechos, quiere decir de incumplimiento o incluso, de regresión de derechos adquiridos.

En otras palabras, es poco probable que se otorgue el derecho a la RB en toda su amplitud y en términos vitalicios, pero no podemos dejar de preguntar ¿qué hay de nuevo en que un derecho no se otorgue? Ningún derecho se ha otorgado en la historia, los derechos se conquistan, se les arrancan a los poderes establecidos porque nadie cede privilegios y el derecho a la existencia todavía es un privilegio y, como tal, deberá ser conquistado por las mayorías excluidas, oprimidas y explotadas. Pero para ello esas mayorías deben saber que existe la posibilidad de reclamar un instrumento como la RB, saber que la existencia es un derecho humano y que un modo de garantizarlo es la RB integrada a un conjunto de otras estrategias que, en mayor o menos medida, ya forman parte del sentido común de muchos seres humanos (no de todos, no de la mayor parte de la humanidad) como el derecho a la salud, a la educación, al medio ambiente sano o al agua; aun cuando la tendencia ideológica del neoliberalismo y del capitalismo globalizado vengan por todos y cada uno de ellos.

Reiteremos que ningún derecho cayó del cielo, ni ha sido efectivamente garantizado por figurar en declaraciones o pactos. Por el contrario, derechos tales como el voto, los derechos laborales como la jornada de ocho horas, el derecho a la atención sanitaria, a la educación -donde existen- fueron producto de acciones de protesta (muchas de ellas tristemente célebres por las vidas sacrificadas de los demandantes y la brutal represión de las fuerzas estatales que defendieron los privilegios de los grupos dominantes), fueron efecto de la promoción e instalación en la conciencia colectiva de la necesidad de tal derecho y luego, la agenda política se vio obligada a incluirlo entre sus temas. Por eso, porque es necesario instalar a la renta básica como parte de la garantía del derecho a la existencia y porque es necesario instalar el derecho a la existencia como derecho humano fundamental, es decir, de cumplimiento inmediato no programático, resulta importante la proliferación de trabajos y publicaciones sobre esta temática. Valga este escrito como un aporte en este sentido:

“Que una gota con ser poco, con otra se hace aguacero.” (D. Viglietti)

---

<sup>9</sup>Ver Declaración de Derechos Humanos Emergentes de Monterrey, 2007, Fórum de las Culturas. Surge de la sociedad civil a contrapelo de los organismos internacionales en los que los excluidos no tienen participación. Sobre tal declaración y el establecimiento de la RB como Derechos Humanos ver Raventós, 2008.

## Bibliografía

- Aristóteles (1989), *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Barragüé Calvo, B. (2011), “El derecho a la renta básica y el banco de la justicia” en Casassas, D. y Raventós, D. (Eds) *La renta básica en la era de las grandes desigualdades*, Barcelona, Editorial Montesinos.
  - Bertomeu, M. J., Domènech, A. y Raventos, D. (2005), “La propuesta de la Renta Básica de Ciudadanía”, en *El Dipló (Le Monde Diplomatique*, edición argentina), núm. 73, julio 2005. Y *Le Monde Diplomatique* edición chilena, núm. 54, julio 2005. Recuperado el 10 de julio de 2016 en [http://www.redrentabasica.org/rb/rrbantigua\\_418/](http://www.redrentabasica.org/rb/rrbantigua_418/)
  - Bertomeu, M.J. y Domènech, A. (2005), “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)”, *Isegoría*, número 33., diciembre de 2005 pp. 51-75. Recuperado en 20 de noviembre de 2016 de: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/view/27>
  - Bertomeu, M. J. (2019), “Contra la caridad. En defensa de la renta básica”, *Sinpermiso*. Mayo de 2019. Recuperado el 5 de enero de 2020 <http://www.sinpermiso.info/textos/contra-la-caridad-en-defensa-de-la-renta-basica>
- Casassas, D. y De Wispelaere, J. (2011) “Renta básica y emancipación social: principios, diseños y coaliciones” en *La renta básica en la era de las grandes desigualdades*, España, Montesinos.
- Casassas, D. y Raventós, D. (2011) Introducción a *La renta básica en la era de las grandes desigualdades*, Barcelona, Montesinos.
- Casassas, D. (2018) *Libertad incondicional. La renta básica en la revolución democrática*, Barcelona, Paidós.
- Domènech, A. (2004) *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, Crítica.
- Domènech, A. (2018) “La tradición socialista en los conceptos de igualdad y libertad”, *Revista Sociedad Futura*. Marzo de 2018, Recuperado el 29 de diciembre de 2019 de: <https://sociedadfutura.com.ar/2018/03/21/antoni-domenech-texto-inedito-la-tradicion-socialista-en-los-conceptos-de-igualdad-y-libertad/>
- Lo Vuolo, R., Raventós, D. y Yanes, P. (2019), “La renta básica incondicional: una propuesta inaplazable”, *Sinpermiso*. Mayo 2019, pp. 200-205 Recuperado el 18 de diciembre de 2019 [https://www.sinpermiso.info/sites/default/files/monografico\\_sp\\_rb\\_7\\_2019.pdf](https://www.sinpermiso.info/sites/default/files/monografico_sp_rb_7_2019.pdf)
- Paine, Th. (1999) (1797), *Justicia agraria*, edición digital publicación en inglés en grundskyld.dk en 1999. Recuperado el 27 de noviembre de 2019 en [www.es.wikisource.org](http://www.es.wikisource.org)
- Papa Francisco (2020), *Carta a los movimientos y organizaciones populares*, 12 de abril de 2020. Recuperado el 25 de mayo de 2020 de: <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-04/papa-francisco-carta-movimientos-populares-salario-universal.html>

- Raventós, D. (2008), “60 años de derechos humanos y uno de la declaración de Monterrey”, *Sinpermiso* 7 de diciembre de 2008. Recuperado el 4 de diciembre de 2019 de: <http://www.sinpermiso.info/textos/60-aos-de-derechos-humanos-y-uno-de-la-declaracin-de-monterrey>
- Raventós, D. y Wark, J. (2018), “Renta básica universal: ¿De izquierdas o de derechas?”, *Sinpermiso*, 7 de abril de 2018 Recuperado el 28 de noviembre de 2019 de: <http://www.sinpermiso.info/textos/renta-basica-universal-de-izquierdas-o-de-derechas>
- Raventós D. y Wark J. (2019), *Contra la caridad. Una defensa de la renta básica*, Barcelona, Edit. Icaria
- Rawls, J (1995) *Liberalismo político*, México, FCE
- Robespierre, M (2005) *Por la felicidad y la libertad, Discursos*. Bosc, Y., Gauthier, F. y Wahnich, S. (eds), Barcelona, El Viejo Topo.
- Rodríguez Enríquez, C. (2007), “La propuesta del ingreso ciudadano. Elementos para un nuevo consenso social” en Forcinito, K y Basualdo, V., *Transformaciones recientes en la economía argentina: tendencias y perspectivas.*, Bs As, UNGS y Prometeo.
- Standig, G. (2015) “La mayoría de los sindicatos no han sido capaces de responder a las necesidades y aspiraciones del precariado”. Entrevista, *Sinpermiso*, noviembre de 2015. Recuperado de: <https://www.sinpermiso.info/textos/la-mayoria-de-los-sindicatos-no-han-sido-capaces-de-responder-a-las-necesidades-y-aspiraciones-del>
- Van Parijs, Ph. (2005), “Renta Básica y Derechos Humanos”, *Sinpermiso*, diciembre de 2005. Recuperado el 28 de agosto de 2018 de: <http://www.sinpermiso.info/textos/renta-bsica-y-derechos-humanos-entrevista>
- Van Parijs, Ph. (2016), “Renta básica y socialdemocracia”, *Sinpermiso*, abril de 2016. Recuperado el 25 de octubre de 2018 de: <http://www.sinpermiso.info/textos/renta-basica-y-socialdemocracia>
- Wark, J. (2011), *Manifiesto de Derechos Humanos*, Barcelona, Ediciones Barataria



## MUJERES: TRABAJO REPRODUCTIVO E INGRESO CIUDADANO

ANA LUCÍA G. LABATE

Universidad Nacional del Comahue<sup>1</sup>

Este trabajo pretende abordar la propuesta del Ingreso Ciudadano desde el análisis de la situación de las mujeres y de su rol en la sociedad, para incluir en el debate lo que para nosotras podría significar su implementación: una transformación trascendente sobre cómo nos pensamos y sobre cómo resolvemos una situación de desigualdad y opresión que resultan urgentes.

La consigna del feminismo “Eso que llaman amor es trabajo no pago” encierra algunos de los conceptos que se desarrollarán aquí, porque es una clave para pensar esta lucha contra la desigualdad de género a partir de sus raíces económicas. Para explicar esta idea, apuntaré sintéticamente algunos de los desarrollos teóricos que se hacen desde la economía feminista en ese sentido. Al mismo tiempo revisaré los conceptos que la tradición republicana democrática recupera de libertad y de independencia económica que, en el conjunto de herramientas políticas para pensar instituciones estatales inclusivas, sustentan la propuesta del Ingreso Ciudadano. Esta búsqueda republicana democrática de empoderamiento de los sectores excluidos por el sistema económico capitalista se presenta como una lucha interesante y posible para el feminismo y sus reivindicaciones históricas.

### **Economía feminista y trabajo reproductivo**

La economía feminista pone el énfasis de su estudio en los conceptos de producción/reproducción, porque analiza el trabajo doméstico, la división sexual del trabajo y la organización social del cuidado.

En el centro del análisis está la sostenibilidad y la reproducción de la vida. El trabajo reproductivo no es ni más ni menos que la base de todas las demás formas de trabajo, porque es el de los cuidados, el del sostenimiento de la familia, los que producen la fuerza de trabajo. Corina Rodríguez Enríquez explica el concepto de “economía del cuidado”, refiriendo a todas aquellas actividades y prácticas cotidianas que permiten la supervivencia de las personas. Esto es, las tareas de autocuidado, el cuidado de otros/as, el resolver las cuestiones operativas de las dinámicas diarias de los demás miembros de la familia y la provisión de todas las condiciones para el cuidado. No sólo hablamos del

---

<sup>1</sup>Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto de Investigación “Vigencia de la tradición republicana como alternativa emancipatoria para el Siglo XXI. Debates y controversias”, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Una primera versión fue presentada en la *I Jornada de historia y vigencia del republicanismo*, el 7 de marzo de 2020 en la Facultad de Humanidades. Se incluyen en esta publicación ampliaciones y correcciones a partir de los comentarios realizados por la Dra. Mariana Castillo Merlo en aquella oportunidad.

cuidado de personas que dependen por sus condiciones o edad de otra, sino también de personas que podrían cuidarse por sí mismas.

La cuestión del cuidado es una de las preocupaciones históricas del feminismo, y abordarla es relevante si aspiramos a sociedades más igualitarias. El Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación ha anunciado recientemente que realizará un mapeo federal sobre estas tareas de cuidado en nuestro país. El objetivo, dicen, será indagar sobre quiénes cuidan, dónde y en qué condiciones, para el posterior abordaje de esta preocupación colectiva como una política de Estado. Lo que se puede anticipar es que uno de los desafíos es el de transformar los estereotipos de género en relación al cuidado, porque está naturalizada su feminización. Aparentemente somos las más aptas, tenemos algo así como capacidades innatas para desarrollar estas tareas. La Encuesta Permanente de Hogares del INDEC de 2019 ha relevado que del total de personas que realizan tareas de la casa, un 74% son mujeres, frente a un 26% de varones. El reparto desigual de las tareas domésticas es histórico y en datos, evidente. Este fenómeno puede asociarse a las desigualdades del mercado de trabajo y a la diferencia de la extensión de la jornada laboral.

La tarea es la de visibilizar el trabajo doméstico; un trabajo que, sabemos, no es remunerado, pero que es fundamental en el proceso de acumulación capitalista. “La familia es la institucionalización de nuestro trabajo no asalariado, cuya prestación gratuita es una precondition para el funcionamiento de la economía capitalista” (Turmeda, 2018). Cada tarea de cuidado que una mujer realiza en su casa impacta sobre la economía general: la preparación de los alimentos que come su compañero antes de ir a trabajar y volver al hogar con el salario que es sostén de todo el grupo, el apoyo en las tareas escolares de sus hijos e hijas para que el día de mañana sean trabajadores/as que reproduzcan un determinado orden de cosas en este sistema, la limpieza general del espacio donde todo lo anterior ocurre, etc.

El porqué de la invisibilización del trabajo reproductivo se puede explicar a partir de lo que es una –falsa- dicotomía entre lo público y lo privado. Lo primero (lo público) se asocia al ámbito de trabajo fuera del hogar, extra doméstico (trabajos de cuidados generalmente despreciados, reservados exclusivamente a mujeres y en los escalafones más bajos en la escala salarial), y los trabajos del ámbito privado, según lo descripto anteriormente, se entienden como un no-trabajo, es decir, que son cuidados que surgen del amor por los propios y lejos están de una actividad “trabajo” que merezca una remuneración. Esta dicotomía planteada en la clasificación de los trabajos ignora al reproductivo porque no lo concibe como el originario de la fuerza de trabajo.

La función de la institución familiar es fundamental en la reproducción del orden social, y tanto el republicanismo como el feminismo piensan a la familia como una institución esencial en la reflexión teórica sobre el funcionamiento de la sociedad.

## Trabajo y libertad

Para el republicanismo democrático es parte de su programa la supresión del despotismo patriarcal en el seno de la familia, junto, además, con la supresión del despotismo monárquico en términos políticos, y el patronal en el ámbito económico y empresarial. Quién no depende del patrón ni de un hombre, de nadie para vivir, en definitiva es libre. En la tradición republicana la libertad se define como ausencia de dominación. Se entiende por dominación, entonces, a la interferencia arbitraria que, desde posiciones superiores de poder, se ejerce sobre los ciudadanos o sobre determinados grupos y que daña sus ámbitos de existencia social privada y autónoma, haciéndoles perder capacidad de decisión sobre su vida. Esto es, perder la capacidad de obrar por la propia voluntad, poniéndolos a merced de terceros. Quien depende de otro para vivir es arbitrariamente interferible por él, y no es capaz de ejercitar la virtud ciudadana.

Entonces, somos libres dentro de la vida social en tanto y en cuanto tengamos algún tipo de propiedad que nos garantice una existencia autónoma. Es decir que el ámbito de existencia, eventualmente propenso a sufrir interferencia, tiene que ver con bases y condiciones materiales. La propiedad privada y el control sobre los recursos que cada quien posee son condiciones de posibilidad de la independencia individual, y hacen posible el ejercicio de la libertad política y de la virtud ciudadana.

Pero, ¿cómo nos aseguramos esa existencia material? Aprendimos, en algún momento, que trabajar nos garantiza ciertas condiciones dignas de vida, que quien trabaja puede ascender socialmente y concretar sus proyectos, porque contará con los medios —el dinero— para hacerlo. El trabajo en general se entiende como un mecanismo de inserción social, que nos alejará de la pobreza y de preocupaciones materiales, retribuyéndonos por nuestro esfuerzo.

Aprendimos eso, y en principio defendemos el trabajo como un derecho de todos/as, pero el mundo en el que vivimos es un poco más complejo. En un sistema capitalista, ¿podemos concebir al trabajo como un ámbito de emancipación y superación personal? Evidentemente no, en tanto el trabajo sea el dispositivo de explotación de unos pocos sobre muchos. No, en tanto “el pleno empleo” no existe más que como una utopía; no, en tanto muchos no vean como posible otra realidad que la de aceptar trabajos mal pagos y no tengan poder de negociación para reclamar por la mejora de sus condiciones por temor a perder lo que se tiene. No, en tanto existan sueldos que no alcancen para cubrir necesidades básicas, que no garantizan nuestra existencia material.

El trabajo sólo podrá volverse a entender como una actividad libre, de realización personal, de crecimiento, y como esa necesidad vital que tenemos de “ocuparnos” y desplegar nuestras habilidades cuando no medie la explotación y la alienación. Implicará un esfuerzo pensar al trabajo como una actividad distinta a como la entendemos comúnmente. Esto no implica eliminarlo o dejar de lado las reivindicaciones laborales sino, por el contrario, recuperarlo en todas sus formas. El trabajo asalariado, o empleo, es sólo una de ellas, uno de esos tipos de trabajos que podemos identificar, junto con el trabajo de cuidado y el trabajo voluntario. Entonces, la necesidad es la de “instituir

mecanismos que nos empoderen para decidir, individual y/o colectivamente, qué tipos de trabajos, remunerados o no, deseamos realizar y en qué proporciones” (Casassas, 2018, 150).

Aun cuando el salario de nuestro trabajo nos alcanzase como recurso para satisfacer nuestras necesidades básicas, no somos plenamente libres en tanto no tenemos la opción de, por ejemplo, renunciar o exigir ciertas condiciones pues el riesgo es perder ese empleo. Perdiendo la capacidad de negociación, la posibilidad de autodeterminarnos, la posibilidad de elegir por qué, dónde o cómo trabajar, en definitiva, cuando no somos nosotros/as mismos/as quienes planificamos y controlamos ese modo de hacernos con los recursos que garantizan nuestro bienestar, no somos plenamente libres en el sentido republicano antes explicado.

### **Ingreso Ciudadano<sup>2</sup>**

En un mundo amenazado por un capitalismo depredador con capacidad de mantener a gran parte de la población excluida de la vida social y política, uno de los retos del republicanismo democrático es, además de denunciar la desigualdad creciente, proponer diseños institucionales concretos que hagan efectivos los ideales de igualdad y de libertad.

Sobre la idea de que “un flujo de renta que garantice nuestra existencia de forma incondicional nos dota del poder de negociación necesario para aspirar a otras formas de trabajo, a otras formas de organización de la producción y de la reproducción, a otros usos del tiempo, a otras relaciones sociales, a un mundo, quizá, verdaderamente común” (Casassas, 2018, 35), una de estas propuestas republicanas es la de una Renta Básica, o Ingreso Ciudadano, tal como se conoce en nuestro país. Con algunas variables en sus normativas y con matices en las sugerencias para su implementación, se presenta como una medida profundamente justa ya que busca asegurar el derecho a la existencia material de forma universal e incondicional, haciendo de cada individuo un sujeto de derecho propio, que no deba vivir a merced de nadie.

Un ingreso monetario, pagado por el Estado, para cuyo usufructo no se requiere ninguna condición particular más que la de ser ciudadano/a, garantizaría una red de seguridad y de independencia para que nadie caiga en una situación de vulnerabilidad, ya que esta asignación alcanzaría para satisfacer las necesidades elementales. La incondicionalidad de un Ingreso Ciudadano, por otro lado, superaría las deficiencias de los subsidios focalizados evitando, además del exceso burocrático y gastos administrativos que estos implican, la exposición vergonzante de las personas que lo solicitan demostrando su invalidez o su situación de pobreza.

Defender un Ingreso Ciudadano es buscar el bienestar general en términos de eliminación de las situaciones de pobreza extrema, garantizando a todos y toda una existencia material suficiente, más allá del trabajo, o, mejor dicho, más allá del empleo –

---

<sup>2</sup>Se encuentran abundantes enfoques teórico-normativos al respecto. A continuación, se recuperan algunas definiciones de Daniel Raventós y Rubén Lo Vuolo.



como trabajo asalariado-. Rompiendo con la lógica capitalista y con la idea mercantilista del trabajo, un ingreso de este tipo, que nos correspondería por el mero hecho de ser ciudadanos/as, es, básicamente, una redistribución equitativa de lo que producimos colectivamente. Junto con esta medida se esboza una complementaria: una “renta máxima” que limite la concentración de la propiedad, que no permita que nadie posea fortunas por encima de cierto nivel, ya que esa concentración “no se traduce solamente en una gran desigualdad, por importante que esta sea, sino en una capacidad de los grandes poderes privados para imponer a los Estados su concepción del bien público. Imposición que se traduce en una pérdida de la libertad para la inmensa mayoría no ultrarrica” (Bertomeu y Raventós, 2020, 212)

Desde un punto de vista general, externo, tal vez objetivo, quizás lo más trascendente de una medida como el Ingreso Ciudadano es que “simplemente le quita fuerza a la institución básica de la sociedad capitalista, el empleo asalariado y remunerado. Al mismo tiempo, esboza un posible principio de distribución de una sociedad libre.” (Reitter, 2020) Pero, además, desde una perspectiva interna enfocada en las subjetividades se percibe que hay que hacer algún esfuerzo para comprender sus alcances porque tiene que ver con la concepción de nuestra existencia, con la idea de libertad que adoptemos, y con la concepción sobre el trabajo. Un empleo nos es retribuido con un salario (más o menos digno) y en tal sentido podemos decir que nos corresponde un salario como contraprestación de nuestro esfuerzo. Pero la posibilidad de establecer una herramienta institucional que permita recibir dinero sin tener empleo pone en tensión creencias básicas compartidas y heredadas que, paradójicamente, ni se preguntan ni cuestionan lo contrario, trabajar y no recibir dinero.

En el sentido común de quienes critican las propuestas de un Ingreso Ciudadano, o un Salario Universal, porque la entienden como un “regalo por hacer nada”, encontramos algunos problemas. Por un lado, se destaca la hipocresía de quienes les exigen exclusivamente a los sectores más vulnerables algo a cambio de una política de este tipo, y no se cuestionan la situación, por ejemplo, de aquellos que no trabajan y cuyos ingresos son extraordinarios (por herencias, rentas, etc.). Y por el otro, se esconde del debate un valor ético, creo, incuestionable: que el pan, más que el fruto del sudor de nuestra frente es una necesidad fundamental, y entonces es un derecho.

El Ingreso Ciudadano de ninguna forma debe ser entendido como un regalo o incentivo a la “vagancia”, es redistribución. Porque en verdad generamos valor todo el tiempo, en nuestras casas, cuando contribuimos a la sociedad educándonos y produciendo saberes, cuando participamos en actividades políticas y comunitarias, cuando generamos hechos culturales, y, por supuesto, cuando cuidamos.

### **“Nos sobra trabajo, nos falta dinero”**

El concepto de trabajo requiere quizás de una redefinición jurídica que incluya al reproductivo y que sea retribuido, mientras exista un capital que extraiga beneficios de esa fuerza de trabajo. Se reconoce a las tareas de cuidado sólo cuando media un salario,

y el capitalismo establece una jerarquía laboral entre estas y el trabajo gratuito “por amor”. Esto no hace más que ocultar y naturalizar la explotación.

La forma que adopta la organización social del cuidado depende de los recorridos históricos de los regímenes de bienestar. Si la cuestión del cuidado solo se considera como responsabilidad principal de los hogares, la participación del Estado queda reservada a aspectos muy específicos (educación escolar, por ejemplo) o como mero complemento de los hogares cuando las situaciones particulares lo ameriten (casos de vulnerabilidad económica y social).

Las redes del cuidado, es decir, “los encadenamientos múltiples y no lineales que se dan entre los actores que participan en el cuidado, los escenarios en los cuales esto sucede, las interrelaciones que establecen entre sí, inciden en lo densa o débil que resulta la red de cuidados” (Rodríguez, 2015). A esta la conforman las personas que cuidan, las que reciben el cuidado, y también los actores institucionales, los marcos normativos y las regulaciones, la participación mercantil y también la comunitaria. Quienes tengan los recursos pueden alivianar sus tareas en la medida en que contratan a otra persona para eso, pero quiénes no, precisan de políticas que acompañen. Políticas como sistemas de cuidados gratuitos, jardines maternos, etc. El Ingreso Ciudadano no quita responsabilidades al Estado - o no debería- en su papel fundamental como garante de derechos y servicios básicos para la vida. Si no se garantiza el bienestar general en términos de acceso a la salud, a la educación, a la vivienda, a la seguridad, a la justicia, el Ingreso Ciudadano no es más que una política estéril. Debe ser, en cambio, una herramienta más de un Estado que defienda y amplíe derechos y servicios públicos. Resulta que cuando esos servicios empeoran o se eliminan, cuando el Estado se corre, el trabajo recae acrecentando sobre los hombros de las mujeres, y esto significa menos tiempo, menos libertad. Las mujeres sufren, mucho más que los hombres, la pobreza del tiempo, por lo que no es correcto afirmar que conquistar la remuneración por el trabajo de cuidados o un ingreso de ciudadana es motivo suficiente para festejar. Cuestionar, transformar, y reconfigurar aquellas construcciones culturales que han normalizado en nuestras vidas el ocuparnos de los cuidados como una misión inexcusable es el siguiente paso. En tanto no superemos la feminización de estas tareas reproductivas, las mujeres seguiremos a cargo de nuestros hogares, sumando horas de trabajo al empleo que pudiésemos tener, ahora los dos remunerados. Más temprano que tarde, por ejemplo, las licencias por maternidad y paternidad, las licencias por cuidados de familiares enfermos, etcétera, deberán ser equiparadas para hombres y mujeres.

El movimiento feminista ha demostrado, en sus históricas luchas, ser un colectivo con la fuerza y la capacidad de movilización para transformar el mundo que habitamos. Hace algunos años asistimos cada 8 de marzo al Paro Internacional de Mujeres, que busca visibilizar las tareas domésticas no remuneradas que recaen sobre nosotras e impactan en las posibilidades de estudiar y trabajar, porque implican una doble jornada laboral, en el hogar y afuera. Las mujeres somos la mayoría entre los pobres del mundo y entre los trabajadores precarizados y peores pagos. La brecha de ingresos de los/as ocupados/as se mantiene incluso a iguales niveles de calificación del puesto de trabajo. En ocupaciones

profesionales, nuestros ingresos son un 22,4% más bajos que los de los hombres, y en puestos no calificados, un 34,8% menor. (Moure, 2020).

El sistema económico se sostiene por las tareas que realizan día a día millones de mujeres. El reconocimiento efectivo y la implementación de una remuneración por esas tareas para nosotras se podría traducir en más tiempo y ¿en más libertad?

Por un lado, la oportunidad que nos abre en principio un ingreso propio es la de administrar nuestra actividad, no depender del aporte único al hogar de otro miembro de la familia, poder elegir incluso salir de relaciones, o escapar de aquellas que son violentas, sabiendo que el respaldo económico es suficiente para afrontar el cambio.

Pero, en todo caso, el concepto republicano de libertad que adoptamos es en verdad muy exigente, y por tanto ninguna medida por sí sola puede ser suficiente para alcanzarla efectivamente. El Ingreso Ciudadano es, sin duda, una condición necesaria para esa libertad. Pero nos corresponde pensar reformas institucionales que acompañen esa medida, y, sobre todo, nos corresponde discutir las representaciones patriarcales que limitan nuestro horizonte de posibilidades, para así avanzar en un cambio cultural profundo que nos permita conquistar este ideario de libertad que resulta radical y urgente.

## Bibliografía

- Bertomeu, M.J. (2005), “Republicanismo y propiedad”, *SinPermiso*, julio 2005.
- Bertomeu, M.J.; Raventós, D. (2020), “Renta Básica y Renta Máxima: una concepción republicano-democrática”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 197-213. Recuperado de: <https://doi.org/10.6018/daimon.428401>
- Casassas, D. (2018), *Libertad incondicional. La renta básica en la revolución democrática*, Barcelona, Paidós.
- Lo Vuolo, R.; Raventós, D.; Yanes P. (2019), “La renta básica incondicional: una propuesta inaplazable”, *SinPermiso*, mayo de 2019.
- Moure, J.; Serpa, D.; Shokida, N. (2020), “La desigualdad de género se puede medir. 3er trimestre 2019”, *Economía Femini(s)ta*.
- Raventós, D. (2012), “Propiedad, libertad republicana y Renta Básica de Ciudadanía”, *Polis*, 10/ 2005, noviembre de 2012.
- Reitter, K. (2020), “La renta básica supera el trabajo asalariado”, *SinPermiso*, abril 2020.
- Rodríguez Enríquez, C. (2010), “Análisis económico para la equidad: los aportes de la economía feminista”, *SaberEs*, N° 2, 2010
- Rodríguez Enríquez, C. (2015), “Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad”, *Revista Nueva Sociedad*, N° 256, marzo-abril de 2015.
- Turmeda, A. (2018), “Republicanismo y feminismo”, *SinPermiso*, mayo 2018.



## CRÍTICA A LA RENTA BÁSICA. UNA PERSPECTIVA MARXIANA

CARLOS PONCE DE LEÓN

Universidad Nacional del Comahue\*

“Capitalismo o socialismo. Este es el problema de nuestra época.”  
Carlos Mariategui

“...la utopía, el socialismo doctrinario (...) supedita el movimiento total a uno de los aspectos, (...) suplanta la producción colectiva, social, por la actividad cerebral de un pedante suelto y(..) sobre todo, mediante pequeños trucos o grandes sentimentalismos, elimina en su fantasía la lucha revolucionaria de las clases y sus necesidades (...) este socialismo doctrinario (...) en el fondo no hace más que idealizar la sociedad actual, forjarse de ella una imagen limpia de defectos, y quiere imponer su propio ideal a despecho de la realidad social”

Karl Marx, *Lucha de clases en Francia*

### 1. Introducción

Mucho se ha discutido acerca de la noción de Utopía (como ‘no lugar’) y su relación con el marxismo. En principio no es nuestra intención embarcarnos en una discusión acerca del desarrollo que llevará a la dicotomía socialismo científico versus socialismo utópico, pero sí a precisar la dimensión de esta dentro de la tradición marxiana que nos parece indicada. La categoría de ‘utopía’ en términos marxianos refiere a ese campo que se encuentra más allá de la realidad, un no lugar propio de las mentes de socialistas moralizantes, o como los denomina Marx, partícipes de un “socialismo doctrinario”.<sup>1</sup>

Precisamente, estos teóricos “son solo utopistas que, para mitigar las penurias de las clases oprimidas, improvisan sistemas y se entregan a la búsqueda de una ciencia regeneradora”. (Marx 1987, 99).

No perciben que siempre hay intereses opuestos y antagónicos que se contraponen. Esta oposición de intereses deviene de las propias condiciones de producción del sistema burgués, debido a que las relaciones de producción en que la burguesía se desenvuelve no tienen un carácter uniforme y simple, sino un doble carácter: dentro de las mismas

---

\* Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto de investigación “Vigencia de la tradición republicana como alternativa emancipatoria para el Siglo XXI. Debates y controversias”, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades. UNCo.

<sup>1</sup> En los últimos momentos de vida de Marx emprende su lucha contra los denominados ‘socialistas de cátedra’. Una vez aplastada la Comuna de París, en 1871, un grupo de estos socialistas organizaron, en 1872, la “Unión de la política social”, que afirmaba la necesidad de reformas sociales y la intervención del Estado en las relaciones económicas. Figuraban entre los socialistas de cátedra Lorenz Stein, Adolph Wagner, Gustav von Schmoller, Lujo Brentano y Werner Sombart.

relaciones que dan origen a la producción de riqueza, se genera al mismo tiempo pobreza, miseria. (Marx 1987, 97).<sup>2</sup>

Por una parte estos filósofos moralizantes no pueden interpretar el desarrollo social, sus relaciones ni las tendencias operantes para enmarcar sus posibilidades de acción en pos de la superación; pero por el otro, las fantasías que desarrollan no sólo crean ilusiones de aplicabilidad, la puesta en práctica de lo que llamará el joven Marx “buenos deseos” (Marx 1985, 449-450), sino que también tienden a solapar, oscurecer, ocultar y olvidar las verdaderas relaciones sociales actuales e imperantes de una fase de dominación, producto de una forma de producción y reproducción económica y social. En otras palabras, tienen una función ideológica de ocultamiento que es necesario volver a esclarecer.

La propuesta de ‘Renta Básica’ (o ‘ingreso ciudadano’) y sus formas de implementación social, en términos de crítica marxiana se presenta claramente como una apuesta utópica. En este trabajo se resaltan aquellos puntos mínimos por los cuales terminan ocultando en el discurso de implementación algunas consecuencias directas del modelo de producción imperante: el capitalismo.

## 2. Antecedentes y contexto

Desde el mismo momento en que se afianza el capitalismo surgen paliativos ofrecidos en medidas diversas y ampliamente dosificadas a los efectos de mitigar la pobreza, la miseria y la marginalidad que conlleva este régimen de explotación económico social.

A mediados del siglo XX surge una preocupación constante acerca de los valores de la llamada *justicia* de índole social por distintas razones, que reclaman una mejora sustancial cuyos beneficiarios directos sean los grupos sociales pobres, pero sobre todo teniendo como antecedentes las políticas keynesianas nacidas tras el hundimiento económico mundial post 1929, a través de una iniciativa llamada ‘ingreso básico o ciudadano’ (que adquiere distintos nombres).

Hay varios grupos que se dedican a estudiar y difundir este tipo de propuesta, básicamente en Gran Bretaña, pero uno de los principales pioneros en la materia será la

---

<sup>2</sup> En los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844, Marx analiza las dimensiones del trabajo enajenado y anota que “el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce bellezas, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro” (Marx 1985: 108). A medida que el teórico revolucionario alemán desarrolla el estudio del capitalismo en años sucesivos, introduce distintos elementos y categorías de análisis que le permiten desarrollar y entender su funcionamiento. Entre ellos, la consecuencia por parte de este sistema de la constitución de un ejército permanente de reserva, la ley de la tasa decreciente de la ganancia, las derivas de las crisis sucesivas, el análisis de la rotación del capital y la tendencia natural a la competencia y al monopolio con tal de mantener la tasa de ganancia, lo que provoca que el capital, o mejor dicho, los medios de producción, queden concentrados cada vez más en pocas manos. Esto se da a nivel global, planetario. En este sentido es que dentro de las mismas relaciones de producción que dan origen, en un extremo, a la riqueza burguesa, al mismo tiempo generan el incremento necesario de aquellos que no poseen los medios de producción, es decir, la clase proletaria, que en número creciente ni siquiera puede vender su fuerza de trabajo, provocando más pobreza.

teorización llevada adelante por James Meade, Premio Nobel de Economía en 1977, por su trabajo ‘*Maintenance of full employment*’, redactado en 1943, y presentado ante una Comisión Especial designada por el gobierno inglés que buscaba una salida a los problemas de empleo y pobreza como consecuencia del período de guerra mundial. [Cfr. Lo Vuolo y otros 1985, 22-23],

Innumerables congresos y *papers* académicos fueron posteriormente ampliamente divulgados sobre este tema, pero nos detendremos especialmente en los trabajos del holandés Van Parijs y de Van der Veen, por considerar que estos exponen los principales argumentos pioneros en esta materia.

Pero antes de avanzar en las propuestas, debemos recalcar en una definición esencial que, aunque repetida millones de veces, siempre debemos aclarar y recordar para saber qué estamos discutiendo. Es una respuesta a la pregunta: ¿qué es el capitalismo? Es sin duda un modo de producción y reproducción resultante del desarrollo de la producción de mercancías en condiciones de propiedad privada, en la cual los productores concretos se hallan separados de los medios de producción por estar éstos en otras manos, de tal modo que la resultante son dos clases sociales en pugna. La fuerza de trabajo operada en esa producción se convierte en otra mercancía. Por último, una característica central: se trata de una producción social en el sentido que no se produce para el propio consumo, sino para la venta. Estas son las condiciones de la llamada “economía de mercado”.

### **3. Crítica a la renta básica**

Siguiendo el enfoque planteado por Claudio Katz, la crítica a la posibilidad de instaurar un programa basado en la Renta Básica o su propuesta positiva de instauración, la hemos dividido según tres grandes modelos o concepciones que creemos resumiría la discusión: neoliberal, keynesiano y socialista (Katz: 2005).

#### **3.1. Tesis del modelo neoliberal**

En realidad, esta tesis corresponde explicarla después de la de tipo keynesiano, pues es bajo esta forma en que se desarrolla histórica y teóricamente, pero como este modelo neoliberal se ubica en las antípodas de los otros modelos, preferimos exponerlos en este primer punto y totalmente separado del resto.

El rechazo y las objeciones a la Renta Básica mayormente están centrados en los comportamientos en la esfera de producción y en el financiamiento.

De la primera, sus argumentos básicos son que “desalentaría el trabajo” y por lo tanto “quitaría estímulos a la productividad”. El obtener un ingreso mínimo desalentaría la búsqueda de trabajo; acaso sea ese el argumento principal que solemos escuchar hoy en día en algunos medios de comunicación y replicado en algún sector de las clases

acomodadas de Nuestraamérica:<sup>3</sup> son vagos, haraganes, no quieren trabajar, viven del Estado, ‘choriplaneros’, hay que expulsarlos a su país de origen, mantenidos, etc. Pero no se sostiene empíricamente un correlato directo entre la recepción de planes sociales y el desalentar el trabajo y la productividad general. En términos generales, los movimientos sociales contraargumentan en la práctica y con el cuerpo en la calle solicitando permanentemente ‘trabajo genuino’.

Parte de las dificultades en la implementación se sostiene en la imposibilidad de una forma de cálculo financiero que permita establecer un monto que asegure el cubrir las necesidades mínimas y, también, de dónde provendrán esos recursos, ya que serían totalmente onerosos para el erario público. El argumento basado en las dificultades de cálculo es fácilmente rebatible: hoy con la tecnología computacional es posible establecer sin mayores inconvenientes el cálculo del monto de una Renta Básica adecuada. El segundo argumento tiene que ver con una posición política y económica, porque tal redistribución implicaría mayores cargas patronales.

Sin embargo, los gobiernos estrictamente neoliberales se ven compelidos a establecer -quizás con el mismo nombre- algún tipo de cobertura asistencial, que no es universal, sino sectorial, como lo vemos hoy por toda Nuestraamérica. Son conocidos como los ‘planes sociales’ y que tienen diversos nombres y funciones.

Ahora bien, coincidiendo con Katz, es fácil advertir que con este plan lo que interesa es tener un objetivo político, esto es, crear mecanismos de control permanente que “anticipen y desactiven las protestas de los desamparados y pobres”. Todo el armado nacional e internacional que gira alrededor de estos mecanismos -y que incluyen la toma de deuda internacional- constituye un negocio con el asistencialismo. Esta última fase es la que les ha interesado a distintos sectores económicos financieros antes renuentes a este esquema. Necesitan tener un control de la situación, aunque sea temporal.

### **3.2. Tesis del modelo keynesiano. Posición de Van Parijs**

La mayoría de los intelectuales de este modelo reconocen la deuda que tiene con los escritos de Philippe Van Parijs y Robert Van der Veen,<sup>4</sup> ambos adherentes a lo que se conoce como marxismo analítico.

Estos autores plantearon una vía capitalista al comunismo sin pasar por una etapa intermedia, esto es, el socialismo, en una primera conferencia internacional sobre la renta básica, realizada en septiembre de 1986 en Lovaina, en la que participaron de unos 70

---

<sup>3</sup> El uso del concepto Nuestraamérica (o Nuestra América), nos permite: 1) ampliar la noción clásica de Latino América al incorporar a naciones comprendidas en el Caribe y de Sudamérica, cuyo origen no es haber sido colonia portuguesa o española; 2) Dar un sentido concreto de pertenencia y desde donde se piensa, se escribe y se actúa; 3) Incorporar a pueblos originarios establecidos en Canadá y EEUU y 4) Establecer una contrahegemonía ideológica con los intelectuales y clase política de EEUU que se apropiaron como uso exclusivo el término ‘América’.

<sup>4</sup> Uno de los primeros escritos en forma conjunta: “A capitalist road to comunism”, *Theory and Society*, Vol 15, N°5 (1987), y luego desarrollados individualmente.



investigadores y funcionarios públicos. El trabajo de estos autores, sus críticas y aclaraciones fueron publicados un años después en la revista *Theory and Society*.<sup>5</sup>

Recordemos primero el planteo que hace Marx en su crítica al *Programa del Congreso de Unificación de Gotha de 1875*. Entre el período que media entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista plena hay un período de transformación revolucionaria; a este período político de transición se lo considera una fase o etapa inferior del comunismo. La distribución en una fase superior quedaría enmarcada por un segundo principio, según la necesidad, y de acuerdo a la contribución personal según su propia capacidad. Esta parte correspondería a una sociedad comunista.

Lo importante del desarrollo se encuentra en la fase intermedia, al que los autores van Parijs y van der Veen no consideran como paso previo; es una etapa que luego se consideró como ‘período socialista’, o ‘etapa inferior del comunismo’, debido a que básicamente regiría en ella el principio de contribución, que consiste en que ***todos trabajan, todos tienen una actividad en la cual deben aportar a la subsistencia común***, y cada quién luego recibe bienes de consumo en cantidades proporcionales a la cantidad de trabajo aportado. Este sería el patrón universal, por el cual la misma distribución estaría determinada por el principio de contribución. Luego volveremos sobre este principio esencial. (Resaltado propio; Marx 1977, 16-18)

En síntesis, en esta primera etapa regiría la distribución de acuerdo al primer principio, el de “contribución”. Pero esto sucede a posteriori, pues según lo que afirma Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*, la socialización de los medios de producción es anterior a la producción. Por lo tanto, lo que muchos diseñadores utópicos olvidan es que debe producirse otra distribución: la de los medios de producción, de tal manera que la propiedad sea colectiva, social, en otras palabras, pertenecientes a la totalidad.

Ahora bien, la superación del capitalismo significa la superación de las relaciones de explotación. Mas allá de las interpretaciones realizadas por cierta explicación del materialismo histórico a partir de la preponderancia del desarrollo del concepto de ‘fuerzas productivas’ (Gerald Cohen y otros) ponemos, en cambio, el énfasis en las relaciones sociales de producción. En síntesis, ponemos el acento en el cambio esencial operado en la relación de propiedad: la superación de la sociedad capitalista como superación de la propiedad privada capitalista. Por lo tanto, la propiedad será colectiva, social.

La propuesta de los autores nombrados (Van der Veen y Van Parijs) consiste en considerar que existe una vía capitalista al comunismo, sin pasar por el socialismo, al implementarse una renta básica garantizada en forma de un subsidio universal, concedido en forma incondicional a todos los ciudadanos. (Cfr. Van der Veen y Van Parijs 1988, 19-45). Las respuestas no se hicieron esperar, ya Erik Olin Wright en la misma revista expone la necesidad del socialismo como paso necesario e intermedio para la transición al comunismo. (Cfr. Wight 1988: 47-67)

---

<sup>5</sup> Existe una publicación en español, que forma parte de la bibliografía de este trabajo. Revista *Zona abierta* N°46-47, enero-junio de 1988.

Wright se centra en preguntarse por la vía capitalista al comunismo según la propuesta de Van Parijs, en base a dos interrogantes: su viabilidad económica y su viabilidad política. En ambas sostiene su inviabilidad, por lo tanto, sostiene la tesis pertinente de la etapa socialista. (Wright 1988, 53-59). Pero estas tesis las defiende en 1987; actualmente -al menos a partir de 2006- es un defensor de un socialismo discursivo y utópico.<sup>6</sup>

Su propuesta adaptada a los nuevos tiempos consiste en responder a ciertos principios que nos dicen si nos estamos moviendo en la dirección correcta. En este caso, la renta básica puede contribuir a ese movimiento. En síntesis, abrevia en un nuevo reformismo, y para ello toma tres principios: 1) Fortalecer el poder obrero frente al capital, 2) Desmercantilizar la fuerza de trabajo, y 3) Fortalecer el poder de la sociedad civil para conformar las prioridades del uso del excedente social y de la organización de la actividad económica.

El punto 1) y 2) no se sostienen en la práctica, como lo vemos a diario en Nuestraamérica; más bien se produce una subsunción de los sindicatos obreros, como también de organizaciones vinculados a ciertas capas de desocupados, al Estado o a la representación de partidos hegemónicos burgueses a través del desarrollo de una política punteril de beneficios segmentados para los nuevos y permanentes cooptados por el sistema. El punto 3) está permeado del último grito en el ideario económico hegemónico: el relato de la economía social. Se trata entonces de un discurso para los excluidos del modelo neoliberal de acumulación que vemos hoy para toda Nuestraamérica.

En otras palabras, un asociacionismo de los excluidos, desocupados y precarizados, de los cartoneros, los bloqueros, los partícipes de una huerta comunitaria o familiar, los concurrentes de una economía de subsistencia – que reconocemos a diario en Nuestraamérica- mientras no sea tocado el capital, pues los fondos saldrán del supuesto excedente social de un país. Se trataría de un mix de Estado de Bienestar y economía social en el que Wright se olvidó de la tesis de la socialización de los medios de producción que sostenía en 1987.

Volviendo a la propuesta de Van Parijs, es importante advertir que sostiene su teoría en diversos supuestos iniciales: un fuerte Estado de Bienestar que, en un momento de extraordinaria acumulación de capital y un desarrollo asombroso de la tecnología en reemplazo de la mano de obra, pueda volcar recursos a la mano de obra desocupada o desempleada. Lo que subyace en este entramado es una fuerte concepción fetichista propia de los años '80 y '90 del siglo pasado en los círculos intelectuales de los países suficientemente desarrollados: a) el desarrollo tecnológico y b) el fin del trabajo. La segunda afirmación no sería más que la consecuencia de la primera.

¿En qué consiste este fetichismo? Básicamente una apuesta al desarrollo de las fuerzas productivas, una apuesta a una nueva revolución tecnológica en que la robótica y el nuevo mundo del conocimiento reemplazarán al 'trabajo vivo'. Un fetichismo nacido al calor de la implosión de lo que fue el llamado bloque socialista y el auge incipiente de las políticas

---

<sup>6</sup> Cfr. Wright, Olin Erik (2006), "La renta básica como proyecto socialista", *Sin Permiso* N° 1, publicado en [www.sinpermiso.org](http://www.sinpermiso.org)

neoliberales en las últimas décadas del siglo pasado. Entre los autores más citados se encuentran Jeremy Rifkin con su tesis *El fin del trabajo* y André Gorz con su *Adiós al proletariado*, y es que a partir de estos trabajos pioneros le siguen una batería de estudios y conclusiones elaborados por ciertos intelectuales, como Ricardo Antunez, que realizan una ampliación en los mismo términos hasta terminar propugnando una nueva forma de producción posfordista o toyotista, en la cual se llegaría a la eliminación de la alienación en la producción, a la apoteosis de una nueva dicha de la humanidad y el tiempo libre para todos (Ponce de León 2004, 74-75).

La historia se ha encargado por una parte de rebatir esta caracterización abstracta, puesto que tal receta de índole keynesiana, propugnada por la corriente económica basada en un Estado de Bienestar, estuvo acotada a un período de tiempo muy corto, coincidente con la reconstrucción de posguerra, financiado en sus inicios por el plan Marshall, ciertos países de Europa y con la industria militar en el propio EEUU en un contexto de presión por la existencia de la URSS, hasta que con la implosión de esta última llegó el triunfo de la reacción neoliberal.

En el mundo del trabajo no se llegó a la panacea del ex trabajador con tiempo libre, más bien las formas nuevas de producción una vez desmontados los discursos y contrastados con la realidad laboral, la clase que ‘vive del trabajo’ se encuentra en un mundo del trabajo ultraalienante y cosificador (Ponce de León 2004, 74-77).

Las crisis han vuelto una y otra vez, lejos del progreso y del fin del trabajo, aun en Europa y EEUU. Basta apelar a las estadísticas de desempleo en Grecia, Francia,<sup>7</sup> España y EEUU, aunados en que el capitalismo no ha resuelto ninguno de los males engendrados por el mismo: pobreza y marginación son el resultado necesario de su aplicación.<sup>8</sup>

La propuesta de Van der Veen y Van Parijs se sostiene en parte por este fetichismo enunciado acerca del progreso tecnológico y del fin del trabajo, pero también se hace eco inconscientemente, o conscientemente, de los males engendrados del capitalismo y su apuesta a una reconfiguración del Estado de Bienestar<sup>9</sup> bajo el paradigma de una ‘nueva forma de capitalismo’, al menos en su teoría.

La propuesta de renta básica universal desarrollada luego a partir de estos autores se basa en un proyecto radical, fuerte, con el fin de extender a todos algunos logros obtenidos del estado de bienestar, pero opuesto a otras variantes keynesianas -que promueven subsidios a una acotada población, a ciertos segmentos solamente-, y que sirve al menos para dos objetivos: socorrer a los pobres y garantizar nuevos marcos de negociación para los asalariados.

---

<sup>7</sup> Basta ver las revueltas periódicas actuales en Grecia y en Francia.

<sup>8</sup> Cada vez más en el mundo hay población asalariada. Solo el ingreso de la India y China introdujo en el mundo laboral capitalista millones de nuevos trabajadores. El 8 de enero de este año (2020) en India se registró la huelga más grande del mundo. 250 millones de trabajadores adheridos a 10 centrales sindicales se movilizaron por viejas consignas: contra la privatización de empresas estatales, la elevación del salario mínimo, reforma del sistema de jubilaciones y por una reforma laboral integral que elimine el trabajo en negro.

<sup>9</sup> El 14/01/ 2007 *Sin Permiso* reproduce una entrevista al filósofo belga Ph. Van Parijs realizada por el *II Manifiesto*. En esa entrevista defiende lo que considera un “Estado de Bienestar Activo” (Van Parijs: 2007).

En este punto los distintos proyectos de una renta básica son opuestos a las distintas vertientes neoliberales, porque apuntan a defender ciertos derechos conquistados por el Estado de Bienestar. También se conoce a esta posición como una variante débil. (Katz 2005, 2)

Pero la mayoría de estas propuestas en el mundo real político y económico de hoy en día, están dirigidas y acotadas a ciertos segmentos de la población (pobres, desocupados) mediante una asignación a cambio de alguna contraprestación laboral, tan comunes en Nuestraamérica, asimilándose al planteo neoliberal.

Uno de los puntos referenciales de este enfoque, que critica Katz, es el gradualismo que garantice ciertos beneficios sin que su costo fiscal resienta la inversión, de manera que garantizaría que no se profundice la inflación. La financiación sería producto de leves impuestos a la riqueza y moderada expansión del gasto público. En cierta manera hay una aproximación a la propuesta de asistencialismo neoliberal, pero las razones serían diferentes.

Por otra parte, hay dos decisiones económicas que el keynesianismo y todas sus variantes heterodoxas en los hechos rechaza: el no pago y cancelación de las deudas externas de los países empobrecidos y dependientes y por la otra una drástica reforma impositiva. Es una ilusión que, con el mero discurso apelativo a cuestiones de justicia, se quiebre la voluntad eterna del poder real de las clases dominantes y poseedoras.

### **3.3. Tesis del modelo socialista**

Ya Erik Olin Wright en su crítica y rechazo a la propuesta de Van der Veen y Van Parijs, sobre una vía capitalista al comunismo por considerarla inverosímil, había concluido que en una etapa socialista se podrían dar las condiciones políticas de un crecimiento estable y la posibilidad de establecer subsidios de carácter universal (Wright 1988, 47-67).

Desde esta perspectiva socialista, el ingreso ciudadano es visto como un derecho inalienable, y que desde ya necesita superar los marcos del sistema capitalista. El hecho de desvincularlo de toda actividad laboral, por su característica de universalización, cuestionaría y amenazaría, según este criterio, el derecho de propiedad de los medios de producción y el funcionamiento de los mercados.

Pero aun produciéndose movimientos sociales con sus luchas habituales, es improbable que se pueda superar los marcos del sistema capitalista basados en la propiedad privada de los medios de producción, como la historia se ha encargado de afirmar, pues cuestionar no significa el paso de un tipo de propiedad a otro. Más bien ha señalado su contracara, deseable en abstracto, pero en la práctica se ha forjado el afianzamiento de este modo de producción.

Katz nos sugiere una opción, un punto de vista que le parece una variante ‘fuerte’, que consiste en la posibilidad de avances redistributivos en combinación con un desarrollo de un proyecto anticapitalista, tal cual se viene gestando desde el llamado socialismo del siglo XXI operante en Nuestraamérica. Exige para ello “una acción convergente de los excluidos y los incluidos”.

Según su propuesta, el desafío es que los logros populares dependan de la lucha, y que los proyectos de redistribución puedan revertir lo que considera la “pesadilla neoliberal” que sufren nuestros pueblos, y que debería financiarse con reformas fiscales progresivas y con el uso de las partidas destinadas al pago de la deuda externa y de las subvenciones a las grandes empresas tan comunes en nuestros países (Katz 2005, 6).<sup>10</sup>

Pero se trata de una retórica más, un deseo, pues tal propuesta no trasciende la vía del capitalismo. De este modo es una vía discursiva, pues los medios de producción siguen en las mismas manos y con el poder harán todo lo que tengan a su alcance para que no se produzca ningún tipo de revolución social.

#### **4. Justificación de la Renta Básica y su crítica por izquierda**

Las justificaciones de la RB han sido de lo más variadas y originales, pero fundamentalmente todas tienen una perspectiva ética. Desde la prédica de los derechos humanos, en primer lugar, el derecho a la existencia, pasando por derechos civiles, económicos y políticos son el basamento común de la argumentación que defiende el proyecto de RB, con vistas a superar el horror de las desigualdades operantes en la vida económica y social de millones de personas. Pero esto ya aparecía desde los tiempos de los utopistas socialistas con que se encontró Marx desde su período joven: los socialistas ricardianos, Proudhon, Saint-Simón, entre otros.

Una mirada común es la lucha contra la pobreza y contra las desigualdades operantes en el sistema económico, al cual les cuesta nombrar. En este sentido hasta los defensores de una concepción liberal igualitarista basados en la equidad social, esto es en principios de ética y justicia, aspiran a una renta básica como una aspiración ética de la sociedad, atribuyendo la pobreza y la desigualdad a la insensibilidad social, a la ignorancia o a la perversidad de las clases dominantes (Katz 2005, 4). Precisamente Katz hace hincapié en esta propuesta como un modelo débil, propio de los defensores de la RB, propiciado por los empeñados en el Estado de Bienestar, porque no perciben la compulsión a incrementar el beneficio, que determina la explotación patronal de los asalariados. (Katz 2005, 4).

Indudablemente todos los seres humanos tienen derecho a la dignidad. Nadie tendría derecho a estar en relación de superioridad o inferioridad unos a otros, pero las desigualdades económicas que conllevan desigualdades sociales y políticas son enormes.

Para Michael Roberts, según un análisis del Credit Suisse sobre la riqueza mundial, el 1% de la población posee el 45% de la riqueza; el 50% menos del 1%. En el 2006 el 1% superior de los poseedores de riqueza tenían el 45% de la riqueza personal y 10 años después ya obtenían el 50 por ciento de la riqueza total (Roberts 2019). En dos años volvió a caer, tal vez por el crecimiento de economía emergente como China, pero volverá a crecer en los próximos años.

---

<sup>10</sup> Indudablemente uno piensa en las empresas energéticas y las derivadas del mundo del petróleo.

La tendencia al aumento de la polarización social se da en todos los países, pero esto ya fue analizado por Marx hace más de 150 años. Hasta nuestras necesidades y nuestros goces tienen su fuente en la sociedad, y los medimos por ella, y no por los objetos con los que lo satisfacernos. Como estas tienen un carácter social, son siempre relativos. En este sentido la pobreza es siempre relativa. (Marx 1975, 42-43).

La pobreza y la desigualdad son la consecuencia necesaria del modelo de producción operante, esto es el capitalismo y no puede ser reformado a través de medidas homeopáticas y contra cíclicas de ninguna especie.

En este sentido, los tres modelos enunciados de RB, ni neoliberal, ni keynesiano basados en el Estado de Bienestar, ni los que proponen un proyecto socialista, ponen en cuestión ni en jaque lo más básico: la propiedad privada de los medios de producción. Solo Wright a principios de la década del 70 nos propone un socialismo en términos correctos, luego devenido en socialdemócrata reformador.

Aun así, Wright nos propone una RB en la fase socialista, pero resulta apresurada esta aseveración. Tal vez sólo pueda ser necesario en un período muy corto de tiempo, mientras se establezca la revolución social, porque una de las primeras medidas es la obligación de trabajar en forma universal (salvo las excepciones). La producción mediante la *actividad de todos* produciría un acceso de medios de subsistencia en forma ordenada y horizontal para todos. Si esto es así, por lo tanto, no sería necesario ninguna RB. Por otro lado, Marx desestimó especificar ese período para no caer en un idealismo inútil. Solo se refirió a grandes rasgos a ese proceso al que le siguieron infinidad de escritos y trabajos diversos por el mundo académico actual.

Ahora bien, es preciso fundamentar y ampliar mínimamente lo que consideramos un segundo punto que consideramos esencial: la *obligación de trabajar para todos*. En otras palabras, todos tendrían una actividad con que al menos puedan cubrir lo que consumen. Una plataforma o un programa socialista debe contener este punto esencial, tal cual está expresado en el programa de Gotha<sup>11</sup> Noción que completa la categoría de ‘explotación’, al que me referiré más adelante, pero que es importante comprender que un programa socialista debe tener como fin acabar con la explotación del trabajo. En otras palabras, si un individuo o grupo no trabaja, es a costa del trabajo de otros, es decir del trabajo ajeno. (Marx 1977,11).

Desde algún sector de la izquierda también se han planteado algunas tesis desfavorables a la Renta Básica Universal, pero que consideramos insuficientes. Entre ellas la más conocida es la manifestada por Eduardo Garzón.<sup>12</sup> Plantea al menos seis reflexiones, que tendrían efectos negativos: 1) La RB se canaliza a través del mercado capitalista; 2) La RB otorga libertad y derechos pero no compromisos, 3) La RB puede provocar tensiones inflacionarias; 4) La RB puede suponer una subvención a determinadas empresas; 5) La RB en la práctica es incondicional y 6) El costo

---

<sup>11</sup> Este era el sentido el Art. 8 del *Manifiesto Comunista*: “La obligación de trabajar para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura (Marx y Engels 2003, 22).

<sup>12</sup> Economista. Actualmente es asesor de Unidos Podemos. Ha debatido sus observaciones con Daniel Raventós en *Sin Permiso*.

administrativo y financiero de una RB es superior al de una Renta Mínima bien gestionada. (Cfr. Garzón 2017). La mayoría de estas observaciones son muy obvias ya que los proyectos de RB son implementados dentro de una estructura capitalista. La número 3) la suscribo totalmente, la última la 6) puede ser incorrecta porque existen hoy procedimientos tecnológicos y comunicacionales eficientes y baratos y la número 5) necesitaría más desarrollo teórico por parte de Garzón, pues por definición la RB es incondicional.

Aun así, este teórico entre otros no ataca el fundamento, la raíz del modelo de producción reinante. Porque lo más importante es lo no dicho, lo oculto, lo no explicado, lo que se deja indemne en las prácticas concretas de producción y reproducción. Por ello he puesto la atención, el objetivo en las siguientes problemáticas.

## **a) Teoría de la enajenación y explotación**

### **a.1. Enajenación**

Para Marx la economía rige todas las relaciones humanas. Esto implica que el hombre ha perdido su humanidad, que consiste en una actividad libre de condicionamientos. Este proceso por el cual el trabajador pierde esta capacidad, en términos marxianos se llama: proceso de alienación o enajenación.

El hombre que, siendo un ser libre y productivo, se convierte en un ser dependiente y esclavizado. El trabajador es convertido en este contexto a la más miserable de las mercancías. Y para este autor la propiedad es el germen del proceso de extrañamiento. Como Marx reafirma en los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, este proceso se configura a través de distintas figuras (Cfr. Ponce de León 2004, 71-72). El capital no es más que trabajo enajenado, coagulado. En otros términos, una acumulación sin precedentes de trabajo alienado.

La noción de la división del trabajo nos “brinda a su vez, “el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse” (Marx y Engels 1985, 34).

Los sostenedores de la RB no nos dicen que en las actuales condiciones capitalistas la enajenación continúa en el proceso de producción, pues se sostienen dentro de los márgenes de la vía capitalista. No les interesa esa perspectiva si se quiere de pérdida de humanidad. Tampoco lo que implica, la “división del trabajo”. Una de las críticas centrales que Marx les hacía a los socialistas utópicos, porque una de las consecuencias necesarias era que ellos se reservaban un lugar de privilegio dentro de la sociedad: el de

la intelectualidad. A tal fin sostiene su propuesta de desaparición de la subordinación esclavizadora del mundo del trabajo manual al intelectual.

## a.2. Explotación

Para la concepción marxiana la categoría de ‘explotación’ ocupa un lugar central. Es una relación social determinada que es constitutiva, histórica, contradictoria y concreta. (Cfr. Gonzalez Casanova 1970, 26). ¿Por qué es contradictoria?, porque corresponde a una forma general de lucha entre dos términos llamados ‘clases’. (Cfr. Gonzalez Casanova, 1970, 39). Esta relación es siempre directa “de los propietarios de los medios de producción con los productores directos, la que revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la estructura social” (Marx 1995, 733).

El punto de partida abonado entre otros por Casanova en los años 70 del siglo pasado,<sup>13</sup> consiste en abandonar el principio de explicación a través de las *desigualdades* para explicarlas a través de la *explotación*. En este sentido “ni la igualdad, ni la libertad, ni el progreso son valores que estén más allá de la explotación, sino características o propiedades de ésta. En efecto, junto con la desigualdad, el poder y el desarrollo son parte de una unidad que forma la relación de explotación”. (Casanova 1970, 30).

Más adelante Casanova agrega que:

(..) la desigualdad no aparece como un fenómeno natural, o individual, o metafísico, sino como un fenómeno ligado a la explotación y concretamente a la relación social determinada entre los *propietarios* de los medios de producción y los *no propietarios*. Las relaciones de fuerza y poder, la libertad y falta de libertad no aparecen tampoco como fenómenos naturales, o individuales o metafísicos, sino como fenómenos históricos ligados a la relación social de explotación entre propietarios y desposeídos.” (Casanova 1970, 30)

Pero ¿por qué sucede esto? ¿Dónde se encuentra tal despotismo? El secreto de la explotación, dicho miles de veces, pero ignorado desde décadas debido al peso de la ideología dominante, consiste en que una clase se apropia del plustrabajo realizado por otra clase a través de un mecanismo estrictamente económico, a diferencia de la extracción precapitalista que se realizaba por medios extraeconómicos. Toda la crítica al capitalismo se centra profundamente en la explotación y en la propensión a las crisis periódicas.

Para ello es necesario una clase social, que lo único que tiene para vender es su fuerza de trabajo al no poseer los medios de producción, puesto que históricamente a través de distintos mecanismos se los han expropiado. En este modo de producción:

La fuerza de trabajo no se compra aquí para satisfacer, mediante sus servicios o su producto, *las necesidades personales del comprador*. El objetivo perseguido por éste es la valorización del capital, la producción de mercancías que

---

<sup>13</sup> Hay muchísimos antecedentes, incluso en una lectura temprana de Rosa Luxemburgo de los cursos de economía política dictados en 1907.



contengan más trabajo que el pagado por él, o sea que contengan una *parte de valor que nada le cuesta al comprador* y que, sin embargo, **se realiza mediante la venta de mercancías. La producción del plusvalor, el fabricar un excedente, es la ley absoluta de este modo de producción.** Solo es posible vender fuerza de trabajo en tanto la misma conserva como capital los medios de producción, reproduce como capital su propio valor y proporciona, con el trabajo impago, una fuente de pluscapital (Resaltado propio. Marx 1994,522).

En síntesis, ¿de dónde sale el plusvalor? De aquel valor creado más allá del tiempo de trabajo necesario para reproducir la fuerza de trabajo. Es ese tiempo impago del que se apropia el poseedor de los medios de producción, donde “la cuota de plusvalía es la expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital, o del obrero por el capitalista (Marx 1994,523). Marx dedica todo un capítulo, el VII de *El Capital* para analizar la relación entre trabajo necesario y *plusvalor* como fuente de explotación necesaria y también de “valor”, base del capitalismo como forma de producción y reproducción.

Es en el llamado *marxismo analítico* donde autores como Gerald Cohen, John Roemer y otros niegan que solamente el trabajo sea fuente de valor. Los trabajadores, para ellos, no crean valor, sino que crean lo que ya posee valor. De esta forma no se precisa de la teoría marxiana del valor trabajo para entender la explotación. Por ejemplo, para Roemer, el origen de la explotación se encuentra en la desigual distribución de la riqueza. Valiéndose de la economía neoclásica fijan su atención en la distribución y no en la producción; de esta manera se determinará si la explotación es justa o injusta. Para ello se valen de modelos microeconómicos matemáticos ideales, basados en el equilibrio general y en la teoría de juegos.

Los autores de la ‘Vía capitalista al comunismo’, y con ellos la mayoría de los postulantes de una Renta Básica, comparten con Cohen y Roemer el rechazo a la teoría del valor-trabajo como fundamento de la explotación, también basados en los fundamentos teóricos de la economía neoclásica.

## **b) Crítica a la noción de Estado**

La caracterización que se tiene del Estado por parte de los defensores de esta formulación de Renta Básica es que esta es ‘neutral’ y ‘operable y funcional para beneficiar a las clases desposeídas’. Según esta propuesta de distribución se serviría de la utilización de distintas instancias gubernamentales, que operarían racionalmente en su provecho.

Pero ya Erik O. Wright, en 1987, preguntándose por la viabilidad política de la propuesta de RB se hacía la misma pregunta. Actualmente los defensores de la RB no se preguntan ni se interesan por las funciones que cumplen estas instituciones. Les parecen dadas por la propia naturaleza. Por lo menos esta postura se presenta como totalmente ingenua. El Estado es un Estado Burgués, que actúa como un conjunto de instituciones de aparato de gobierno separado de la sociedad humana. Pero fundamentalmente es un

aparato de coerción. Es un Estado de clase, por el que transita la ideología dominante, que no es más que la ideología dominante de las clases dominantes.

En síntesis, es una máquina para mantener la dominación de una clase sobre las otras. A las medidas que se tomen, que no sean convenientes a la reproducción de sus intereses, ofrecerá una resistencia de lo más variada, con tal de alcanzar dicho fin, el de proteger los intereses de la clase en el poder, como hemos visto en la historia de nuestra América, incluyendo censura, operaciones judiciales, represión policial, tortura, secuestros, desaparición forzada y golpes de Estado en forma tradicional o a través de golpes blandos.

Pero no solo eso, sino que “(...) la decisión de invertir o no invertir (consumir o acumular) seguirá estando bajo control privado y los capitalistas tendrán siempre la posibilidad de usar una huelga de inversiones como *arma política* contra el sistema”. (Wright 1988, 58)

Es decir, no sólo tienen la posibilidad de declarar un lockout patronal, utilizar las herramientas del gobierno de clase, sino también como veremos luego, la posibilidad que tienen los capitales de emigrar y radicarse en otros países más favorables.

### **c) Dominación y poder estructural**

¿Por qué es importante y dónde surge la dominación? Estos teóricos de la RB no se preguntan sobre ello. La dominación es importante para que se produzca la explotación; se necesita producir siempre bajo el control. ¿De quién? del burgués. Si no hay control y dominación, sencillamente no hay explotación, no hay capitalismo.

Dónde surge el control y la dominación: en la producción. En palabras de Marx:

La forma económica específica en la que se le extrae el plusvalor impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella (Marx 1995, 733).

Es en esa relación directa entre propietarios de medios de producción y productores directos, donde encontraremos, la “forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del estado existente en cada caso” (Marx 1995, 733). En efecto el resultado será el tipo de Estado y de derecho asociado, que afectará condicionalmente todo el andamiaje capitalista.

### **d) Distribución y producción**

La distribución de los medios de consumo no puede tratarse como algo independiente del modo de producción, como la teoría neoclásica económica pretende realizar. Para una sociedad capitalista es el mercado el que distribuye y a él no todos llegan con el mismo acceso. Aquí reina la pobreza, la indigencia y la exclusión deliberada. En efecto para la tradición marxiana:

La organización de la distribución está totalmente determinada por la organización de la producción. La distribución es ella misma un producto de la distribución, no sólo en lo que se refiere al objeto –solamente pueden ser distribuidos los resultados de la producción--, sino también en lo que se refiere a la *forma, ya que el modo determinado de participación en la producción determina las formas particulares de la distribución, la forma bajo la cual se participa en la distribución*” (Resaltado propio. Marx 2008, 71)

Esta **forma** tiene que ver con el tipo de propiedad operada.

#### e) **Propiedad de los medios de producción**

La propuesta de la vía capitalista al comunismo no altera la propiedad privada de los medios de producción. En otras palabras: no lo ponen en cuestión.

Pero ¿qué implica el control total de los medios de producción? Para Olin Wright: a) el derecho a decidir dónde invertir, b) el derecho a decidir invertir o no, c) el derecho a decidir en qué invertir y d) el derecho a una renta personal procedente de estas inversiones (Wright 1989, 58). Pero esto es visto solo desde del lado de la inversión. En otras palabras, una explicación unilateral, por lo tanto, insuficiente. También significa producir o no, comprar o vender su capital, pero sobre todo y lo que olvida Wright, es excluir a la clase productora de valor de cualquier acceso a los medios de producción. Sólo pueden estos vender su fuerza de trabajo, como cualquier mercancía. Históricamente han sido expropiados sus medios de subsistencia. Las formas estructurales, y de sistema de producción no se modificarán, sino que vuelven a solidificarlo. La propuesta de RB excluye cualquier atisbo de socialización de los medios de producción. En otras palabras, su propiedad colectiva. La vía capitalista al comunismo termina siendo una vía capitalista a “más capitalismo”. La propiedad privada para Marx sigue siendo el problema central en la relación de producción. Esta es la verdadera fuente de las desigualdades sociales.

#### f) **Teoría de la crisis. Planteo keynesiano**

Una de las finalidades o beneficios que tiene el llamado modelo keynesiano en economía (o Estado de Bienestar) es la superación de las crisis en el capitalismo. Los defensores de la Renta Básica, entre muchísimos argumentos, como por ejemplo Raventós, reafirma esa posición en una entrevista que lleva como sugerente título: “*Una renta básica para la ciudadanía acabaría con la pobreza y nos sacaría de la crisis*”<sup>14</sup>

Pero como lo reafirmó Marx en el *Manifiesto Comunista* las crisis son cíclicas, son recurrentes porque “la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio” (Marx y Engels 2003, 10). Surge la epidemia de superproducción donde la sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un

---

<sup>14</sup> Publicada en *Sin Permiso* el 02 de febrero de 2014.

estado de súbita barbarie, donde son aniquilados una parte considerable de los factores de producción. (Marx y Engels 2003,10).

La producción capitalista solo tiene un fin: la acumulación de capital. Se manifiesta a través de la tasa de ganancia. Esta tasa es fundamental en las decisiones de inversión. Cuando no es rentable, la acumulación decrece, por lo tanto, ya no es posible el fundamento del capital, no se puede reproducir, no puede realizar la plusvalía, su ciclo se agota y deviene la crisis. Pero ¿por qué sucede esto?

Una de las razones económicas, y no planificadas, es que mediante la producción y la ordenación de los precios se determina directamente un ajuste permanente a tientos y en forma caótica, con las necesidades de la población y utilizando todos los medios propagandísticos para crear la demanda. Se produce necesariamente una desconexión entre la producción y el consumo inmediato. El propietario de mercancías avanza sin tener certeza para hacerse de la mayor parte del mercado, y a su vez para no ser excluido en esta lucha por la competencia. Demasiadas veces el mercado se presenta insuficiente de demanda, en otras ocasiones hay demasiada oferta. Por lo tanto, en el proceso de intercambio D-M-D se presentan dificultades para reconvertir la mercancía en dinero, para que la fase continúe, produciéndose una interrupción parcial o total en el ciclo de reproducción del capital. Este necesita expandirse lo más rápido posible, y en forma cíclica el mecanismo de la estructura cede a la inversa: se contrae, hasta paralizarse totalmente.

Si no se pueden eliminar los capitales no competitivos, ante el menor atisbo de crisis, aparecen medidas contra tendencias que vemos emerger constantemente por toda Nuestraamérica. Las crisis sólo pueden ser superadas por la renovación de la valorización, en otras palabras, por el restablecimiento de una tasa de beneficios adecuada que continúe con la acumulación.

Esto significa el aumento del grado de explotación del trabajo, reduciendo el valor por debajo del valor de reproducción de la fuerza de trabajo del obrero (sumiéndolo en la pobreza o en la indigencia aun teniendo trabajo), o utilizando diversas formas, a veces subsumiendo varias posibilidades como: búsqueda desesperada de nuevos mercados, despojo de recursos en países periféricos (materias primas, etc.) o directamente, como sucede hoy en día, incentivando la guerra o la conquista desesperada de recursos utilizando la vía militar, o mediante vías indirectas como las desarrolladas en el punto h).

El problema de las crisis es el sistema total que no son solucionables con parches cosméticos. Para salir de las crisis hay que acabar con el capitalismo.

### **g) La plaga de la inflación**

Algunos autores han advertido que cualquier proyecto distributivo de dinero en forma masiva aumenta consecuentemente la demanda. Pero más allá de sugerir prudencia en la asignación de recursos, no pueden proponer ninguna herramienta para mitigar estos efectos.

La demanda hace que las mercancías suban al iniciarse un ciclo de competitividad por el afán de los propietarios individuales o en forma conjunta de quedarse con el dinero circulante. La valorización constante de estos productos, impulsan a los precios hacia arriba y desarrolla lo que se conoce como inflación, que no es otra forma que la apropiación de la plusvalía absoluta por parte del sector burgués, pero que afecta a la clase desposeída, porque por distintas vías lo que se licua y se expropia es el salario, lo que redundará en un empeoramiento de sus condiciones de vida.

En Nuestra América dada la situación de vulnerabilidad debido a políticas macroeconómicas ortodoxas o heterortodoxas; los ajustes, los endeudamientos y las crisis sucesivas, desatan no sólo procesos inflacionarios sino también estanflación, una combinación catastrófica de inflación con recesión económica, lo que provoca constantemente una depresión que trae aparejada una pobreza e indigencia sin precedentes, paro total de la industria y desocupación generalizada.

## **5. Conclusión**

No es la primera vez que en la historia económica y social del capitalismo (podríamos decir que en realidad desde sus inicios) se intenta reformas para humanizarlo, pero sin tocar sus núcleos centrales: la propiedad privada de los medios de producción y la relación de explotación.

Sostenemos que este sistema no puede ser remediado. El capitalismo funciona constantemente valorizando el capital. Su único objetivo es la ganancia inmediata. El capitalista no tiene alternativa, si no lo hace, caerá fagocitado por otro grupo capitalista, que esté en mejores condiciones. El grupo o la fracción que gana se quedan con el mercado. Puede entonces reconvertir rápidamente el circuito D-M-D. En otras palabras, se instaura la dictadura del Capital. A tal fin siempre estará vigente la conquista de recursos, creando hostilidad y hasta tensiones bélicas en todo el orbe y creando desastres del medio ambiente.

Ahora bien, la ideología imperante, es al mismo tiempo la ideología de las clases dominantes, la burguesía capitalista, está diseñada entre otras cosas también para enmarcar intereses contradictorios. Mientras ocultan la explotación que es la base de la sociedad capitalista, al mismo tiempo encubren aspectos desastrosos del proceso de producción para el futuro de la humanidad. Diseña para ello algunos tipos de soluciones aparentes y suavizantes que, en última instancia, nunca se implementarán, o a lo sumo a medias, para lo cual se predica un proceso amplio en el tiempo para nunca definir la cuestión central argumental: el fin de la propiedad privada.

Uno de los diseños en boga es precisamente el mito de la Renta Básica o el Ingreso Ciudadano, al que nos referimos en sus aspectos contradictorios, sobre su impracticabilidad. En realidad, la propuesta de RB, en todas sus formas y variantes es un paliativo para una clase social hoy sumida en la más absoluta pobreza e indigencia. Está orientada a administrar la pobreza, no a eliminarla, evitando la vía política de la revolución social que implique la expropiación de los medios de producción, tal cual lo

expresara al criticar a los socialistas doctrinarios o socialistas de cátedra Marx hace más de 170 años.

Pero también hay que tener en cuenta que toda disputa por los ingresos, es un terreno de conflicto de clases. Una distribución de los recursos implica que los explotados se organicen y pongan en el tapete quién genera en realidad la producción social. La propuesta de RB tiende a diluir la discusión política, centrando su discurso y energía en una distribución que creen posible, pero de orden secundario.

Todo el entramado económico que vemos casi calcado en toda Nuestraamérica es a su vez, el resultado de un entramado político, judicial, financiero y también comunicacional, para conciliar una serie de actos, ahora en beneficio de la clase trabajadora; cuando todos estos sectores vienen ejerciendo su dominación de clase durante décadas, utilizando diversos engaños y estafas discursivas para que nada cambie.

Eso no significa que, mientras se luche por un mundo distinto, sin explotación, se vayan consiguiendo algunos objetivos básicos para que hagan posible al menos la supervivencia, como la que sostienen los diversos movimientos sociales que se desarrollan básicamente por toda Nuestraamérica, luchando por medios de vida necesarios, mediante seguros de desempleo, subsidios, paliativos o como se los llame, manteniendo su independencia como clase ante las políticas estatales de subordinación al Capital. Para ello las organizaciones comprometidas con el cambio social tienen en cuenta no solamente las contradicciones sociales, sino un conocimiento práctico de las raíces de la estructura en cuestión y de no permitir su legitimación.

Por otro lado, una propuesta de un programa que se reivindique socialista debe legitimar en primer lugar la **obligación de trabajar para todos** quienes estén en condiciones de hacerlo, como único medio para acabar con la explotación, pues si no trabaja el mismo, significa que vive del trabajo ajeno.

La RB diseñada desde distintas formas según el análisis de modelos sugeridos por Katz, solo sirven para que la vía capitalista, una vía cargada de ‘buenos deseos’, solo tengan un resultado posible, un solo fin, la cooptación estatal, y el afianzamiento y subordinación al Capital, esto es su dictadura, como la vemos hoy en Nuestraamérica.

## Bibliografía

- Garzón, E. (2017), “Críticas a la Renta Básica Universal desde la izquierda” en *La Marea*. Publicada el 30 de enero de 2017 en: <https://www.lamarea.com/2017/01/30/criticas-renta-basica-universal-desde-la-izquierda/>
- González Casanova, P. (1970), *Sociología de la explotación. México, Siglo XXI*.
- González Casanova, P. (2017), “*La explotación global*” en *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Madrid, Akal.
- Katz, C. (2005), “Tres concepciones del ingreso básico” en *Rebelión*. Publicado el 21 de septiembre de 2005. Recuperado el 11 de abril del 2020 en: <https://rebelion.org/tres-concepciones-del-ingreso-basico>

- Katz, C. (2005), “Dos proyectos de distribución”. En *EDI-Publicación de los Economistas de Izquierda*. N°1, Buenos Aires, AEDI.
- Lo Vuolo, R. y otros (1995), *Contra la exclusión. La propuesta del Ingreso ciudadano*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Marx, K., Engels, F. (1985), *La ideología alemana*. Buenos Aires. Pueblo Unidos.
- Marx, K., y Engels, F. (2003), *El Manifiesto comunista*. Buenos Aires. Tesis XI.
- Marx, K. (1985), *Manuscritos Economía y Filosofía*. Alianza, Madrid.
- Marx, K. (1977), *Crítica del programa de Gotha*. Progreso. Moscú.
- Marx, K. (1987), *Miseria de la Filosofía*. Buenos Aires, Cartago.
- Marx, K. (1994), *El Capital*. Tomo I. México. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1995), *El Capital*. Tomo III. México. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2008), *Introducción a la Crítica a la Economía Política. 1857*. Buenos Aires. *Luxemburgo*.
- Mattick, P. (1977), *Crisis y teoría de la crisis*. Península, Barcelona.
- Oviedo, L. (1998), “La crisis capitalista y la política social de la burguesía” en *En defensa del marxismo*, N° 20, Buenos Aires. Recuperado el 11 de abril del 2010 en: <https://revistaedm.com/verNotaRevistaTeorica/295/la-crisis-capitalista-y-la-politica-social-de-la-burguesia>
- Ponce de León, C. (2004), “El modo de producción ‘toyotista’ o ‘posfordista’ y las formas de trabajo enajenado” en Dorando, M. y otros (2004), *Trabajo, Riqueza, Inclusión*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA.
- Roberts, M. (2019), *El 1% posee el 45% de la riqueza, el 50% menos del 1%*. Publicado el 16 de noviembre de 2019. Recuperado el 10 de abril de 2020 de: <https://www.sinpermiso.info/textos/el-1-posee-el-45-de-la-riqueza-el-50-menos-del-1>
- Van der Veen, R. y Van Parijs, Ph. (1988), “Subsidios universales frente a socialismo”, en *Zona Abierta*, N° 46-47, pp. 129-174, España, Fundación Pablo Iglesias
- Van der Veen, R y Van Parijs, Ph. (1988), “Una vía capitalista al comunismo”, *Zona Abierta*, N° 46-47, pp. 19-46. España, Fundación Pablo Iglesias
- Van Paijs, Ph. (2007), “Renta básica y Estado de Bienestar”. Publicado el 14 de enero de 2007. Recuperado el 11 de abril de 2020 en: <https://www.sinpermiso.info/textos/renta-bsica-y-estado-de-bienestar-entrevista>
- Van Parijs, Ph. (1986), “Marxismo, ecologismo y transición directa al comunismo”, *Mientras tanto*, N° 26, 1986, pp. 107-129.
- Van Parijs, Ph. (1993), *¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel.
- Wright, O. E. (2006), “La renta básica como proyecto socialista” en *Sin Permiso*, N°1 republicado en Red renta básica el 24 de enero de 2019. Recuperado el 10 de abril de 2020 en: [http://www.redrentabasica.org/rb/rrbantigua\\_520](http://www.redrentabasica.org/rb/rrbantigua_520)
- Wright, E. O. (1988), “Por qué algo como el socialismo es necesario para la transición a algo como el comunismo” en *Zona Abierta*, N° 46-47, pp. 47-68. España, Fundación Pablo Iglesias.





- III -

**LATINOAMÉRICA:**  
CUESTIONES REPUBLICANAS  
Y OTRAS MATRICES  
EMANCIPATORIAS



**EL ORDEN Y LA LIBERTAD.  
LECTURAS SOBRE EL REPUBLICANISMO LATINOAMERICANO**

MARIA BEATRIZ GENTILE

Universidad Nacional del Comahue<sup>1</sup>

El Republicanismo como experiencia histórica fue la nota distintiva entre Europa y América. Tanto durante las guerras por la emancipación, como una vez producida la ruptura del vínculo colonial, la discusión sobre el origen del poder y su forma de organización produjo una serie de alternativas políticas en las que la República terminó por imponerse a los proyectos monárquicos que, aunque minoritarios, circularon a comienzos del siglo XIX. No fue una tendencia homogénea, sino más bien lo que hubo fueron modelos de República que incorporaron y combinaron diferentes aspectos utópicos y pragmáticos. En todos ellos, el rechazo a la dominación y a la tiranía, junto a la reivindicación de la libertad, precisaron definiciones respecto a la representación y a la participación, así como de ciertas condiciones políticas y económicas.

El modelo cívico desarrollado, en el siglo XIX, contuvo y fundió de manera imprecisa, tres tradiciones políticas: la republicana, la liberal y la democrática (Escalante Gonzalbo 1992).

En la tradición republicana es sabido que la vida pública tiene un valor propio. El énfasis estuvo puesto en la virtud de los ciudadanos y en la convicción de que hay un bien general más allá de los intereses de los particulares. Como tradición brindó su estructura para las defensas más sólidas de la ‘razón de estado’ y los argumentos liberales, sobre todo en lo que toca a la propiedad y al mercado, fueron poco tolerados o colisionaron con la supuesta superioridad moral del interés público sobre el de los particulares.

El respeto al individuo, a las garantías constitucionales y al interés privado, fue la base de la tradición Liberal. Supuso, en términos prácticos, una inversión de los valores republicanos: aquí era el respeto al individuo fue el fundamento de la moral pública y su principal interpelación política fue la limitación del gobierno. Para el liberalismo, los individuos preexisten a cualquier organización social, son más importantes que los grupos a los que pueden pertenecer y como seres independientes merecen ser protegidos contra cualquier sacrificio que se les pretenda imponer.

En la tradición liberal los derechos fueron vistos como “cartas de triunfo” frente a las pretensiones mayoritarias. El origen de esta posición probablemente fue la amenaza frente a la ‘tiranía de la mayoría’. A partir de tal riesgo, es que le preocupó sostener un conjunto de derechos individuales inviolables y concebir a la libertad, como libertad frente a la voluntad democrática. El republicanismo, por el contrario, buscó apoyarse en esa voluntad, ya que la principal amenaza parecía provenir de las minorías opresoras y no de las mayorías tiranas. Desde esta perspectiva, la libertad no fue pensada como libertad

---

<sup>1</sup>Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Grupo de estudios de Historia Social (GEHISo). Proyecto de Investigación “Las transiciones democráticas desde la Patagonia”, incluido en el Programa de Investigación 04/H174 Humanidades, UNCo.

frente a las mayorías, sino como consecuencia del autogobierno de la comunidad (Gargarella 2001).

Por último, la tradición democrática, aportó las nociones de participación, justicia y autogobierno. Tuvo poco que ver con el Liberalismo y el conflicto entre ambos produjo la mayor parte de los equívocos y de las frustraciones de los liberales del siglo XIX. Mantuvo una gran afinidad con la tradición republicana, a partir de conceptualizar a la ‘voluntad general’ como el apoyo más incontestable que podía encontrar el Estado. Esta no podía ser un acuerdo contingente, sino la única forma del bien común.

Como discurso, estas ideologías republicanas permanecieron restringidas al círculo de las elites ilustradas. Hasta bien entrado el siglo, el verdadero Pueblo no existe, dice Françoise Xavier Guerra. El pueblo ideal no puede confundirse con la plebe de las ciudades o con el campesinado, esa es la “chusma”. Para crear un pueblo habrá que trabajar con la educación y mientras tanto, el gobierno es propiedad de los patricios. Ellos constituyen el pueblo político que habita las constituciones. En nombre del pueblo real -que no habla ni elige- ellos se arrogarán la representación de la voluntad general. Esta ‘lógica patricia’ será la base de los regímenes instaurados en la segunda mitad del siglo XIX (Guerra 1993).

En la América post independiente, dos preocupaciones amenazaron el horizonte político a partir de 1850: la primera, tuvo que ver con la adopción del sistema republicano, ya que implicaba resolver la cuestión de la representación de una sociedad que aún conservaba rasgos de tradicionalismo. La segunda, era la experiencia de las primeras décadas en que la forma confederal no había podido garantizar una adecuada gobernabilidad, pues no había sido capaz de proyectar a los poderes provinciales hacia un horizonte más amplio capaz de institucionalizar mecanismos de gobierno aplicables a todo el territorio.

El nuevo orden se desarrolló invocando como principio legitimador el corpus liberal: representación, democracia y ciudadanía. Sin embargo, como apunta Waldo Ansaldi, el movimiento histórico real estuvo marcado por un profundo desfase entre fundamentos y práctica. Con excepción de Brasil hasta 1889, la forma de organización fue la república representativa -federal, en algunos casos, centralista, en otros-, fundada en una ciudadanía política restrictiva. Esta limitación señalada, será la clave para comprender la forma oligárquica de dominación que, entre 1880 y 1930, regirá en toda la región (Ansaldi 2003).

El consenso político de las postrimerías del siglo XIX fue acompañado y defendido por una serie de ideas filosóficas y sociales que proclamaron el triunfo de la ciencia en América Latina; a ello se le dio el nombre genérico de Positivismo, aunque no existió ninguna definición reconocida del término.

Las ideas positivistas, como cosmovisión y conjunto de proposiciones, permitieron intervenir directamente en la configuración de los Estados en dos sentidos: por un lado, a las ideas dominantes de la civilización y progreso le añadía una legitimidad científica; por el otro, se articuló al desempeño de distintas instituciones estatales como la educación, la justicia, la salud, entre otras. (Funes, 2014)

En el plano social compartía la opinión contemporánea de que la sociedad era un organismo en desarrollo y que la única forma apropiada de estudiarla era mediante el

estudio sistemático de las ciencias. En base a esa concepción, la política fue pensada como una ciencia experimental basada en hechos, por la cual los estadistas ya no debían guiarse por teorías abstractas y fórmulas jurídicas sino orientarse por la observación, la investigación paciente y la experiencia. A pesar de que las abstracciones políticas -a su modo de ver- eran el sello de la mentalidad metafísica, también eran el punto de partida para llegar a una ciencia de la sociedad y servían para coordinar los hechos observados. A esto se le llamó ‘Política científica’ (Zea 1993).

El ensayo positivista tuvo la pretensión de explicar los efectos no deseados del proceso de modernización en curso y hacerse cargo reflexivamente del problema de inventar una Nación (Terán 1987). Asimismo, esta sistematización operó como reforma intelectual apta para poner término a la época crítico-revolucionaria abierta en 1789 y reemplazarla por un período estable para que el orden y el progreso pudieran convivir armónicamente. De esta forma, se diagramará un modelo de país donde las instituciones serán las encargadas de trazar el límite entre los sectores integrables a la modernidad y quienes no; para estos últimos, la coerción institucional se encargará de expulsar a todo agente perturbador del orden (Terán 2004)

La filosofía positiva trató de ser en América independiente, lo que la escolástica fue en la colonial: un instrumento del orden mental, dice Leopoldo Zea. Aunque no fue explícitamente una teoría de la política sus preceptos dieron a la elite gobernante importantes postulados. Uno de estos dogmas fue precisamente considerar que la sociedad debía ser administrada, en vez de gobernada por representantes elegidos. Esta fue una de las tantas evidencias de su relación ambigua con el liberalismo político. En 1870 la clásica fe liberal en los sistemas constitucionales ya se había visto erosionada por la afluencia de teorías sociales e históricas análogas al positivismo. El tono autoritario y tecnocrático de la política científica contribuía a aumentar esta erosión. Pese a ello, los que abogaban por la política científica se tenían por liberales o de vez en cuando, neoliberales o conservadores-liberales.

El rescate de la virtud republicana para fundirla con el ideal democrático, mostró su eficacia en el discurso político, pero, en la práctica, la centralización y dominio de ejecutivos fuertes marcó la distancia respecto a esas aspiraciones. Liberalismo y democracia, no interactuaron directamente, sino que fueron asimilados en forma independiente.

Algunas lecturas que intentaron teorizar e interpretar las experiencias de la llamada ‘República Parlamentaria’ de Chile (1891-1925); del México de Porfirio Díaz, el ‘Porfiriato’ (1876-1910); y del Brasil de la ‘República Vieja’ (1889-1930), nos permitirán repensar la contradicción entre el orden y la libertad que expresó el arranque de la República oligárquica consolidada a fines del siglo XIX y comienzos del siguiente.

### **Parlamentarismo como ‘política fanstasmal’**

*La fronda aristocrática de Chile*, publicado en 1928, fue un texto escrito por Luis Alberto Edwards Vives. Allí, este representante de la aristocracia y del pensamiento conservador llamó ‘política fantasmal’ al parlamentarismo chileno. Este escrito fue su

obra más importante y constituye, posiblemente, el discurso conservador mejor articulado de la derecha política chilena. Para éste, el nuevo régimen instaurado en 1891 había sido incapaz de entender y afrontar las nuevas realidades que desafiaban a la política y a la sociedad. Cuánto de inteligente lectura crítica y cuánto de nostalgia por el Chile heredero de las jerarquías y disciplina colonial resulta difícil discernir en cada una de sus afirmaciones. Su sobrevalorada estimación por el Estado Portaliano terminó por sellar el énfasis con que expresó su descontento y oposición.

La llamada República Parlamentaria, que duraría hasta la modificación de la constitución en 1925, otorgaba al Congreso la prerrogativa de cambiar ministros en lo que se denominó ‘rotativa ministerial’. En la práctica esto funcionaba como mecanismo de control y perturbación de la administración nacional; con ello las Cámaras de representantes dispusieron los cambios del gabinete a su arbitrio e incluso llegaron a disolver la totalidad del mismo.<sup>2</sup>

Para Edwards Vives este pseudo parlamentarismo aletargaba la creación de leyes fundamentales. Tanto en sus columnas en el diario ‘El Mercurio’ como en sus ensayos, manifestó una firme oposición a la aplicación del liberalismo en Chile:

“Los hispanoamericanos que no han vivido en Chile, apenas puede imaginar el espectáculo de esa política a la veneciana, con sus suaves luchas de salón, entre magnates del mismo rango, no divididos ni por las ideas ni por los intereses, amigos o parientes en sociedad diletantes de la política, que distraían los ocios de opulencia en el juego de los partidos y de las crisis ministeriales. Ningún principio fundamental que los dividiera, la paz más absoluta en la República, una total indiferencia en la masa de la opinión y entre tanto, los Gabinetes, como fantasmas de teatro, desfilaban a cortos intervalos por el escenario de la Moneda” (Edwards Vives 1928, 172-173).

Su tesis principal en la interpretación de la historia y la política chilena era que Diego Portales<sup>3</sup> y la Constitución de 1833 habían logrado crear las bases de un estado fuerte capaz de disciplinar los excesos de las elites y administrar el orden en función del ‘bien común’. Su personalismo y autoritarismo, le valió el rechazo de liberales chilenos como José Victorino Lastarria. Este político en su escrito “Don Diego Portales, juicio histórico” señalaba que

“Portales fundó el gobierno fuerte, sostenido en un extenso espionaje contra sus adversarios”, y cuestionando a quienes defendían el despotismo como razón de estado, afirmaba: “...obra contra sus intereses, creyendo con toda fe que el

---

<sup>2</sup> En los 34 años que duró la República Parlamentaria, se sucedieron 7 presidentes y un total de 424 ministros, a razón de un promedio de 60 ministros por presidencia. En algunos casos, como en la presidencia de Juan Luis Sanfuentes (1915-1920) tuvo 17 gabinetes y 78 ministros o en la de Arturo Alessandri (1920-1925) quien tuvo que gestionar con el cambio de 18 gabinetes y 76 ministros.

<sup>3</sup> Diego Portales (1793-1837). Comerciante y ministro de Estado durante el gobierno de Joaquín Prieto (1786-1854), presidió el bloque conservador que se enfrentó a los liberales en la guerra civil de 1829-1830. Representa la figura central de la política del siglo XIX y se le atribuye el armado y articulación de los poderes del Estado chileno.

gobierno fuerte es preferible al gobierno flexible, que el espionaje y el despotismo son medios legítimos de afianzar la autoridad, que la autoridad debe predominar sobre la libertad, que la República es una farsa, que la sociedad no debe gobernarse sino dejarse gobernar, que la opinión pública es una mentira (...) y lo que es más triste, creyendo que nuestras sociedades no tienen salvación sino en la Monarquía, puesto que la República, que ella conoce, esa República que ha bastardeado y parodiado la reacción colonial, es impotente” (Lastarria 1861, 40-41).

Alberto Edwards Vives era uno de los que valoraba de esa forma al sistema republicano y por eso fundamentaba su convicción de que era el personalismo y el autoritarismo lo que había hecho posible la estabilidad y la gobernabilidad. En su lectura, la aristocracia nacional se encontraba en decadencia por su constante conflicto con la figura impersonal del orden político y por ello, sólo un líder autoritario y antidemocrático sería capaz de gobernar el país. Interpretó la centralización y ejercicio del poder durante el gobierno de Portales, como una restauración del ideal de obediencia incondicional, antes al rey ahora al nuevo Estado: “Ese poder oligárquico, que sacaba sus fuerza de la organización misma de la sociedad chilena, era el único capaz de luchar contra la tradición monárquica, heredada de la Colonia y que Portales restauró” (Edwards Vives 1928, 170)

La concepción portaliana se asentaba en la idea de que Chile no poseía la virtud republicana necesaria para el sistema democrático, de suerte que esta debía ser postergada, gobernando entre tanto autoritariamente pero con celo del bien público, “ Portales (...) no se empeña en discutir la doctrina de la virtud propia de cada forma de gobierno, ni en atacar teóricamente a la Democracia, da por sentado que en América no hay otra, pero el realismo de su visión se manifiesta en que posterga su vigencia y confía solamente en un gobierno fuerte y centralizado” (Gongora 1986, 41)

¿Qué era la fronda aristocrática? “la lucha, casi constantemente pacífica de nuestra oligarquía burguesa y feudal contra el poder absoluto de los presidentes, lucha que se inició en 1849 y tuvo su definitivo desenlace en 1891, es un fenómeno idéntico al que, en Europa, transformó, sobre todo a partir de 1848, las antiguas monarquías de derecho divino en gobiernos parlamentarios, dominados por la plutocracia burguesa” (Edwards Vives 1928, 297). En contrapartida a lo descrito, el régimen de Portales implicó un ejercicio del poder y de la gobernanza centrado en un ejecutivo fuerte; no se trató de un gobierno puramente aristocrático como el posterior a 1891, sino que hubo una polaridad consentida por ambas partes: por un lado, un Gobierno autoritario, que interviene electoralmente de la manera más abierta, enviando a los Intendentes y Gobernadores las listas de los amigos para que sean elegidos los parlamentarios; y por el otro, una aristocracia terrateniente abierta a altos funcionarios y militares, algunos de estos últimos salidos de los estratos medios. El régimen portaliano dio por sentado la creencia de que la aristocracia era la clase social portadora de la cualidad moral de preferir el orden público al caos, identificando el primero con exclusivos intereses. Esto fue, al decir de Mario Góngora, el principal resorte de la máquina en el portalianismo.

La reflexión sobre la identidad nacional fue una preocupación constante en los

pensadores y políticos de esta etapa; en Chile la búsqueda de una singularidad que permitiera afirmar las características propias, en relación al resto de Hispanoamérica, fue desde el comienzo de la etapa independiente una especial inquietud.

Edwards Vives, consustanciado con la visión de Oswald Spengler en '*La decadencia de Occidente*',<sup>4</sup> intentó encontrar algunas claves que explicaran esa peculiaridad y creyó encontrarla tomando prestado el concepto de 'estado en forma' del filósofo alemán:

“La vigorosa expresión de Spengler "Estado en forma", tiene un significado mucho más hondo de lo que a primera vista parece: ella implica no sólo la sucesión regular del Gobierno conforme a un orden jurídico o histórico, sino también la existencia en la sociedad de sentimientos hereditarios, de fuerzas , espirituales superiores que constituyen al Estado en un ser viviente , orgánico , provisto de alma...Es pues, probable que no sólo las condiciones geográficas de nuestro país y la sencillez de su estructura social contribuyesen a facilitar en Chile la subsistencia por varias generaciones de un "Estado en forma"; sino que el aislamiento y relativo atraso de esta pobre colonia, tuvieran parte en la realización del milagro, el orden social se habría mantenido aquí "por el peso de la noche " para emplear la original y pintoresca expresión del mismo Portales . El espíritu colonial de obediencia pasiva y disciplina jerárquica pudieron sobrevivir aquí a la catástrofe de independencia y servir de fundamento a la construcción del hábil Ministro de 1830, precisamente porque habíamos avanzado menos en el camino de la descomposición de nuestra "alma histórica". (Edwards Vives 1928, 61-62).

De esta forma, el Cesarismo proclamado por Spengler encontraba en la figura de Portales un ejemplar perfecto, él había logrado restaurar el principio de obediencia monárquica bajo formas republicanas. Lo que llama la atención es que Edwards Vives considerara el atraso, el aislamiento y el carácter sumiso de la sociedad chilena, una virtud y una condición necesaria para el surgimiento de un Estado de esas características, capaz de hacer de Chile una Nación sobresaliente en el contexto hispanoamericano.

José Victorino Lastarria también buscó esa peculiaridad, pero la encontró en un registro muy diferente a lo planteado por el escritor de la fronda. A diferencia del resto de Hispanoamérica, donde los indígenas fueron fácilmente sometidos y transformados en una clase servil, en Chile -explicaba Lastarria en su escrito *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y el sistema de los españoles en Chile* de 1843- los indígenas resistieron a la conquista. Al revés de lo ocurrido con los conquistadores de México y Perú donde Cortes murió, posiblemente, como el hombre más rico de la cristiandad y Pizarro trágicamente a manos de otros conquistadores, en Chile Valdivia murió víctima de la contraofensiva indígena que duró siglos y durante la cual se recuperó

---

<sup>4</sup>*La Decadencia de Occidente* (1918-1923) apareció poco después de la derrota alemana en la primera guerra mundial y tuvo un éxito enorme entre los teóricos de la reacción. Spengler predijo el hundimiento de la civilización capitalista que él identificó con la cultura europea. Lejos de reclamar una restauración monárquica, se posicionó dentro de un pensamiento elitista en términos políticos y su apuesta, entre otros argumentos, fue por el 'Cesarismo' como salida a la pregonada decadencia



prácticamente todo el territorio conquistado por los españoles.

De esta forma, para Lastarria, esa resistencia indígena creó no sólo el valor excepcional de los chilenos que no fueron sometidos y no fueron marcados por la degradación impuesta por los sistemas de servidumbre durante siglos, sino también e indirectamente aportó a la formación de un habitante/ciudadano diferente: una ‘raza de modestos labradores y vigorosos soldados’ muy distinta a la del resto de Hispanoamérica. Si existiese una singularidad chilena, ella se encuentra en el valor de la resistencia indígena y en el mestizaje colonizador.

A pesar de que Lastarria fue quizás el que introdujo a Comte en el campo de ideas chileno, la política científica aquí no tuvo un destello fundacional como lo tendría en México. Su pensamiento y práctica revelaron la tensión tradicional que dentro del liberalismo iberoamericano existió entre la limitación y el fortalecimiento de la autoridad del estado.

Como lo señala Jocelyn-Holt, y también Mario Góngora, la figura de Portales y del ‘estado en forma’ -el estado portaliano- constituye un *a priori* del pensamiento político e historiográfico. La primacía del orden por sobre la libertad, del estado por sobre la ciudadanía; "Chile no tiene otra historia que la de su estado, sea éste ‘portaliano’ o ‘antiportaliano’" (Jocelyn-Holt 1999, 129).

### **La Dictadura honrada**

En México el movimiento republicano y liberal de 1845-1880 es considerado como una etapa expansiva de la ciudadanía política. Con este movimiento que abarcó la Reforma (1845-1867) y la República Restaurada (1868-1876) se consolidaron los poderes constitucionales -ejecutivo, legislativo y judicial- y se estableció una articulación real entre los Estados y la Federación. Libertad política y sentimiento nacional fueron los cimientos del liberalismo mexicano a través de los cuales se proyectó al individuo hacia un horizonte político y social propicio a pactos y al desarrollo de nuevas formas de cooperación. (Hernández Chávez; 1994)

A partir de 1880, el viraje político se irá consolidando hacia una mayor centralización. Al mismo tiempo, una pérdida de sentido en la búsqueda de consensos dará por resultado una atenuación de las alianzas regionales y nacionales. A pesar de la rápida expansión del sufragio que se instala en 1860, en menos de dos décadas el control de la sucesión presidencial y/o la reelección, junto a la manipulación electoral permitirán consolidarla lógica de un estado fuerte y concentrado en la figura del ejecutivo. El régimen de Porfirio Díaz, electo en 1876, será la expresión de ello.

La política de centralización finisecular tuvo por respaldo la elaboración ideológica de lo que se conoció como ‘política científica’. Los llamados “científicos” del porfiriato vieron en esta doctrina la tabla salvadora que pondría término a un ciclo de liberalismo decadente, según lo interpretaron. El exponente más destacado de este grupo fue Justo

Sierra.<sup>5</sup> “Orden y Ciencia” fueron los principios del periódico *La libertad*,<sup>6</sup> medio en el que escribieron algunos de estos referentes. El orden era urgente y el mejor instrumento para lograrlo era la ciencia. Esta última, diría Sierra, es la que muestra la verdadera naturaleza de las sociedades, a diferencia de la religión que no hace más que refugiarse en lo absoluto. Para estos referentes, el conocimiento científico será un instrumento al servicio de la política de la burguesía mexicana. Convalidaran la noción de que el Estado no podrá ser un creador de bienes para el pueblo, sino un guardián de los bienes del individuo. La función del estado deberá ser entonces, la de proteger tales intereses porque el orden social se basa en el respeto a los frutos que cada individuo puede alcanzar.

Sierra concebía a la sociedad como un organismo semejante a los organismos naturales y así como los organismos se desarrollan y progresan mediante la evolución, la sociedad también. Si en la naturaleza no hay saltos, en la dinámica de las comunidades políticas tampoco debería haberlos; con este razonamiento se intentaba fundamentar el rechazo a la Revolución. La revolución sería el paso que da una sociedad de un estadio a otro por medio de la violencia y el exterminio, por lo tanto, es lo contrario al progreso. Tomando por referencia la revolución de 1789, Sierra escribió en su periódico:

todo lo que quiso fundar por el terror, la república... vino por tierra; y cerca de un siglo después, apenas, a fuerza de alejar la violencia de sus actos y de seguir la evolución política sin precipitarla, el pueblo francés ha podido fundar una república conservadora.<sup>7</sup>

Desde esta perspectiva, ¿cómo podía Sierra justificar su apoyo al levantamiento de Benito Juárez y a la revolución liberal y, al mismo tiempo, cuestionar la Constitución de 1857?<sup>8</sup> En su razonamiento, la revolución -en algunas ocasiones- si llegaba para transformar el orden podía ser tenida por un progreso; pero, igualmente, era una enfermedad que había que evitar, ya que el progreso no podía ser producto de la violencia sino de un cambio organizado. El porfirismo sería el encargado de sofocar cualquier intento revolucionario y esa violencia originaria del levantamiento liberal quedaría justificada como remedio para tal enfermedad, de allí en adelante la paz y el orden de la burguesía mexicana se mantendrían inalterables (Zea, 1994).

El estado será el cirujano encargado de extirpar cualquier amenaza a esta paz y este orden y para evitar los excesos del personalismo y el clientelismo que ha impregnado a la política mexicana, habrá que formar un partido que se ocupe de la política, mientras el resto de los mexicanos se dedica al engrandecimiento material del país. Un partido que

---

<sup>5</sup>Justo Sierra (1848-1912) fue un escritor y político mexicano y uno de los pensadores del México moderno. Abogado y periodista liberal, luchó al lado de Benito Juárez y luego adoptó posiciones conservadoras. Fue el exponente más importante de la llamada ‘política científica’ que sostuvo al gobierno de Porfirio Díaz.

<sup>6</sup>*La Libertad* fue un periódico político, cuyos redactores fueron, además de Justo Sierra, Francisco Cosmes, Eduardo Garay, Telesforo García y Santiago Sierra. Se editó en México entre 1878-1884.

<sup>7</sup>Sierra, J., “Teoría de la revolución”, Año I, N° 12 citado en Zea (1994) *El positivismo mexicano*. México, FCE.

<sup>8</sup>“En nuestro sentido, la constitución del 57, es una generosa utopía liberal, pero destinada por la prodigiosa dosis de lirismo político que encierra a no poderse realizar sino lenta y dolosamente” Sierra, J., “Reservas” en *La Libertad*, Año I, N° 42 (citado en Zea 1994, 253).

no sirva a cualquier caudillo, sino a la sociedad. La sociedad no quiere derechos, quiere orden, dirán los científicos:

En lugar de esas constituciones llenas de ideas sublimes, que ni un solo instante hemos visto realizadas en la práctica, y que nos muestran solo en el papel felicidades que no vemos jamás, el pueblo mexicano (la clase laboriosa) prefiere un poco de paz a cuyo abrigo poder trabajar tranquila, alguna seguridad en sus intereses y saber que la autoridades, en vez de lanzarse a la caza al vuelo del ideal, ahorcan plagiarios, a los ladrones y revolucionarios que extienden la desolación sobre el país.<sup>9</sup>

El porfirismo brindará a este grupo la seguridad deseada a cambio de la obediencia política. Menos derechos, menos libertad; más orden, más seguridad.

Las dictaduras de hombres progresistas que sean al mismo tiempo administradores inteligentes y honrados de los fondos públicos, suelen ser eminentemente benéficas en los países que se forman, porque aseguran la paz y garantizan el trabajo, permitiendo almacenar fuerzas al pueblo. Pueden ser detestables en teoría, pero las teorías pertenecen a la historia del pensamiento político, no a la historia política, que solo puede generalizar científicamente sobre los hechos (Sierra 1909, 136).<sup>10</sup>

La ‘dictadura honrada’ fue la solución cesarista a la transformación iniciada con la revolución liberal, su consecuencia casi profética:

El presidente Díaz ha sido investido de una magistratura vitalicia de hecho (...) Esta investidura, la sumisión del pueblo en todos sus órganos oficiales, de la sociedad en todos sus elementos vivos, a la voluntad del presidente, puede bautizarse con el nombre de dictadura social; de cesarismo espontáneo, de lo que quieran, pero la verdad es que tienen caracteres singulares que no permiten clasificarlas en las formas clásicas del despotismo. Es un gobierno personal que defiende amplia y robustece el gobierno legal; no se trata de un poder que se ve alto por la creciente depresión del país, como parecen afirmar los fantaseadores de la sociología hispano-americana...sino de un poder que se ha elevado en el país...no solo en el orden material sino en el moral, porque este fenómeno es hijo de la voluntad nacional de salir definitivamente de la anarquía. (Sierra, 1909, 246)

La libertad propuesta por los liberales era para los científicos una utopía irrealizable en el estado en que se encontraba la sociedad mexicana. No se negaba el derecho a la libertad, sino que México estuviese preparado para ello. Al igual que lo plantearán los positivistas brasileiros, el liberalismo fue una etapa de la política mexicana de carácter utópico. Posiblemente toda sociedad, en su marcha evolutiva, deba pasar por este estadio de carácter combativo, porque las fuerzas del progreso atacan a las del retroceso

---

<sup>9</sup>Cosmes, F., “Editorial” en *La Libertad*, Año I, N° 182 (citado en Zea 1994, 255).

<sup>10</sup>En *Evolución política del pueblo mexicano*. Sierra trata de elaborar una síntesis de la historia política de México, dividida en tres libros. El primero trata de las civilizaciones indígenas y la conquista; el segundo del período colonial y la independencia; y el tercero, de la república.

(conservadoras), pero es necesario avanzar hacia el siguiente momento, el del orden positivo: “La idea de libertad y la multitud de derechos otorgados al pueblo causan su inseguridad. Vale más una tiranía que otorgue seguridad, que no derechos que hay que disputar” (Cosme, *La Libertad*, N°182).

La evolución que los científicos creyeron encontrar justificó el ascenso de la burguesía mexicana frente a las viejas clases conservadoras, a las que desplazó, y frente a los sectores subalternos. A las primeras les dijo que su tiempo había pasado; a los segundos, que el suyo aún no había llegado. A las primeras, que el cambio era necesario; a los segundos, que el cambio no se violenta. De esta forma, justificó la permanencia de una determinada clase social frente a todo intento de reacción. Una ‘tiranía honrada’ preocupada por los intereses de la sociedad; una dictadura reglamentada por los principios positivos de la ciencia.

La política porfiriana fue capaz de apaciguar la protesta sin expandir los servicios estatales. Para ello recurrió a las divisiones internas de la elite política y los militares. A través de una política de premios y castigos benefició a ciertos sectores de las capas medias y reprimió a los movimientos campesinos. Para 1890 rebeliones y protestas dejaron ver una conjunción de demandas que, a excepción de la elite que había sellado su destino con el gobierno, profundizó la fractura entre pueblo y elite; entre pueblo y gobierno. Esa confluencia de demandas estallaría con la Revolución campesina de 1910.

### **Liberalismo doctrinario, autoritarismo instrumental**

En Brasil, el pasaje de la monarquía constitucional a la proclamación de la República en 1889 gestó un escenario de confrontación entre defensores y oponentes de tres ideologías conocidas como: el liberalismo a la americana, el jacobinismo a la francesa y el positivismo (Murilo de Carvalho, 1997).

El 15 de noviembre de 1889 Arístides Lobo, periodista, no dudaba en afirmar: “...de momento, el color del gobierno es puramente militar y así deberá ser. El hecho fue de ellos y solo de ellos, porque la colaboración del elemento civil fue casi ninguna” (de Souza Neves y Rolim Capelato 2004, 112).

La proclamación de la república en Brasil fue menos la expresión de un ideario emancipatorio que el resultado de tensiones e incompatibilidades entre el ordenamiento imperial y el crecimiento de las elites regionales del Brasil moderno y exportador. Los debates por la nueva Constituyente no implicaron una victoria definitiva -en el plano de las ideas- de alguna de las tendencias mencionadas. Sin embargo, después de 1898, los liberales de Sao Paulo lograrán consolidar la República Federativa del Brasil y convertirla en el instrumento de su hegemonía política.

Los republicanos brasileños no pudieron eludir el debate entre la ‘libertad de los antiguos’ y la ‘libertad de los modernos’ que planteara Benjamin Constant. En los Estados Unidos, la base filosófica del pacto político debía contener el predominio del interés individual, la búsqueda de la felicidad personal. La solución fue la de definir lo público

como la suma de los intereses individuales. El énfasis en los individuos convirtió, en casi exclusiva, la preocupación por los aspectos organizativos de la nueva sociedad. La separación de los poderes como garantía de la libertad, la duplicación del legislativo como instrumento de absorción de las tendencias separatistas y la fuerza dada a la Corte suprema como elemento de equilibrio, fueron las innovaciones institucionales responsables, en gran medida, de la durabilidad del sistema americano. Estas innovaciones de ingeniería política influirían decididamente en los republicanos brasileños. Como utopía, el liberalismo a la americana sostenía la idea de una sociedad compuesta por individuos autónomos y en esta versión, el gobierno debía interferir lo menos posible en la vida de los ciudadanos.

Los propietarios rurales, especialmente los paulistas fueron quienes más conciliaron con este modelo de república. Sao Paulo tenía el Partido Republicano más organizado desde 1873. Había experimentado el auge de la expansión de café y se sentía asfixiado por la centralización monárquica. La definición del público como la suma de intereses individuales les ofrecía un justificativo para la defensa de sus intereses particulares y, a su vez, la solución federalista americana era el aspecto más interesante que podía aportar el nuevo régimen.

El jacobinismo, por su parte, idealizaba la democracia directa, la utopía del gobierno por intermedio de la participación de todos los ciudadanos en la plaza, en el ágora de las decisiones; era la libertad de los antiguos, la imagen de la Primera República, la de 1789, la de la intervención del pueblo en el gobierno, de los clubes populares, de las grandes manifestaciones, de las ideas movilizadoras del entusiasmo colectivo, de la libertad, de la igualdad, de los derechos universales del ciudadano. El sector formado por pequeños propietarios, profesionales liberales, periodistas, estudiantes, veían en el Imperio, el retraso, el privilegio y la corrupción. Para estos la solución liberal no era atractiva, ya que no controlaban los recursos de poder económico y social capaces de situarlos en una posición ventajosa dentro de un sistema de libre competencia. Se sentían más atraídos hacia la libertad abstracta pero con la dificultad de concretar su realización en el plano de la política.

Por último, estaba el modelo de la tercera República francesa, la de 1870<sup>11</sup> que, a partir de las leyes constitucionales, establecería una República parlamentaria y bicameral. Este modelo llegó a Brasil de la mano de los positivistas brasileños, por vínculos con sus pares franceses, y arraigó profundamente en el sector militar. Pero no todos los positivistas aceptaban el parlamentarismo adoptado por la Constitución de 1875 y a su vez demandaban una ruptura definitiva entre Iglesia y Estado. Los más ortodoxos se

---

<sup>11</sup>Los republicanos franceses proclamaron la III República sin resistencia en septiembre de 1870. La primera etapa fue definida como la de una “república sin republicanos”, porque a pesar de la iniciativa, las fuerzas políticas predominantes en aquel momento eran claramente monárquicas, incluso en el proyecto de Ley no se proclamaba que Francia fuera una República, sería a través de una enmienda donde quedaría asentada la noción de que el presidente de la República sería elegido por mayoría absoluta por el Senado y por la Cámara de Diputados, reunidas en Asamblea Nacional. Esta enmienda fue aceptada por apenas un solo voto de diferencia.

adaptaron mejor a la noción de ‘dictadura republicana’ desarrollada por Auguste Comte; “el amor por principio, el orden por medio y el progreso por fin”, lema comteano sintetizado como “Orden y Progreso” y bordado en la bandera nacional.

El dictador republicano sería vitalicio y podría designar a su sucesor, pero suponía también un grado de legitimidad lograda a través de saber conducir a las masas. No se trataba pues simplemente de despotismo.<sup>12</sup>

La idea de un poder por encima del legislativo y del ejecutivo que actuase como punto de equilibrio del sistema constitucional, era sumamente atractiva y podía ser adaptada tanto a las monarquías constitucionales como a las repúblicas. En este sentido, Brasil contaba con la experiencia de la Constitución centralista de 1824 que instauraba el cuarto poder, el ‘poder moderador’, cuya función -durante los años del imperio- fue arbitrar el conflicto intraelite y evitar la fragmentación territorial que exponía por esos mismos años la América española. Una dictadura republicana se acercaba bastante a la noción de modernización conservadora; progreso y dictadura, el primero mediante la segunda.

Por su parte el liberalismo brasileño fue uno de los pilares de la organización republicana, pero su contribución a la democratización de la sociedad fue muy relativa, sin dudas el debate sobre la existencia de la esclavitud y su abolición, impuso ciertos límites a la agenda de derechos civiles y políticos consagrados en la retórica republicana.

Un año antes de proclamada la república, se declaraba la abolición de la esclavitud. El pensamiento abolicionista en el Brasil no tuvo por fundamento la tradición religiosa cristiana como sí lo contuvo el anglosajón junto a la Carta de los Derechos, el *Bill of Rights*. El principal argumento de los abolicionistas brasileños fue pensarlo como razón nacional o razón de estado. La esclavitud impedía que se formase una verdadera Nación, pues habilitaba a que una parte de la población subyugase a la otra e impedía la integración social y política del país. (Murilo de Carvalho, 1995)

El argumento de la libertad individual como derecho inalienable, no obtuvo el protagonismo ni la fuerza que caracterizó al liberalismo ‘a la americana’. Todo ello se reflejó en el tratamiento de los esclavos después de la abolición que, en muchas ocasiones, terminaron por regresar a las haciendas a realizar trabajos mal pagos o buscar ocupación en las ciudades. No hubo una política o programa decididos a reinsertar a los ex esclavos en el nuevo ordenamiento social. La libertad de los esclavos no trajo una igualdad efectiva (Fausto 2003).

La consolidación definitiva de la república bajo un régimen de hegemonía gubernamental y un modo oligárquico de ejercicio del poder, tendrá lugar a partir de 1898 con el triunfo definitivo de las elites de los estados más poderosos del Brasil, en especial el estado de Sao Paulo. La República que había sido proclamada sin grandes manifestaciones cívicas y con gran protagonismo militar, a partir del gobierno del paulista Campos Sales (1898-1902) expresaría fundamentalmente los intereses de los sectores dominantes de cada uno de los estados convocados en lo que se conoció como “política de los gobernadores”, donde por un

---

<sup>12</sup>A modo de ejemplo, para Comte, Danton había sido un dictador republicano y Robespierre un déspota.

acuerdo del reglamento de la Cámara de Diputados, la representación parlamentaria de cada estado le correspondería al grupo regional dominante.

La llamada "República Vieja" se caracterizó por el predominio de los grupos agrarios, bajo la hegemonía de la burguesía cafetalera paulista y, en la práctica, terminó por instalar un régimen federal concentrado en las oligarquías regionales. Esto también implicó el ascenso y consolidación del fenómeno conocido como 'Coronelismo', una alianza de jefes locales con los gobernadores y de estos últimos con el presidente de la Nación. De esta forma, al igual que en México y en Chile, el control político estricto se ejerció mediante una organización piramidal de las autoridades: el coronel controlaba la población votante del interior del Brasil y conseguía apoyo para determinado candidato a gobernador, a su vez los gobernadores -a partir de una compleja red de alianzas- determinaba la figura que ejercería la primera magistratura. Esto implicó que los dos Estados más poderosos del país -Sao Paulo y Minas Gerais- se alternaran en el desempeño de la sucesión presidencial.

El Coronelismo no fue sólo un obstáculo al ejercicio de los derechos políticos sino también negaba los derechos civiles. En las haciendas imperaba la ley del coronel, cuando el Estado intervenía lo hacía dentro de esa lógica; el coronel daba su apoyo político al gobernador a cambio de que se le permitiera nombrar diversas autoridades, tales como el delegado de la policía, el juez, el recaudador de impuestos, entre otros; de esta forma se premiaba a los aliados y se controlaba a la mano de obra en las haciendas. La República, lejos de recortar el poder de éstos, aumentó su dominio discrecional sobre la población, en especial, la del interior (Mendonça 1996).

Uno de los primeros sucesos que debió enfrentar el nuevo régimen fue la presencia de un movimiento de características religiosas y de reivindicaciones agrarista en el Nordeste del Brasil. La fundación de la ciudad santa de Belo Monte, en Canudos, fue asiento de una población rural, marginada y excluida de la economía exportadora, que liderada por Antonio Vicente Mendes Maciel, conocido como *Antonio Conselheiro*, ('el Consajero') se mantuvo aislada de las decisiones de la administración nacional y local. En sus comienzos Canudos fue tolerada por las autoridades republicanas, aun cuando su autonomía y el discurso mesiánico de su líder significaba un desafío para esta modernización conservadora. Esto cambiaría en 1896; señalados y acusados de monárquicos, defensores del rey y por lo tanto enemigos de la república, cuatro expediciones militares terminarían con la aldea santa, sus habitantes serían asesinados y dinamitadas sus más de 5.000 casas.

Pocos acontecimientos históricos merecieron tantos escritos, reflexiones y análisis como Canudos, y esa producción fue más allá de los hechos para adentrarse en otras preocupaciones como la cuestión racial, la agraria y la búsqueda de la identidad nacional. En ese cruce de problemáticas una obra como *Os Sertões* (1901) de Euclides da Cunha, terminaría por convertirse en un escrito crítico sobre la construcción de la identidad nacional, a partir de determinismos ecológicos, raciales e históricos (Doeswijk, 2016).

Formado en el paradigma positivista, de la Escuela Superior de Guerra, donde Benjamin Constant Botelho de Magalhães fue su profesor, Da Cunha se vio inmerso por lo que se definió como "un bando de ideas nuevas"; es decir un conjunto de proposiciones y teorías científicas y evolucionistas, por el anticlericalismo, por la abolición de la

esclavitud, por el liberalismo y en general por la idea de modernización civilizatoria que traían cada una de ellas. Como miembro de la cuarta expedición que terminaría con Canudos, llevó un registro personal, que sería el material que luego tomaría forma con el libro, y allí en el contacto con prisioneros y con la propia realidad de la guerra, descubriría que no había ningún foco de restauración monárquica: “El consejero predicaba contra la República; es cierto. El antagonismo era inevitable. Era un derivativo a la exacerbación mística, una variante forzada al delirio religioso. Pero no traducía la más pálida intención política” (Da Cunha 2013, 283).

El determinismo de H. Taine<sup>13</sup>-raza, medio y momento- le permitió estructurar su libro en tres partes: la tierra, el hombre y la lucha. A su vez, el social darwinismo de H. Spencer<sup>14</sup> le aportó fundamentos para justificar la avanzada contra los hombres y mujeres del sertao pobre y atrasado. El pensamiento de Spencer tenía una dimensión antropológica de la que Comte carecía, su sistema evolucionista y el concepto de raza le permitía explicar y vincular la identidad monárquica con la naturaleza retrograda del campesinado, como había sucedido en la propia Europa. Uno de sus primeros escritos para *O Estado de S. Paulo* lo tituló "Nuestra Vendée", donde relacionaba Canudos con la región de Francia que había resistido a la caída de la monarquía en aquel país.

Sin embargo, la masacre cambiaría su propia visión

(...) los soldados imponían invariablemente a la víctima un ¡Viva la República!, que rara vez era satisfecho. Era el prólogo invariable de una escena cruel. Le asían por los cabellos, echándole la cabeza hacia atrás, descubriéndole el cuello y francamente expuesta la garganta, lo degollaban. No pocas veces, la ansiedad o impaciencia del asesino rechazaba esos preparativos lúgubres. El proceso, era, entonces más expedito: lo atravesaba a facón”( Da Cunha 2013, 392).

Engañado por una ‘civilización de préstamo’ como escribió, expuso el abismo entre el Brasil del litoral y el del sertao. El divorcio secular entre ambos junto al “anacronismo étnico” de los hombres del sertón, son para Euclides las causas profundas de la guerra de Canudos. En la nota preliminar de su texto, afirmaba:

La Campaña de Canudos tiene la significación innegable de un primer asalto en una lucha tal vez larga. No debilita esta afirmación el hecho de haberla realizado nosotros, hijos del mismo suelo; porque, etnológicamente indefinidos, sin tradicionales nacionales uniformes, viviendo parasitariamente al borde del

---

<sup>13</sup>Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893) en 1864 planteaba que el historiador como científico debía buscar el estado moral elemental o psicología de un pueblo; el hombre visible externo en la historia revela un hombre invisible o interno. Esta psicología es fruto de la acción de tres fuerzas primordiales: la raza, el medio y el momento. En el esquema histórico de Taine, la raza era solo un elemento determinante. Sin embargo, pasó a ser predominante en la obra de Gustav Le Bon (1894) y éste terminó siendo una de las influencias más importantes para los pensadores latinoamericanos de esos años.

<sup>14</sup> Herbert Spencer (1820-1903); su esquema evolucionista se basaba en el desarrollo de sociedades particulares y en sus libros figuraban datos sobre las costumbres, creencias, rituales, características étnicas, cuestiones que influenciaron a los pensadores latinoamericanos y los orientaron a observar las peculiaridades de su propia sociedad dentro del esquema universal, estableciendo comparaciones y en función de ello advirtiendo las posibilidades de las futuras generaciones.



atlántico, de los principios civilizadores elaborados por Europa y armados por industria alemana, desempeñamos en la acción el singular papel de mercenarios inconscientes. Agréguese a esto que, mal unidos a aquellos extraordinarios compatriotas por un suelo en parte desconocido, nos separa de ellos, en todo, una coordenada histórica: el tiempo (Da Cunha, 2013, 25)

‘Os Sertones’ puede ser considerado como un texto que se atrevió a poner en crisis la categorización positivista y el maniqueísmo inscripto en la dicotomía civilización y barbarie (Lopez, 2012): “Euclides Da Cunha es el gran interprete del Brasil del primer momento republicano y su obra maestra puede ser leída como la síntesis de las tesis entonces presentes en el escenarios de las ideas” (de Souza Neves y Rolim Capelato, 2004, 116).

El republicanismo liberal terminó por imponerse en el frente disputado por jacobinos y positivistas. La primera República, fue más compleja que aquello que se dio en llamar la república del ‘café con leche’, en referencia a que la política nacional era conducida por una alianza entre Sao Paulo (café) y Minas Gerais (leche). Al protagonismo de estos dos estados se sumó el de Rio Grande do Sul, los tres centralizaron la república federativa y el resto de los estados funcionaron como satélites en las alianzas necesarias para sostener la gobernabilidad y el proceso de expansión económica.

Las asimetrías entre liberalismo político y el económico fueron causa de que los liberales doctrinarios se obstinaron en la reforma puramente legal en la creencia de que buenas leyes hacen instituciones viables, cuando se hizo evidente la ineficiencia del liberalismo doctrinario, se propusieron para remplazarlo varias formas de autoritarismo instrumental. En los años de 1920, Olivera Vianna repetiría como lema, ‘no puede haber sistema político liberal sin una sociedad liberal’ (Morse, 1982).

En cincuenta años, la sociedad americana pasó de un sistema de referencia de tipo antiguo a uno moderno basado en la soberanía de la Nación y en la Representación. El ideal que acompañó a esta transición fue la de un gobierno libre, un régimen político regido por una constitución que previera la separación de poderes. Pero en ningún caso se trató de construir un régimen democrático. Por el contrario, la intención fue “fundar regímenes en la soberanía del pueblo e impedir sus excesos reservando el ejercicio del poder a los más dignos...El principio representativo tuvo como función limitar la intervención del pueblo sólo al acto electoral” (Guerra 1993, 51).

Aquellos objetivos que se plantearon las elites americanas de constituir un orden político estable capaz de garantizar el desarrollo y crecimiento económico y de acabar con las luchas facciosas por el poder, condicionaron su éxito al ejercicio de prácticas electorales fraudulentas, al monopolio de la violencia como mecanismo de pacificación interna y a la dependencia externa de sus economías. Bastante lejos de una fidelidad real al ideario del liberalismo decimonónico, estas elites -que se llamaron a sí mismas Liberales-, adoptaron un matiz político netamente conservador.

En Iberoamérica, el liberalismo, suministró una racionalidad modernizante para el ascenso selectivo del talento empresarial y para la vinculación de las economías regionales con el occidente capitalista. Su crítica a las estructuras corporativas no se extendió al mensaje

del individualismo. Como dice Ricard Morse, en versión local el liberalismo fue compatible con las jerarquías.

La confusión y la conciliación de términos teóricamente contradictorios fue una característica de esta época. El Liberalismo en Latinoamérica se presentó como un "mito unificador" caracterizado por un Republicanismo y un espíritu americano que dominó el imaginario de la mayor parte de las elites. El contenido que se le otorgó al mismo supuso en primer lugar, un fortalecimiento de la autoridad central, una lealtad dirigida al Estado como instancia superior de autoridad, lo cual implicó romper con los viejos esquemas de lealtades propios del orden tradicional. A su vez, la concepción de un Estado laico sin compromisos con antiguas lealtades de fundamento religioso, fue consigna esgrimida por quienes intentaron llevar cabo el objetivo fundamental: la creación de un Estado Nacional Moderno.

Aunque el Positivismo no fue explícitamente una teoría, sus conceptos aportaron importantes postulados para las elites dirigentes. El concepto de política científica se expresó en México con mayor fuerza que en Chile y en Brasil. A su vez, la política científica tuvo una relación ambivalente con el liberalismo cuyos preceptos no habían servido para garantizar ni el orden ni el progreso. Sin embargo, quienes tendieron a orientar la política hacia un tono tecnocrático y centralizador se consideraron también liberales.

En síntesis, el republicanismo en América Latina estuvo más al servicio de la producción de un orden que a la consagración de la libertad.

## Bibliografía

- Aninno, A. (1995), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ansaldi, W. (2003), “La democracia en América Latina, más cerca de la precariedad que de la fortaleza”, *Revista de Historia Actual RHA*, Vol. 1, Núm. 1 pp. 109-125.
- Correa Sutil, S. (2004), “El pensamiento en Chile en el siglo XX bajo la sombra de Portales” en Terán, O. (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 211-305
- Da Cunha, E. (2012), *Los sertones. Campaña de Canudos (1938)*. Buenos Aires, FCE.
- de Souza Neves M. y Rolim Capelato, M. E. (2004), “Retratos del Brasil: Ideas, sociedad y política” en Teran, O. (Coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 99-208.
- Doeswijk, A. (2016), *Vivir es muy peligroso. Mesiánicos y cangaceiros en los sertones brasileños 1890-1940*. Buenos Aires, CEICS-Ediciones.
- Edwards Vives, A. (1928), *La fronda aristocrática de Chile*. Santiago de Chile, Imprenta Nacional.
- Escalante Gonzalbo, F. (1992), *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana Tratado de Moral pública*. México, El Colegio de México.

- Fausto, B. (2003), *Historia concisa de Brasil*, Buenos Aires, FCE.
- Funes, P. (2014), *Las ideas políticas en América Latina*, México, El Colegio de México.
- Gargarella, R. (2001), “El republicanismo y la filosofía política contemporánea” en Biblioteca virtual CLACSO, recuperado el 23 de junio del 2020 de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613042507/3gargare.pdf>
- Góngora, M. (1986), *Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Guerra, F.X. (1993), “La metamorfosis de la representación en el siglo XIX” en Couffignal, G. (Comp.), *Democracias posibles. El desafío Latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jocelyn Holt, A. (1999), *El peso de la noche, nuestra frágil fortaleza histórica*. Chile, Planeta/Ariel.
- Lastarria, J. (1861). *Don Diego Portales, juicio histórico*. Recuperado el 6 de junio del 2020 de <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/mc0001798.pdf>
- López, M, P. (2012), “La civilización al descubierto. En diálogos con los sertones de Euclides Da Cunha” en Revista *Nueva Sociedad* N°238, marzo abril, pp. 16-27.
- Mendonça de, S. (1996), “Estado e Sociedade: a consolidação da república oligárquica” en Linhares, M., *História Geral do Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Campus.
- Morse, R. (1982), *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Murilo de Carvalho, J. (1995), *La formación de las almas. El imaginario de la República en Brasil*. Buenos Aires, Universidad de Quilmes.
- Murilo de Carvalho, J. (1997), *Desarrollo de la ciudadanía en Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sierra, J. (1902), *Evolución política del pueblo mexicano*. Recuperado el 9 de junio del 2020 de [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/evolucion-politica-del-pueblo-mexicano--0/html/de0b67a0-3dac-4ea9-abcc-3514594308f9\\_2.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/evolucion-politica-del-pueblo-mexicano--0/html/de0b67a0-3dac-4ea9-abcc-3514594308f9_2.html)
- Terán, O. (1987), *Positivismo y Nación en la Argentina*, Buenos Aires, Punto Sur.
- Terán, O. (2004), “Ideas e intelectuales en la Argentina 1880-1980” en Terán, O. (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 13-95.
- Zea, L. (1993), *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1968), México, Fondo de Cultura Económica.



## **CLAROSCUIROS DE LA MODERNIDAD INDAGACIONES GEOSITUADAS\***

MARTÍN E. DIAZ

IPEHCS-CEAPEDI  
Universidad Nacional del Comahue

### **1. Consideraciones preliminares**

En este trabajo se propone llevar a cabo una indagación filosófica geosituada focalizada en las paradojas internas de la modernidad en lo que hace a su vinculación con el despliegue de la empresa colonial europea, así como con el estallido -en el marco de la conformación histórica del orden liberal y de ensanchamiento del mercado mundial- de la llamada cuestión social. En tal sentido, interesa problematizar en primer término las derivas eurocéntricas y coloniales contenidas en la modernidad ancladas en la postulación de un universalismo abstracto sostenido en un ideal de humanidad excluyente. En segundo término interesa poner en tensión las paradojas internas contenidas en los principios formales de libertad, igualdad y derecho a la propiedad proclamadas en el marco de la conformación del orden liberal y, con ello, las estrategias discursivas y extradiscursivas desplegadas en aras de naturalizar y legitimar científicamente las desigualdades.

Hacia el cierre de esta presentación se propone reflexionar sucintamente, en el marco de las actuales estrategias neocoloniales desarrolladas en el contexto de la denominada mundialización neoliberal, acerca de la necesidad de re-pensar desde Nuestra América las ideas de libertad e igualdad frente al empobrecimiento y desposesión de las que son objeto nuestras vastas mayorías populares.

### **2. Desandar los claroscuros de la modernidad**

Problematizar aquello que se denomina con el nombre de modernidad lejos de resultar un ejercicio intelectual focalizado en un análisis del pasado por el pasado mismo involucra preguntarnos acerca de la pervivencia de sus herencias e imaginarios socio-culturales en nuestro presente histórico. Preguntarnos acerca de la modernidad conlleva en este sentido -en una línea argumentativa afín a la tarea filosófica propuesta por Michel Foucault (1996)- una reflexión radical acerca de nuestra actualidad histórica y, con ello, una interrogación acerca de las prácticas discursivas y extradiscursivas<sup>1</sup> a partir de las cuales hemos sido contruidos como sujetos históricos y colectivos.

---

\*El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Unidades Ejecutoras (IPEHCS – CONICET – UNCo) titulado “La (re)producción de las desigualdades en la Patagonia Norte. Un abordaje multidimensional” (22920180100046CO).

<sup>1</sup> Desde la analítica de Foucault (1994) por “prácticas” puede entenderse aquello que los individuos hacen efectivamente al hablar o al actuar. En esta dirección para el filósofo francés los discursos deben ser pensados como prácticas que se encuentran articuladas con el campo de lo no-discursivo -dispositivos,

Esta reflexión radical acerca del proceso histórico-filosófico que se denomina con el nombre de modernidad involucra desde Nuestra América<sup>2</sup> poner en tensión sus legados y marcas signadas por una larga historia de dominación, sometimiento y despojo y, en virtud de ello, por la imposición de un conjunto de herencias coloniales que perduran bajo diversas formas polifacéticas en nuestro presente. Pensar desde nuestro lugar en el mundo los principales legados filosófico-políticos de la modernidad conlleva por tanto advertir sus claroscuros, como asimismo el reverso o ‘lado oculto’ contenido en las “luces de la razón”. En tal sentido, distante de una mirada monolítica de dicho proceso histórico-filosófico que nos impida advertir sus matices y paradojas internas, asumimos como punto de partida para una reflexión crítica y geosituada de la modernidad la necesidad de poner en tensión lo que la historiografía oficial de la filosofía ha denominado con dicho nombre. La reducción de la modernidad tanto por el pensamiento hegemónico, como por parte de ciertas perspectivas críticas europeas, a un fenómeno cultural intraeuropeo producido hacia inicios del siglo XVII signado por ciertos acontecimientos históricos claves -la reforma protestante, la revolución francesa, la revolución industrial, el parlamento inglés al decir de Enrique Dussel (1994, 2000)- obtura la posibilidad de advertir el carácter mundial, colonial y eurocéntrico constitutivo de la modernidad en su directa vinculación a partir de 1492 con el despliegue histórico del capitalismo, así como del racismo y la esclavitud en sus formas modernas (Gruner 2010).

Desde esta perspectiva de análisis la inicial configuración, con la expansión colonial hispano-lusitana desplegada a partir de 1492, de un yo conquistador europeo (Dussel 1994) en cuyo reverso habrá de erigirse la construcción -para decirlo términos psicoanalíticos- de una alteridad denegada, irá de la mano del despliegue de un conjunto de imaginarios coloniales de larga duración internalizados y reproducidos en diferentes momentos históricos por nuestras elites vernáculas y poblaciones colonizadas. En este marco, la construcción del imaginario colonial acerca de estas territorialidades como un continente signado de manera paradójica por la riqueza pletórica de su mundo natural y por la monstruosidad -tal como habrá de representar hacia fines del siglo XVI e inicios del XVII Theodore de Bry- de los seres del llamado Nuevo mundo<sup>3</sup>, posibilitará legitimar tanto el despojo de nuestros territorios como el supuesto salvajismo e inhumanidad de las poblaciones conquistadas. El imaginario del “salvaje” representado en un puro “estado de naturaleza” -representación que servirá como fuente de inspiración a los filósofos contractualistas europeos- y de la naturaleza a un puro estado de salvaje exuberancia, habrá de configurar las dos caras de una cartografía colonial y eurocéntrica mediante la

---

instituciones, etc.- y, en relación con ello, inmersos siempre dentro de relaciones de poder específicas desplegadas al interior de una época dada.

<sup>2</sup> Por Nuestra América haremos referencia en este trabajo a la expresión acuñada por el poeta cubano José Martí para dar cuenta de la particularidad de la realidad histórica de nuestro continente. Un interesante análisis acerca de los alcances epistémicos-políticos contenidos en la idea de Nuestra América formulada por Martí puede verse en: Souza Santos (2009).

<sup>3</sup> Véase para una lectura acerca de la representación monstruosa de la naturaleza y de los seres de llamado Nuevo mundo el monumental trabajo de Antonello Gerbi (1960) titulado *La disputa del Nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*.

cual se pondrá en marcha una necro-economía del capital basada en la depredación, el saqueo y el genocidio (Gruner 2010, Machado Aráoz 2015).

Desde una lectura geopolítica la modernidad se encuentra ligada entonces al despliegue hacia fines del siglo XV del moderno sistema mundo capitalista analizado en primer término por Inmanuel Wallerstein (1976), así como a la configuración de lo que Aníbal Quijano (1991) denominó con el nombre de colonialidad a efectos de desocultar la dimensión cultural y cognitiva contenida en el colonialismo que ha logrado pervivir con suma eficacia más allá de la experiencia histórica del mismo. La articulación con el despliegue de la modernidad de un conjunto de relaciones coloniales de poder - económicas, culturales, epistémicas, raciales, de género- de carácter múltiple y heterogéneo (Castro-Gómez - Grosfoguel 2007) permitirá legitimar férreas jerarquías raciales ancladas en la supuesta superioridad atribuida al hombre blanco conquistador europeo. Se trata de la puesta en marcha de un proceso de jerarquización a escala mundial del género humano, el cual asumirá características distintivas en las distintas historias locales, a la vez que permitirá establecer un ideal de humanidad excluyente anclado en un universalismo abstracto segregador de las diferencias.

La dimensión colonial y eurocéntrica contenida en la modernidad europea se verá materializada en la “realidad efectiva”<sup>4</sup> en la configuración de un sistema de explotación de fuerza de trabajo esclava o semi-esclava -tanto indígena como africana- que jugará un rol clave en la conformación del proceso de acumulación originaria analizado por Karl Marx (1988) en *El Capital*. Para decirlo de otro modo, la superexplotación y reducción a la servidumbre y la esclavitud, respectivamente, de las poblaciones indígenas y africanas jugará un papel central en la configuración de un emergente capitalismo mercantil que irá de la mano del saqueo de los metales preciosos de nuestro continente, así como de la producción en la zona del caribe -para su posterior distribución mundial- de los “primeros estimulantes” de la modernidad como lo serán el azúcar, el café y el tabaco (Gruner 2010). En esta clave, tal como ha mostrado lucidamente Eduardo Gruner (2010, 19), la instauración del sistema esclavista moderno de origen africano -durante el proceso de “invención de América”<sup>5</sup> como la primera identidad geocultural creada por Europa (Quijano – Wallerstein 1992)- resultará un aspecto constitutivo de aquello que se denomina con el nombre de modernidad, del modo de producción capitalista, de las formas modernas del racismo, así como de un tipo de planificación –a nuestro entender de carácter necropolítico (Mbembe 2006)- llevada a cabo sobre millones de seres humanos despojados de humanidad alguna. De esta manera, el genocidio perpetrado sobre las poblaciones indígenas de nuestro continente sumado a la instauración,

---

<sup>4</sup> De acuerdo a Foucault la “historia efectiva” remite a aquello que acontece en la vida concreta de los individuos. De tal modo, el análisis de la “historia efectiva” involucra la negación de un orden trascendente capaz de explicar o dar sentido a la totalidad de la vida de los individuos. De manera que el análisis de la “historia efectiva” se sitúa siempre en el plano de la pura inmanencia en el que se desarrollan las prácticas sociales concretas. En tal sentido, la “historia efectiva” no remite a una “historia de las ideas” ni a una “historia de los conceptos”, sino, más bien, a una “historia de las prácticas”. Para una profundización al respecto puede verse el interesante trabajo de: Castro-Gómez (2010).

<sup>5</sup> Véase para un análisis del proceso de invención colonial de América el clásico libro de Edmundo O’Gorman (2001) titulado *La invención de América*.

particularmente en la región del caribe antillano,<sup>6</sup> de un sistema de plantación de mano de obra esclava de origen africano estará a la base de la configuración del sistema mundo moderno-colonial/capitalista al igual que de una lógica colonial de carácter concentracionaria precedente de las experiencias concentracionarias vivenciadas en Europa en la primera mitad del siglo XX.

Esta relación constitutiva entre modernidad europea, racismo y esclavitud en sus formas modernas permite poner en tensión el reverso de las “luces de la razón” como asimismo de los postulados de libertad, igualdad y fraternidad proclamados en 1789 con la llamada Declaración del Hombre y del Ciudadano. Un ejemplo paradigmático de ello lo constituirá para Gruner la revolución haitiana de 1804 la cual comprenderá el primer y más radical acontecimiento independentista llevado a cabo en nuestro continente de mayor dimensión que la “mal llamada” -al decir del autor- revolución francesa.<sup>7</sup> La revolución haitiana y, posteriormente la proclamación de su Constitución en 1805, mediante la cual se promulgará la igualdad radical de todos los ciudadanos independientemente del color de su piel, pondrá de manifiesto dos aspectos medulares. Por un lado, la radicalidad de la gesta libertaria emprendida por los otrora esclavos negros libertos y la brutalidad de la venganza histórica llevada a cabo por parte del Occidente hegemónico respecto a la isla<sup>8</sup> y, por el otro, las paradojas internas contenidas en el universalismo abstracto desplegado con la modernidad ilustrada europea sostenido dicho universalismo -desde un punto de vista filosófico-político- en los mencionados principios formales de libertad, igualdad y fraternidad en cuyo reverso se consumirán las formas más extremas de esclavitud, desigualdad y producción de vidas sacrificables (Gruner 2010,50).

Al respecto, desde otra perspectiva de análisis Ricardo Forster (1997) ha señalado la existencia al interior de la modernidad de “dos ilustraciones”. La existencia, en su lado lumínico, de una “ilustración libertaria” o “reivindicable” vinculada a la postulación de un ideal de universalidad anclado en los principios de libertad, igualdad y fraternidad y,

---

<sup>6</sup> La centralidad que jugará el sistema de plantación de obra esclava de origen africano en la región del caribe antillano -en el contexto de configuración del sistema mundo moderno-colonial/capitalista-, no involucra reducir exclusivamente el fenómeno de la esclavitud a esta región de nuestro continente. Por el contrario, dicho fenómeno constituirá una lógica colonial que se extenderá a otras regiones de Nuestra América como en el caso de Brasil y los territorios de la ‘Nueva granada’ comprendidos actualmente por Colombia, Ecuador y Venezuela.

<sup>7</sup> Al decir de Gruner (2010,43) la “mal llamada” revolución francesa constituyó la imposición al interior de Francia de una especie de “colonialismo interno” de carácter étnico, cultural y lingüístico por parte de la capital política y administración política del país en relación a una sociedad en la que el 60 o 70% de sus habitantes no hablaban francés sino vasco, gascón, bretón, languedoc.

<sup>8</sup> Tal como habrá de expresar Eduardo Galeano: “Consulte usted cualquier enciclopedia. Pregunte cuál fue el primer país libre en América. Recibirá siempre la misma respuesta: los EEUU. Pero los EEUU declararon su independencia cuando eran una nación con seiscientos cincuenta mil esclavos, que siguieron siendo esclavos durante un siglo, y en su primera Constitución establecieron que un negro equivalía a las tres quintas partes de una persona. Y si a cualquier enciclopedia pregunta usted cuál fue el primer país que abolió la esclavitud, recibirá siempre la misma respuesta: Inglaterra. Pero el primer país que abolió la esclavitud no fue Inglaterra sino Haití, que todavía sigue expiando el pecado de su dignidad. Los negros esclavos de Haití habían derrotado al glorioso ejército de Napoleón Bonaparte y Europa nunca perdonó esa humillación. Haití pagó a Francia, durante un siglo y medio, una indemnización gigantesca, por ser culpable de su libertad, pero ni eso alcanzó. Aquella insolencia negra sigue doliendo a los blancos amos del mundo”



en su lado sombrío, la generación histórica de una “ilustración absorbente” ligada -entre otros aspectos- a un proceso de homogenización cultural y eurocéntrico, así como a la imposición -agregamos nosotros- de una filosofía de corte elitista y academicista que permitirá -tanto dentro como fuera de Europa- el silenciamiento de diferentes tradiciones de conocimiento y saberes.<sup>9</sup>

La imposición con el pensamiento hegemónico de la modernidad de un universalismo abstracto encontrará -con la conformación en el siglo XVIII de la llamada ciencia del hombre enunciada inicialmente por David Hume seguido luego por Immanuel Kant, Jacques Rousseau, Anne R. Jacques Turgot y el Marqués de Condorcet, (Castro-Gómez 2008)-, un elemento clave en la construcción del imaginario eurocéntrico acerca de la supuesta supremacía ontológica y epistemológica de Occidente al igual que en la generación del imaginario colonial acerca de la aparente inferioridad e inhumanidad en que se encuentran -tanto desde un punto de vista histórico como moral- los pueblos y culturas no-europeas. En este marco, el pensamiento hegemónico de la modernidad irá de la mano de un conjunto de representaciones impregnadas de un inocultable racismo y eurocentrismo expresado -entre otros- en los estudios antropológicos efectuados por Kant a lo largo de 30 años (Chukwudi Eze 2011)<sup>10</sup>, en la supuesta “animalidad del negro” expresada por Hume<sup>11</sup> -a la sazón administrador del Ministerio inglés de colonias en 1776-, como asimismo en las *Lecciones de la Filosofía de la Historia* de Georg W. F. Hegel (Dussel 2001).<sup>12</sup>

Empero, lejos de propender a una mirada moralizante y totalizante en torno a los mencionados pensadores modernos, así como focalizarnos en un análisis de dichos “autores en sí mismos” (Foucault 1980), entendemos que un aspecto central para una crítica radical y geosituada del “lado oculto” de la modernidad (Mignolo 2000) radica en advertir la decisiva incidencia de tales posicionamientos y enunciados en la configuración de la filosofía moderna y, con ello, en la construcción estereotipada de un Otro no-europeo bajo la forma de su denegación. En similar dirección, la crítica -desde una mirada no totalizante- al eurocentrismo y al racismo contenido en el pensamiento

---

<sup>9</sup>Por caso la llamada “filosofía popular” o “filosofía para el mundo” desarrollada en el contexto de la ilustración alemana del siglo XVIII resulta una clara muestra de una tradición silenciada o marginada por parte de la filosofía académica y científicista triunfante en Alemania. Véase al respecto el interesante trabajo realizado por Raúl Fonet Betancourt cuyo título provocador es: “Por una nueva filosofía popular”.

<sup>10</sup> Como habrá de afirmar el célebre filósofo prusiano: “La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos” (Kant citado en Eze 2011,231).

<sup>11</sup> Al decir del filósofo escocés: “Tiendo a sospechar que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las cuales hay cuatro tipos diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca ha habido una nación de ninguna complexión que sea civilizada más que la blanca, ni menos un individuo eminente ni en acción ni especulación. Tampoco ingenio manufacturero más que el de ellos, ni en arte, ni en ciencia”. (Hume citado en Gould 2004, 61).

<sup>12</sup> Tal como afirmará el propio Hegel en relación al lugar del África en el despliegue de la “historia universal”: “Este modo de ser de los africanos [su condición de bestia] explica por qué es extraordinariamente fácil verlos al fanatismo. La esfera del Espíritu Absoluto está tan empobrecida entre ellos y el espíritu natural tan intenso que cualquier representación que les sea inculcada es suficiente para impedirlos a no respetar nada, a destruir todo...África...no tiene historia como tal. Consecuentemente abandonamos África, para no mencionarla nunca de nuevo” (Hegel citado en Dussel 2011,63. El agregado nos pertenece).

hegemónico de la modernidad permite advertir la existencia al interior del proyecto moderno-ilustrado de posicionamientos y posturas abolicionistas, tal como ocurrirá por caso con renombrados filósofos ilustrados franceses como el denominado barón de Montesquieu, Denis Diderot o Nicolas de Condorcet, entre otros (Gruner 2010). Asimismo, la crítica -desde una mirada no totalizante- al eurocentrismo y al racismo moderno permite dar cuenta de las resistencias e insurrecciones efectuadas -tanto dentro como fuera de Europa- en nombre de la libertad y la dignidad de los oprimidos y desposeídos. Resistencias e insurrecciones que al decir de Alcira Argumedo (2004,17) darán cuenta de una profunda reivindicación de las identidades soterradas, de la profunda vocación de una autonomía, libertad y condición de humanidad negada en las ideas eurocéntricas absorbidas en nuestro continente por parte de las elites dominantes.

No obstante, a pesar de este juego de relación incesante entre poder y resistencia producido en los vaivenes de la historia efectiva (Foucault 1992), muchos de los posicionamientos abolicionistas desarrollados en el marco del pensamiento hegemónico de la modernidad habrán de inscribirse en gran medida en asumir -de manera consciente o inconsciente- la superioridad civilizatoria de Europa y del hombre blanco metropolitano propietario europeo que en el mejor de los casos asumirá una mirada benevolente respecto a un Otro no-europeo representado como un ser de menor valía ontológica o bien ubicado en un estadio inferior de desarrollo histórico. Tal como expresará magistralmente Jean Paul Sartre en su prólogo a los *Condenados de la tierra* de Frantz Fanon:

Palabras: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria. ¿Qué se yo? Esto no nos impedía pronunciar al mismo tiempo frases racistas, cochino negro, cochino judío, cochino ratón. Los buenos espíritus, liberales y tiernos -los neocolonialistas, en una palabra- pretendían sentirse asqueados por esa inconsecuencia; error o mala fe: nada más consecuente, entre nosotros, que un humanismo racista, puesto que el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos (2007, 24).

De tal modo, la generación -como si tratará de una especie de oxímoron de carácter colonial- de la oscuridad contenida en las “luces de la razón” pondrá de manifiesto la dimensión eurocéntrica del universalismo abstracto desplegado con la modernidad, el cual permitirá al humanismo europeo postular un ideal de humanidad capaz de establecer una “línea de color” -en el sentido propuesto por W. E. B. Du Bois (1989)- o bien la generación en su reverso de una “zona colonial” -para decirlo con Boaventura de Sousa Santos (2010)- que albergará un universo de ilegalidad, superstición y de negación de la humanidad del Otro.

### **3. Modernidad, cuestión social y gubernamentalización de la vida<sup>13</sup>**

Como señalábamos con anterioridad la reducción del concepto de modernidad a un fenómeno cultural intraeuropeo conduce al ocultamiento del juego de relaciones

---

<sup>13</sup> En este apartado se retoman y se reactualizan algunas ideas abordadas en Diaz (2016).

coloniales de poder desplegada con la misma y, con ello, a la imposibilidad de advertir su dimensión tanto colonial como eurocéntrica ligada a la conformación del sistema mundo moderno capitalista. Pero asimismo, la reducción del concepto de modernidad a una serie de hitos históricos y acontecimientos culturales produce el ocultamiento -de acuerdo al planteo efectuado por Susana Murillo (2012a)- de la presencia de la llamada cuestión social y su ligazón con la llamada cuestión colonial a la que referimos bajo otras categorías de análisis en el apartado anterior.

En este marco, la declaración universalista formulada con los principios formales proclamados con la revolución francesa basados en la libertad, igualdad y derecho de propiedad para todos los individuos mostrará en su reverso -con la formación histórica de la sociedad liberal- una profunda brecha entre la esfera de los postulados jurídico-políticos en que se cimentan las mismas y aquello que acontece en el plano de la realidad efectiva. Esta brecha entre el orden de lo formal y el de la materialidad histórica de un ordenamiento social constituido sobre la base del régimen de acumulación capitalista, pondrá de manifiesto la profunda desigualdad en el cumplimiento efectivo de la igualdad, la libertad y el derecho de propiedad para todos los ciudadanos. A esta situación paradójica entre el orden de lo formal y aquello que acontece en el plano inmanente del funcionamiento de la sociedad liberal es lo que autores como Jacques Donzelot (2007) y Robert Castel (1997) han denominado con el nombre de “cuestión social”.

En tal sentido, el fenómeno de la llamada cuestión social -el cual adquirirá a un nivel fáctico una variedad de matices en los distintos países de Europa- resulta posible de ser comprendido de acuerdo a Castel (1997, 20) como la aporía por la cual una sociedad experimenta la posibilidad de su cohesión a la vez que el riesgo de su estallido a raíz de la fractura que se genera por un lado entre el ordenamiento jurídico-político liberal y su postulación de una universalidad de los derechos del ciudadano y, por el otro, el desarrollo del régimen de acumulación capitalista generador de una pauperización masiva de los individuos. En esta clave, el estallido de la cuestión social -la cual cobrará visibilidad en Europa a partir de ciertos acontecimientos históricos claves como lo serán por caso la revolución de 1830 y la emblemática Comuna de París- pondrá en evidencia la necesidad por parte del poder político de salvaguardar la supervivencia del pacto social en que se sostiene jurídicamente la sociedad liberal a partir de la generación de distintas políticas públicas orientadas a mitigar las “consecuencias indeseables” producidas con el progresivo proceso de industrialización en la que se verán inmersos a partir del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX los principales países de Europa.

En este marco, frente a los síntomas del malestar expresados con el estallido de la cuestión social es que el Estado moderno asumirá a partir del siglo XVIII una función tanto individualizante como totalizante anclada -de acuerdo al análisis efectuado por Foucault- en la generación de dos tecnologías de poder de carácter anatómico y biopolítico que funcionarán para el filósofo francés de manera imbricada entre sí. El disciplinamiento por un lado de los cuerpos individuales en pos de lograr la normalización y mayor productividad de los mismos como fuerza de trabajo y, por el otro, la regulación de la vida de las poblaciones en aras de convertir a las mismas en una totalidad sana y

vigorosa, constituirán las dos caras de lo que Foucault (1987, 2000) analizará de manera pionera dentro del pensamiento filosófico occidental con el nombre de biopolítica o biopoder.<sup>14</sup> El despliegue del biopoder, en el contexto del surgimiento histórico del liberalismo entendido por Foucault (2006) como un “arte de gobierno”<sup>15</sup> de las poblaciones, habrá de inscribirse por tanto en la búsqueda de una gestión de las conductas morales de los individuos a partir de la incentivación del libre juego de los intereses individuales, así como -en lo que hace a su dimensión mesopolítica- a la generación de un diagrama geopolítico vinculado al ensanchamiento del mercado mundial y la generación de una empresa colonial de corte imperialista. Desde esta perspectiva de análisis la modernidad aparece ligada a un proceso de “gubernamentalización de la vida” (Castro-Gómez 2017) cuyo foco principal será en última instancia la modelación y control de los cuerpos individuales y colectivos en aras de su puesta al servicio del orden social capitalista.

En tal sentido, el despliegue del arte de gobierno liberal -en el marco de la denominada “segunda modernidad” referida por Dussel-<sup>16</sup> irá de la mano de la conformación de un diagrama geopolítico vinculado al ensanchamiento del mercado internacional y, con ello, al desarrollo de una nueva fase del colonialismo iniciada en 1875 bajo la forma del imperialismo a partir de la cual la mayor parte del mundo quedará bajo el dominio formal e informal de las principales potencias hegemónicas europeas -Reino Unido, Francia, Alemania, Italia, los países bajos- sumado a la entrada en escena a mediados del siglo XIX de los Estados Unidos en nuestro continente. En este contexto de despliegue del arte liberal de gobierno y de ensanchamiento del mercado mundial es posible advertir una directa relación -de acuerdo a Murillo (2012a)- entre el problema de la cuestión social generada en el siglo XIX -producto como señalamos de las paradojas internas del orden liberal- y la agudización de la “cuestión colonial”<sup>17</sup> la cual se verá plasmada en una de sus formas con la expulsión de la población excedentaria de Europa hacia otras regiones

<sup>14</sup> Tal como ha señalado Thomas Lemke (2017), el concepto de biopolítica aparecerá expresado inicialmente a principios del siglo XX por parte del politólogo sueco Rudolf Kjellén quien acuñará, a su vez, el concepto de geopolítica. Más allá de esta conceptualización embrionaria efectuada por Kjellén, será Foucault quien inicialmente emprenderá un análisis genealógico del despliegue de las tecnologías de poder que harán posible hacia mediados del siglo XVIII la emergencia de la biopolítica o del biopoder en Occidente.

<sup>15</sup> Tal como habrá de desarrollar Foucault en su curso del 77'-78' dictado en el *Collège de France* titulado *Sécurité, territoire, population*, el liberalismo -antes que constituir una doctrina económica o política- configura un arte de gobernar focalizado en las conductas morales y económicas de los individuos. En este sentido, el arte liberal de gobernar configura para el filósofo francés el despliegue de un naturalismo gubernamental cuyo foco es la producción de las libertades necesarias capaces de garantizar la mecánica interna de los procesos económicos.

<sup>16</sup> La llamada “segunda modernidad” responde para Dussel (1994, 2000) a la modernidad reconocida por Europa mediante la cual el llamado “proyecto moderno” configura el momento de salida de la ‘inmadurez’ a través del uso de la razón cuyo momento culminante se alcanza con el movimiento de la ilustración en el siglo XVIII. La distinción entre una primera y segunda modernidad permite poner en tensión para el filósofo argentino-mexicano la negación -por parte de la historiografía oficial de la filosofía- de la dimensión colonial y eurocéntrica y mundial constitutiva de la modernidad.

<sup>17</sup> De acuerdo a Murillo (2012a, 173) la “cuestión colonial” remite: “(...) a la contradicción entre el proceso de conquista desarrollado desde el siglo XV sobre los pueblos de América, África y Asia a fuerza de violencia y sangre y la denegación de la violencia, obturada bajo diversos nombres: ‘civilización’, ‘desarrollo’, ‘progreso’, ‘modernización’” (El entrecomillado corresponde al original).

del planeta con el propósito de atemperar las crecientes huelgas, revueltas y motines internos.

En este contexto de vinculación entre la llamada cuestión social y la cuestión colonial, la emergencia a mediados del siglo XIX en los principales países industriales liberales -Inglaterra, Francia, Alemania, las Italias y los EE.UU- del campo de saber de las llamadas ciencias sociales (Wallerstein 1996) y del “arsenal discursivo” en el contexto de la Inglaterra victoriana del evolucionismo darwiniano y la ciencia de la eugenesia jugarán un rol clave al incentivar -en lo que hace particularmente a los saberes sociales- la adhesión e internalización de determinadas pautas de vidas colectivas e imaginarios sociales, como asimismo al promover en el caso puntual del darwinismo y la eugenesia medidas tendientes a la “resolución científica” de los “desajustes” tanto físicos como morales que se presentan en el cuerpo de la población derivados de la cuestión social (Díaz 2016).

En tal sentido, el despliegue de estas estrategias discursivas y extradiscursivas jugarán un papel central -en lo que hace al emergente campo de las ciencias sociales- en la generación de un conjunto de mecanismos productores de la alteridad vinculados a la producción de formas prototípicas de la subjetividad y, en su reverso, en la invención del Otro (Castro-Gómez 2000).<sup>18</sup> Mientras que en el caso del darwinismo y la eugenesia sus estrategias discursivas y extradiscursivas apuntarán a legitimar la aparente superioridad racial de ciertos grupos sociales y naciones y, con ello, sancionar -bajo el soporte del discurso biológico- la inferioridad natural atribuida a los pobres y a las poblaciones no-europeas. Desde esta línea argumentativa, la biología -tal como ha señalado historiador inglés Eric Hobsbawm (2009, 261)- constituirá un soporte central para la sociedad burguesa liberal teóricamente igualitaria dado que posibilitará traspasar al mundo de la naturaleza la responsabilidad por las desigualdades humanas. En otras palabras permitirá mostrar científicamente que los “pobres eran pobres” porque habían nacidos inferiores.

La creencia en la inferioridad biológica y degenerativa asignada a los pobres sumado a la inferioridad racial atribuida a indios, mestizos, negros, etc., configurará por tanto un imaginario social y colonial reproducido y reapropiado en gran medida por parte de las elites hegemónicas vernáculas en el proceso de formación de los Estados nación latinoamericanos, en la construcción de las incipientes Repúblicas en el continente, así como en la cimentación de una identidad homogénea con una fuerte impronta europeizante (Díaz 2008).<sup>19</sup> En esta clave, el despliegue en Nuestra América de los mandatos hegemónicos de la modernidad irá asociado a la generación de diversos

---

<sup>18</sup> Se trata, de acuerdo a Castro-Gómez, de la producción por parte de las ciencias sociales hegemónicas de un perfil de sujeto deseado bajo la forma prototípica del hombre blanco, casado, heterosexual, trabajador y disciplinado. La construcción de este imaginario sostenido en un modelo ideal de subjetividad resultará simultáneo a un proceso de “invención del Otro” por parte de las ciencias sociales -el loco, el indio, el negro, el delincuente, el homosexual, el indigente-, contribuyendo así a la legitimización tanto dentro como fuera de Europa de la negación y opresión de quienes serán ubicados por fuera de la ciencia y la razón.

<sup>19</sup> Puede verse -entre otros- también al respecto el interesante trabajo de Funes, Patricia - Ansaldi, Waldo (2004) “Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano”.

mecanismos segregatorios, estigmatizantes y condenatorios de la alteridad cuyas marcas entendemos perduran en el presente.

#### 4. Las heridas abiertas de Nuestra América

Como hemos desarrollado a lo largo de este trabajo el proceso histórico-filosófico denominado con el nombre de modernidad se encuentra asociado -desde una lectura geosituada- al desarrollo histórico del capitalismo, el colonialismo, así como del racismo y la esclavitud en sus formas modernas. Desde esta perspectiva de análisis, el capitalismo, el colonialismo y el racismo en su forma moderna aparecen como formas históricas directamente vinculadas entre sí; esto es, como fenómenos constitutivos ocultos en la retórica de la modernidad en su dimensión colonial y eurocéntrica y, con ello, en la conformación del sistema mundo capitalista. De igual modo el proceso histórico-filosófico denominado con el nombre de modernidad se encuentra vinculado -como señalamos- con la emergencia de la cuestión social en Europa y con las estrategias desplegadas por parte del Estado moderno, en momentos de la configuración histórica del liberalismo y de ensanchamiento del mercado mundial, en pos de contener las desigualdades generadas por el orden social capitalista y de permitir a las por entonces principales potencias europeas hacerse con el control formal e informal de las colonias (Murillo 2012a, 2012b).

A pesar de este juego de relaciones de poder en sus niveles micro, macro y mesopolítico, una indagación crítica y geosituada de tales procesos no supone bregar por un “abandono de la modernidad” que impida advertir su carácter constitutivo en la historia de nuestro continente, así como la renuncia a toda pretensión de universalidad en virtud de suponer que la misma guarda una directa e inseparable vinculación a una vocación eurocéntrica y colonialista (Castro-Gómez 2015).<sup>20</sup> Asimismo, una indagación crítica y geosituada de la modernidad no supone caer en la adhesión -consciente o inconsciente- a una especie de chauvinismo provinciano capaz de conducir a un peligroso esencialismo

---

<sup>20</sup>Si bien no constituye en sí la temática abordada en este trabajo, la renuncia a toda pretensión de universalidad entendemos puede conducir a la exaltación sesgada de un particularismo sobre el resto de las particularidades lo que conducirá *ipso facto* a la imposición de una posición centralista cerrada similar -en su pretensión universalizante- a la posición asumida por el etnocentrismo europeo, o bien, a la creencia -como señalamos- de que toda universalidad supone de suyo una imposición hegemónica y colonialista. Coincidimos en este punto con el planteo de Castro-Gómez (2015) que el camino para la superación del eurocentrismo no radica en la renuncia a la universalidad sino, más bien, en la superación de un tipo de “universalidad universalizante” que ha jugado a partir de su conformación histórica una posición hegemónica y de autosuperioridad respecto a las racionalidades no-occidentales. Esta lectura situada de la idea de universalidad conlleva re-pensar a ésta por fuera de una concepción apriorística o procedimental de arribo a la misma. En sintonía con el mencionado filósofo colombiano en su lectura del planteo de Ernesto Laclau en relación a la problemática en cuestión, la universalidad puede asumirse como una construcción política surgida de la articulación -con sus tensiones y antagonismos- de particularidades tenidas como equivalentes. Esta articulación de particularidades equivalentes entendemos puede ser pensada, bajo otra categoría de análisis, en la idea de pluriversalidad tal como es propuesta entre otros dentro del pensamiento crítico latinoamericano por Dussel (2017). Bajo la idea de lo pluriversal lo universal no configura una operatoria colonial de imposición de cierta forma de racionalidad dominante por sobre el resto de las racionalidades existentes sino como el producto de una articulación o intercambio crítico entre distintas particularidades tenidas como valiosas en sí mismas.

y fundamentalismo antieuropeo o bien recaer en el “desencanto posmoderno” generado con la caída de los “grandes relatos” modernos en que se sustentó hasta entrada la segunda mitad del siglo XX la denominada cultura occidental (Lyotard 1993). Pensar críticamente la modernidad desde nuestro lugar en el mundo supone -desde la perspectiva de análisis abonada en este trabajo- advertir sus marcas operantes en los cuerpos, saberes e historias de vida atravesadas por los mandatos hegemónicos de la modernidad; o bien, lo que equivale decir, reconocer las “heridas coloniales” aún abiertas en Nuestra América.

El reconocimiento de estas heridas abiertas de Nuestra América -en alusión al célebre libro de Eduardo Galeano- posee, en el marco del actual proceso de mundialización neoliberal y de las estrategias neocoloniales desplegadas con el mismo, una significación clave en la búsqueda por desnaturalizar y transformar las situaciones de hambre, miseria y desposesión en las que históricamente se encuentran inmersas las vastas mayorías populares de nuestro continente. Esto supone la necesidad de repensar la inscripción de las ideas de libertad e igualdad desde un horizonte filosófico, político y cultural distinto al que estableció la modernidad en su dimensión eurocéntrica. Dicha labor supone -desde un punto de vista filosófico-político- la necesidad de descolonizar las ideas de libertad e igualdad tal como fueron formuladas por la matriz liberal y la reapropiación llevada a cabo sobre tales ideas por parte de la matriz de pensamiento neoliberal conformada hacia las primeras décadas del siglo XX.<sup>21</sup>

En tal sentido, repensar las ideas de libertad e igualdad desde Nuestra América involucra -en su dimensión propositiva- la necesidad de una ampliación del ideal de humanidad forjado al interior del universalismo abstracto moderno en pos -para decirlo con Dussel (2017)- de una transmodernización<sup>22</sup> de sus derivas eurocéntricas y coloniales. Transmodernizar el ideal de humanidad prohijado con la modernidad europea no supone de suyo -como señalábamos- la renuncia a toda pretensión universalista contenida por caso en la declaración de los derechos humanos tal como fueron establecidos por

---

<sup>21</sup>A modo de una breve mención de los antecedentes históricos más significativos que contribuirán al surgimiento de la matriz neoliberal es menester reparar para David Harvey (2007) en la influencia que ejercerá la celebración en Francia en la década del '30 del llamado Coloquio Walter Lipmann y luego la conformación en 1947 en Suiza de la Sociedad Mont Pelerin aglutinada bajo la figura del economista austriaco Friedrich von Hayek y la presencia -entre otros- de Milton Friedman y Karl Popper.

En adición a estos antecedentes históricos, dos grandes corrientes de pensamiento habrán de incidir según el abordaje efectuado por Foucault (2007) en el diseño de lo que definirá como un “arte neoliberal” de gobierno de las poblaciones. Por un lado, la aparición hacia 1930 del llamado ordoliberalismo alemán -liberales del orden- en el cual habrá de destacarse la figura dentro de la Escuela de Friburgo de Ludwig von Mises y, por el otro, el surgimiento a mediados del siglo XX del neoliberalismo norteamericano de la mano de la denominada “teoría del capital humano” elaborada desde el corazón de la *Chicago School of Economics* por parte de Theodore Schultz y Gary Becker.

<sup>22</sup>La idea de transmodernidad planteada por Dussel apunta a la superación -a un más allá- de la “totalidad totalizante” propia del sistema-mundo moderno/colonial en vista de la apertura y construcción -incluido el propio pensamiento filosófico de la modernidad en lo que hace a sus ideales de universalidad, igualdad y emancipación- de un pluriverso posible sostenido en un diálogo crítico intercultural. Esto supone desde el planteo del filósofo argentino-mexicano de un proyecto de descolonización cultural y epistémico cuyo punto de partida -en lo que hace a nuestro Sur global- es la puesta en marcha de un proceso intelectual de “negación de la negación”; esto es, la generación de un proceso de negación de la condición subalterizada esgrimida por parte de los/as filósofos/as de las culturas poscoloniales en pos de la afirmación de los propios parámetros culturales y cognitivos despreciados por la cultura hegemónica impuesta por la modernidad.

Occidente sino, más bien, abogar por la cimentación de un ideal de humanidad no excluyente y, en razón de ello, de carácter pluriversal. De allí que la apuesta por descolonizar las ideas de libertad e igualdad involucra -en sus líneas generales- asumir a la libertad como un proceso de liberación de las herencias coloniales aún abiertas en Nuestra América al igual que la ruptura del “colonialismo interno” (González Casanova 2003) presente en gran parte de las elites locales de nuestro continente. Pero a su vez, la apuesta por descolonizar las ideas de libertad e igualdad desde nuestro lugar en el mundo conlleva asumir un ideal de igualdad cuyo principio rector es la desiderativa cancelación de las situaciones de desposesión, segregación, empobrecimiento y hambre en las que históricamente se encuentran inmersas y sometidas -ayer al igual que hoy- las vastas mayorías populares de nuestro continente.<sup>23</sup>

La postulación, en nuestro presente histórico, por parte de la matriz de pensamiento neoliberal de una ontologización de la desigualdad y de la pobreza se encuentra articulada en nuestro continente con la generación -como ha mostrado Sonia Álvarez Leguizamón (2011)- de un renovado racismo neocolonial cuyo foco privilegiado son los indeseables de la tierra. En este marco, la producción de desigualdad y de pobreza se inscribe en el despliegue de una racionalidad de gobierno neoliberal generadora de nuevas poblaciones excedentarias a nivel mundial al igual que -en lo que hace a nuestro continente y en nuestro país en particular- en la producción de cuerpos pobres por parte de una tecnología de gobierno de carácter focopolítica<sup>24</sup> (Álvarez Leguizamón 2008) que reduce a las poblaciones pobres y vulnerables al mantenimiento de sus mínimos vitales o bien -como es posible de advertir con ciertos grupos de la población históricamente racializados- convierte a los mismos en objeto de un “lento genocidio” a causa del hambre o la inanición.<sup>25</sup>

En tal sentido, frente a la ontologización de la desigualdad promovida por la matriz neoliberal y las herencias históricas del colonialismo, el eurocentrismo, el racismo y el

---

<sup>23</sup> Tal como ha expresado al respecto Abelardo Barra Ruatta (2009, 38) “El cuerpo pobre, la pobreza en el cuerpo constituyen poderosas marcas biopolíticas que recuerdan a cada instante la necesidad de cancelar las condiciones estructurales e ideológicas que hacen dolorosamente posible su anacrónica vigencia”

<sup>24</sup> De acuerdo a Álvarez Leguizamón (2008), la idea de focopolítica refiere a una forma particular que asume la racionalidad neoliberal cuyo objetivo es el gobierno de la pobreza a partir de mantener los mínimos biológicos o mínimos vitales de la población cercanos a la desnutrición y a la muerte por hambre. El concepto de “focopolítica” remite a nuevas formas de neofilantropía y de caridad laica o religiosa que actúa sobre aquellos grupos sociales que se encuentran en situaciones de vulnerabilidad o de precarización de las condiciones existenciales elementales lo que conduce a una acción tutelar sobre los mismos, así como a la identificación de estas poblaciones de riesgo excluidas del mundo del trabajo. De esta manera, se procura fomentar por parte de estos grupos vulnerables formas de autocontrol mediante la promoción – principalmente por parte de instituciones gubernamentales que deben “dejar hacer” según la naturaleza del mercado- de redes productivas de autogestión en pos de permitir una subsistencia básica de los mismos y evitar situaciones de conflictos que alteren el orden social global establecido.

<sup>25</sup> Una muestra clara de estas estrategias de racialización de “larga duración” en nuestro país, es la muerte en el transcurso del recién iniciado año 2020 de varios niños y de una mujer perteneciente a la comunidad Wichi del norte salteño a causa del hambre y la deshidratación. Tal como ha señalado recientemente la mencionada antropóloga social salteña Sonia Álvarez Leguizamón (2020): “La muerte por hambre o deshidratación en esta zona no es nueva, pero se ha visto agudizada por los procesos intensos de expropiación brutal de medios de subsistencia básicos para la vida que brindaba el bosque y el agua. Considero, como Josué de Castro, que las zonas de hambre endémica son una muestra de las relaciones de expropiación de riqueza y de medios de subsistencia neocoloniales persistentes y brutales”.



patriarcalismo en nuestro continente, la apuesta consiste -en su dimensión tanto micro como macropolítica- en la labor de desarticular las “condiciones de aceptabilidad” (Foucault 1995) que las vuelven posibles. Esta labor de desarticulación del “sentido común” neoliberal y de las heridas coloniales aún abiertas en Nuestra América supone -tal como señalábamos- la construcción de un nuevo horizonte filosófico, político y cultural capaz de articular la puesta en marcha de un proceso de liberación de las múltiples opresiones que nos atraviesan y constituyen como sujetos históricos y colectivos y, con ello, capaz de romper con la perpetuación de una matriz civilizatoria generadora de múltiples desigualdades.

En suma, se trata -a modo de cierre provisorio- de una labor filosófico-política llevada a cabo en el plano de lo material, lo simbólico y lo afectivo capaz de desarticular las condiciones históricas que hacen posible la naturalización del sufrimiento y el dolor de las vastas mayorías populares y, con ello, capaz de permitir la cimentación de una esfera de lo común por fuera de los mandatos civilizatorios impuestos por el orden social capitalista.

### **Bibliografía**

- Álvarez Leguizamón, S. (2011), “Neocolonialismo y hambre, los agronegocios de la Soja transgénica (Salta, Argentina)” en Arancibia, V., Cebrelli, A. (comp.), *Luchas y transformaciones sociales en Salta*, Salta, Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología - CEPIHA, Facultad de Humanidades, UNAS, pp. 10-71.
- Álvarez Leguizamón, S. (2020), “Sin soluciones de fondo para el hambre wichi” en *El ortiba. Colectivo de Cultura Popular*. Recuperado el 13 de Febrero de 2020. Disponible en : <http://elortiba.org/sin-soluciones-de-fondos-para-el-hambre-wichi/>
- Argumedo, A. (1992), *Los silencios y las voces en América latina: Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Barra Ruatta, A. (2009), “Carne, deseo, dolor, liberación. Una aproximación a una biopolítica latinoamericana” en Barra Ruatta, A. (comp.), *Siete ensayos para una bioética y una biopolítica latinoamericana*, Rio Cuarto, Editorial de la Universidad Nacional de Rio Cuarto, pp. 29-38.
- Castel, R. (1997), *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*, México, Paidós.
- Castro-Gómez, S. (2000), “Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la Invención del Otro” en Lander, E. (comp.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 145-161.
- Castro-Gómez, S. (2015), *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, España, Akal.
- Castro-Gómez, S. (2017), “Conversatorio Foucault, el poder y la política. A propósito de la obra Historia de la Gubernamentalidad” de Santiago Castro-Gómez”.

CEIICH, UNAM. Recuperado el 25 de febrero de 2020 de:

<https://www.youtube.com/watch?v=flux1bI-6YA>

- Castro-Gómez, S. (2010), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Coedición Siglo del Hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar y Universidad Santo Tomas.
- Castro-Gómez, S., Grosfoguel R. (2007), “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” en Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, pp. 9-23.
- Díaz, M. E. (2008), “Colonización biopolítica y tutelaje epistémico: una mirada desde Latinoamérica” en Revista *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. Año VI, Número 19, pp. 16-25.
- Díaz, M. E. (2016), *Vidas Negadas. Una genealogía de la construcción de la otredad en la Argentina moderna y sus derivas en el presente*, Gral. Roca, Publifadecs, Universidad Nacional del Comahue (UNCo).
- Donzelot, J. (2007) [1994], *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Du Bois, W. E. B. (1989), “Of the dawn of freedom” en *The soul of the black folk*, Nueva York.
- Dussel, E. (1994), *1492 El encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*, La Paz, Plural editores.
- Dussel, E. (2000), “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 24-33.
- Dussel, E. (2001), “Eurocentrismo y modernidad. (Introducción a las lecturas de Frankfurt)” en Mignolo, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del signo, pp. 57-60.
- Dussel, E. (2017), *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Ediciones Akal.
- Fanon, F. (2007), *Los condenados de la tierra*, México, FCE.
- Fonet Betancourt, R. “Por una nueva Filosofía Popular”. s/d.
- Forster, R. (1997), “Luces y sombras del siglo XVIII” en *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*, Buenos Aires, Ed. Oficina de publicaciones del CBU UBA, pp. 255-271.
- Foucault, M. (2006) [2003], *Seguridad, territorio y población*. Curso en el Collège de France (1977-1978), Buenos Aires, FCE.

- Foucault, M. (1980) [1978], *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Foucault, M. (1987) [1976], *Historia de la sexualidad*. Tomo I. *La voluntad de Saber*, México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*. v. IV, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1996), *¿Qué es la ilustración?*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (2000) [1997], *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976), Buenos Aires, FCE.
- Foucault, M. (2007) [2004], *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979), Buenos Aires, FCE.
- Funes, P., Ansaldi, W. (2004), “Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano” en Ansaldi, W. (coord.), *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Buenos Aires, Ariel, pp. 451-495.
- Galeano, E. (2011), “Haití, un país ocupado” en Diario *Página 12*. Recuperado el 29 de febrero del 2020. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-177742-2011-09-28.html>
- Gerbi, A. (1960), *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, FCE.
- González Casanova, P. (2003), “Colonialismo interno (una redefinición)” en *Portal Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, UNAM. Disponible en: [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/412trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf)
- Gruner, E. (2010), *Las oscuridades y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa.
- Harvey, D. (2007) [2005], *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal.
- Hobsbawm, E. (2009), *La era del imperio (1875-1914)*, Buenos Aires, Crítica.
- Lemke T. (2017), *Introducción a la biopolítica*, México, FCE.
- Lyotard, J-F. (1993), *La condición posmoderna*, Barcelona, Planeta/Agostini.
- Machado Aráoz, H. (2015), “Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en nuestra América” en *Bajo el Volcán*, vol. 15, núm. 23, pp. 11-51.
- Marx, K. (1988) [1867], *El capital. Crítica a la economía política*. Tomo I, México, Siglo XXI.
- Mbembe, A. (2006), “Necropolitique” en “Traversées, diasporas, modernités”, *Raisons politiques*, N° 21, pp. 29-60.
- Mignolo, W. (2000), “La colonialidad a lo largo y lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 34-52.

- Murillo, S. (2012a), *Posmodernidad y neoliberalismo. Reflexiones críticas desde los proyectos emancipatorios de América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg.
- Murillo, S. (2012b), *Prácticas científicas y procesos sociales. Una genealogía de las relaciones entre ciencias naturales, ciencias sociales y tecnologías*, Buenos Aires, Biblos.
- O’Gorman, E. (2001), *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE.
- Quijano, A. (1991), “Colonialidad y modernidad/Racionalidad” en *Revista Perú Indígena*, 13, 29, pp. 11-29.
- Quijano, A., Wallerstein, I. (1992), “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial” en *Revista RICS*, N° 134, pp. 583-591.
- Santos, B. de Sousa (2009), *Una epistemología desde el sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO coediciones.
- Santos, B. de Sousa (2010), *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO – Prometeo.
- Wallerstein, I. (1976), *El Moderno Sistema Mundial*, Madrid, Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1996), *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press.