

ESTUDIOS PÚBLICOS

Nº 176

PRIMAVERA

2024

ARTÍCULOS

- Raimundo Frei** A cinco años del estallido social: diez tesis sobre la transformación sociocultural en Chile
- Daniel Loewe** Contra la manía identitaria. Una defensa de la ciudadanía liberal
- Alejandra M. Salinas** Populismo y libertarismo: distinciones conceptuales y aplicaciones desde el enfoque de Ernesto Laclau
- José Francisco García y Luis Eugenio García-Huidobro** Vigencia y legado del pensamiento constitucional de Alexander Bickel (1924-1974) en su centenario

ENSAYO

- Alejandro G. Vigo** Creer. Una perspectiva socrática

RESEÑAS

- Fabián Bustamante Olguín** *History of Sociology in Chile. Trajectories, Discontinuities, and Projections*, de Juan Jesús Morales y Justino Gómez de Benito
- Maureen Neckelmann** *Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*, de Carlos Cousiño
- Lucas Sierra** *Mario Góngora revisitado*, de Valentina Verbal (ed.)
- Malik Fercovic** *Andrés Bello. Libertad, imperio y estilo*, de Joaquín Trujillo
- Felipe Westermeyer Hernández** *José Victorino Lastarria: un pensador de la libertad. Estudio introductorio*, de Benjamín Ugalde (ed.)
- Susana Gazmuri** *Age of Dissent: Revolution and the Power of Communication in Chile 1780-1833*, de Martin Bowen

ESTUDIOS PÚBLICOS

Nº 176 PRIMAVERA 2024

ESTUDIOS PÚBLICOS

www.estudiospublicos.cl

Estudios Públicos es una revista trimestral, arbitrada, de carácter multidisciplinar y con foco en los problemas más relevantes que enfrenta el espacio público en una sociedad libre y democrática. Provee de un foro de alto nivel a intelectuales y académicos interesados en publicar investigaciones de calidad que aborden las transformaciones, debilidades y oportunidades del ámbito público contemporáneo, bajo una perspectiva técnica, histórica o conceptual. La revista promueve el intercambio de ideas, experiencias y evaluaciones críticas que tengan interés público.

La revista aparece trimestralmente en forma impresa y digital. Los trabajos publicados en *Estudios Públicos* han sido previamente evaluados por especialistas en un proceso de arbitraje ciego. Los textos publicados son responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión de los editores ni del Centro de Estudios Públicos.

Las colaboraciones deben ceñirse a las normas para presentación de trabajos a *Estudios Públicos*. Los trabajos sometidos a consideración, así como los comentarios y correspondencia, deben ser enviados a través de www.estudiospublicos.cl.

Print and online editions of *Estudios Públicos*

The online edition of *Estudios Públicos* is published at www.estudiospublicos.cl, and includes papers in Spanish and their abstracts both in Spanish and English.

Indexación

Estudios Públicos está incorporada en los siguientes índices académicos: REDIB, Latindex Catálogo, Erihplus, Dialnet, Google Scholar, Miar, Clase, Hapi, Ebsco, OCLC y Biblat.

Suscripciones

Nicole Gardella, editora ejecutiva. Email: ngardella@cepchile.cl. También, a través de www.estudiospublicos.cl.

Teléfono: +56 2 2328 2400

ISSN 0716-1115 (edición impresa)

ISSN 0718-3089 (edición en línea)

Edición gráfica y digital: Pedro Sepúlveda V.

Publicado 1 de diciembre de 2024

Impreso en Andros Productora Gráfica

Hecho en Chile / Printed in Chile, 2024

Aldo Mascareño

Editor en Jefe, Centro de Estudios Públicos, Chile

Nicole Gardella

Editora Ejecutiva, Centro de Estudios Públicos, Chile

Adelaida Neira

Editora de Estilo, Centro de Estudios Públicos, Chile

COMITÉ EDITORIAL

Enrique Barros

Universidad de Chile, Chile

Antonio Bascañán

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

José Joaquín Brunner

Universidad Diego Portales, Chile

Sofía Correa Sutil

Universidad de Chile, Chile

Sebastián Edwards

UCLA, Los Ángeles, Estados Unidos

James Heckman

Chicago University, Estados Unidos

Deirdre McCloskey

University of Illinois at Chicago,
Estados Unidos

Sonia Montecino

Universidad de Chile, Chile

Leonidas Montes

Centro de Estudios Públicos, Chile

Eric Nelson

Harvard University, Estados Unidos

Eric Schliesser

University of Amsterdam, Países Bajos

John Thompson

Cambridge University, Reino Unido

Florencia Torche

Stanford University, Estados Unidos

Sergio Urzúa

University of Maryland, Estados Unidos

PRESENTACIÓN DE TRABAJOS A *ESTUDIOS PÚBLICOS*

- *Estudios Públicos* publica trabajos que han sido previamente admitidos para revisión y luego favorablemente informados por al menos dos especialistas en un proceso de arbitraje ciego.
- Se entiende que los trabajos recibidos no han sido publicados en forma íntegra o parcial en otro medio impreso o electrónico, ni han sido sometidos simultáneamente a otros editores en su forma actual o como parte de un trabajo más extenso.
- *Estudios Públicos* concede el permiso para hacer copias físicas o digitales para uso personal, siempre y cuando estas copias no se distribuyan con provecho comercial y exhiban en su primera página la fuente original, el nombre del autor y esta misma advertencia.
- Para republicar trabajos aparecidos en *Estudios Públicos* se debe solicitar permiso escrito al editor en jefe.
- Normas de estilo de *Estudios Públicos* en <https://estudiospublicos.cl/index.php/cep/informacion-revista>.
- *Estudios Públicos* adhiere supletoriamente a la siguiente licencia de Creative Commons: Atribucion-NoComercial-CompartirIgual (BY-NC-SA).

Nº 176
Primavera
2024

ESTUDIOS PÚBLICOS

CONTENIDOS

ARTÍCULOS

- 9 A cinco años del estallido social: diez tesis sobre la transformación sociocultural en Chile
Raimundo Frei
- 39 Contra la manía identitaria. Una defensa de la ciudadanía liberal
Daniel Loewe
- 77 Populismo y libertarismo: distinciones conceptuales y aplicaciones desde el enfoque de Ernesto Laclau
Alejandra M. Salinas
- 103 Vigencia y legado del pensamiento constitucional de Alexander Bickel (1924-1974) en su centenario
José Francisco García y Luis Eugenio García-Huidobro
-

ENSAYO

- 143 Creer. Una perspectiva socrática
Alejandro G. Vigo
-

RESEÑAS

- 167 *History of Sociology in Chile. Trajectories, Discontinuities, and Projections*, de Juan Jesús Morales y Justino Gómez de Benito
Fabián Bustamante Olguín
- 175 *Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*, de Carlos Cousiño
Maureen Neckelmann
- 181 *Mario Góngora revisitado*, de Valentina Verbal (ed.)
Lucas Sierra
- 189 *Andrés Bello. Libertad, imperio y estilo*, de Joaquín Trujillo
Malik Fercovic

- 197 *José Victorino Lastarria: un pensador de la libertad. Estudio introductorio,*
de Benjamín Ugalde (ed.).
Felipe Westermeyer Hernández
- 205 *Age of Dissent: Revolution and the Power of Communication in Chile 1780-1833,*
de Martin Bowen
Susana Gazmuri
-

Artículos

Artículo

A cinco años del estallido social: diez tesis sobre la transformación sociocultural en Chile

Raimundo Frei
Universidad Diego Portales, Chile

RESUMEN: El artículo describe diez tesis sobre la transformación socio-cultural que venía aconteciendo en Chile antes del estallido social, para luego explorar en la forma como ellas se relacionan con los eventos desencadenados en octubre de 2019, y en cómo se han desarrollado hasta el presente. Todas las tesis apuntan a que Chile experimentó profundas y aceleradas transformaciones antes del estallido. Se sugiere que la comprensión de las movilizaciones no se agota en el curso de la economía ni tampoco en la lógica del sistema político y sus actores. Más bien, antes del estallido se vivieron profundos cambios —crisis de confianza institucional, aumento de la percepción de injusticia social, nuevas orientaciones normativas, polarización moral y digital, pérdida de horizontes de futuro e incapacidad de enfrentar la violencia— que también marcaron el rumbo de los eventos de octubre. Estas transformaciones culturales se agudizaron en muchos casos por los eventos posteriores que vivió la sociedad chilena, especialmente la

RAIMUNDO FREI es PhD en Sociología por la Universidad Humboldt, Berlín, y magíster en Filosofía Política por la Universidad de Chile. Desde 2020 es académico de la Escuela de Sociología, Universidad Diego Portales, Chile. Es además investigador asociado del Núcleo Milenio en Desigualdades y Oportunidades Digitales (NUDOS). Dirección: Avda. Ejército Libertador 333, Santiago, CP 8370127, Chile. Email: raimundo.frei@mail.udp.cl.

Una primera versión de estas diez tesis fue presentada en agosto de 2019 en el claustro de Psicología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Este artículo parte del desarrollo de estas mismas tesis, para luego revisar su conexión con los eventos desencadenados meses después, así como su continuidad en el tiempo.

El autor agradece especialmente los minuciosos comentarios a las diez tesis de Aldo Mascareño, Gonzalo García-Campo y Julia Cavieres. También agradece los comentarios de versiones previas a Tomás Ariztía, Rodrigo Cordero, Marcela Cornejo y Osvaldo Larrañaga, así como a Francisco del Campo por permitir el uso de la fotografía en la Figura 4.

pandemia del COVID-19 y los procesos constitucionales fallidos. El artículo concluye con la paradoja de que, entre el voluminoso caudal de cambios socioculturales que hemos enfrentado, terminamos percibiendo que nada cambia, porque aquello que deseáramos que cambie permanece igual.

PALABRAS CLAVE: estallido social, transformación sociocultural, polarización moral, violencia, futuro

RECIBIDO: agosto 2024 / **ACEPTADO:** octubre 2024 / **ONLINE FIRST:** octubre 2024

Five Years After the Social Outburst: Ten Theses on the Sociocultural Transformation in Chile

ABSTRACT: The article describes ten theses on the sociocultural transformation in Chile before and after the social uprising triggered in October 2019, exploring how they have developed to the present. Before the October uprising, Chilean society had already been experiencing profound and accelerated transformations: decline of institutional trust, increase in the perception of social injustice, new normative orientations, moral and digital polarization, loss of future horizons, and inability to face violence. With the October uprising and its aftermath, these changes took a new momentum and forms. The analysis suggests that understanding the mobilizations cannot be fully captured by economic factors or the logic of the political system and its actors alone. Deep-seated changes had already taken root before the uprising —such as a crisis of institutional trust, an increase in the perception of social injustice, new normative orientations, moral and digital polarization, loss of future horizons, and an inability to confront violence— all of which also shaped the trajectory of the events of October. In many instances, these cultural transformations were further intensified by the subsequent developments in Chilean society, particularly the COVID-19 pandemic and the failed constitutional processes. The article concludes with the paradox that, despite the overwhelming scale of sociocultural changes experienced, there is a persistent perception that nothing changes, as the very issues people wish to see transformed remain unchanged.

KEYWORDS: social uprising, sociocultural transformation, moral polarization, violence, future

RECEIVED: August 2024 / **ACCEPTED:** October 2024 / **ONLINE FIRST:** October 2024

Hace casi treinta años atrás, Robin Wagner-Pacifici y Barry Schwartz (1991) escribían sobre cómo ha cambiado el sentido de las conmemoraciones. Desde la celebración de eventos gloriosos del pasado nacional, las sociedades contemporáneas han pasado a lidiar con sus pasados controversiales, difíciles, trágicos, traumáticos, esos que separan aguas y obligan una y otra vez a volver sobre ellos.

Los eventos que se desencadenaron en octubre de 2019 a lo largo de Chile —comúnmente nombrado como ‘el estallido social’— se han convertido en esos pasados que obligan a volver la vista atrás, que claman tanto su dilucidación (¿qué paso realmente en esos días?) como acarrear división. A la luz del número de seminarios de todo tipo convocados para reflexionar sobre el estallido a cinco años del evento, ha crecido el interés por visitar los motivos, causas y consecuencias de un acontecimiento tectónico, que no dejó a nadie sin remover.

Hay cierto misticismo numerológico cuando las expectativas de conmemoración crecen a los cinco, diez, treinta o cincuenta años. Es claro, por otro lado, que las conmemoraciones pueden cambiar el sentido mismo de un evento del pasado por la serie de discusiones que desencadena. Ya sea porque la distancia histórica ofrece mayor reflexividad, porque una interpretación termina imponiéndose sobre otras o porque los acontecimientos del presente nos obligan a mirar el pasado de otra manera, las conmemoraciones pueden remover la memoria. Pero no solo el recuerdo puede cambiar, sino que la conmemoración revisita los efectos del pasado en el propio presente, preguntándonos de qué manera el pasado nos sigue afectando. Recordar y pensar en el estallido social, en este sentido, implica mirar cómo este nos sigue afectando o cómo lo que nos llevó a él sigue habitándonos.

Ahora bien, la pregunta de este artículo no es sobre cómo se configuró el estallido social, ni sobre sus causas más inmediatas o concretas, sino sobre qué procesos socioculturales venían generándose en Chile antes de octubre 2019. En términos sociológicos, por cambios socioculturales me refiero a las transformaciones que se dan a nivel de *significados, símbolos o narrativas* de la experiencia social. Estos tres elementos pueden versar sobre las instituciones, la política, la economía, las relaciones con conocidos y desconocidos, sobre las infraestructuras que nos rodean. Ellos circulan de diferentes formas —por historias familiares, entre amistades, por redes sociales, en la radio y en la prensa— y ayudan tanto a enmarcar la mirada sobre la realidad que habitamos y compartimos, como a asentar las divisiones y distancias que estructuran el orden social.

Las diez tesis que se presentan a continuación están sin duda relacionadas unas con otras. Y si bien la desaceleración económica y la dinámica propia del sistema político alimentan muchas de estas dinámicas socioculturales, quiero mostrar que el estallido social no se comprende solo por una dinámica exclusivamente económica o política (o por un proceso natural de modernización), ni tampoco por una escalada de movilización social. Había mucho más en juego en lo que venía cultivándose en el país hace cinco, diez, veinte años atrás.

Estas diez tesis se podrían ordenar de diferentes modos, pero he comenzado con aquella que sigue siendo la más visible —y que los actores institucionales se esfuerzan por estimular— como es la desconfianza hacia el sistema institucional chileno. Esta desconfianza está atravesada por interacciones concretas donde se enmarca un sentimiento de menosprecio, que no se entiende sin revisar cómo las personas imaginan su renovada posición en el orden social producto de un cambio en el sistema educacional, movilidad social y nuevas distinciones de clase social. Luego paso a remarcar cambios y orientaciones a nivel normativo, especialmente en lo que refiere a la tolerancia a las relaciones homosexuales y al aborto, así como profundas transformaciones culturales en torno al género. Significados, símbolos y narrativas han visto además cambiar su espacio de circulación con la acelerada transformación del ecosistema digital, que ha estructurado nuevos sitios de polarización. Finalmente detallo cómo las expectativas y horizontes de futuro se han ennegrecido por el modo en que imaginamos y proyectamos la vejez y la crisis climática, así como por la incapacidad de enfrentar las violentas interacciones que marcaron antes y marcan ahora a la sociedad chilena. A continuación, detallo brevemente las tesis, indagando en cómo se relacionan con los eventos de octubre 2019 y en cómo han ido reconfigurándose en los últimos años. Algunas conclusiones cierran el artículo.

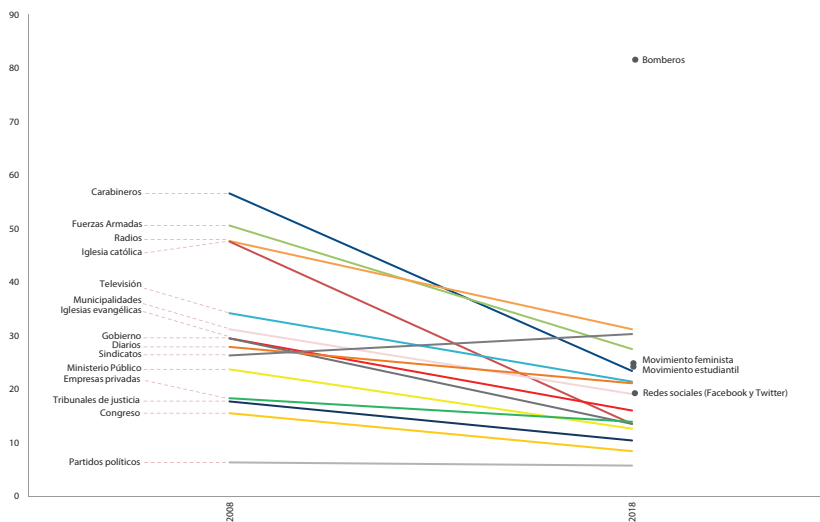
I. De la desconfianza interpersonal hacia la desconfianza institucional

No existe evidencia de que en Chile en algún momento de su historia se haya desarrollado una fuerte confianza interpersonal entre desconocidos. Al contrario, la historia nos ofrece múltiples ejemplos en los que el 'otro' se constituyó en una amenaza (españoles, araucanos, bandidos, anarquistas, pobres, migrantes, trans y un largo etcétera). En las últimas

décadas —salvo fluctuaciones menores— esa tónica se ha mantenido. Lo que realmente cambió en las décadas anteriores fue la confianza en las instituciones: desde 2008 a 2018, casi todas las instituciones vieron una caída en sus índices de confianza (con la excepción de bomberos y los sindicatos —PNUD 2020).

En particular, las instituciones políticas se encontraban en el suelo en 2019 en términos de confianza, si bien la caída de algunas de ellas —como los partidos políticos— había comenzado ya en la década de 1990; en 2002, la confianza en los partidos ya era de un 9% de acuerdo con la encuesta CEP (CEP 2002; además, Luna 2008). Pero también la confianza en Carabineros o en la Iglesia católica habían alcanzado su menor nivel en décadas, como lo muestra la Figura 1.

Figura 1. CONFIANZA EN INSTITUCIONES



Fuente: PNUD (2020, 48).

Sabemos la historia: casos de colusión, corrupción y abuso. Sabemos también que en muchos casos la justicia llegó tarde, o no llegó, o llegó con clases de ética empresarial, socavando la expectativa de imparcialidad. Además, con la expansión de las redes sociales desde 2008, tenemos una esfera pública menos dependiente de los medios de comunicación tradicionales (Valenzuela, Bachmann y Bargsted 2019); y como consecuencia, más inquisitiva y crítica, una caja de resonancia infinita de pequeños y grandes escándalos (Thumala 2018).

Menos se ha remarcado otro hecho: la confianza también está mediada por cómo se evalúa el desempeño efectivo de las instituciones en la vida cotidiana. Esa eficacia está mediada por el trato efectivo a la hora de apelar a las instituciones, es decir, por cómo se evalúa el trato en hospitales, oficinas públicas, tribunales, empresas de servicio, entre otras. En esto tampoco nos iba muy bien. A principios de 2010, Araujo y Martuccelli (2012, 101) ya hablaban al respecto de una sensación de “menosprecio institucional”.

El estallido social nos encontró, así, con una desconfianza institucional generalizada y su paso socavó aún más la desconfianza en el gobierno, Carabineros y los medios de comunicación. El estallido hizo socavar la autoridad institucional y las capacidades para establecer límites. Solo la pandemia pudo reinstaurar el poder de delimitación de la autoridad. Pero también muchos decidieron encerrarse con mayor tenacidad en sus hogares, porque no confiaban en nada ni en nadie a la hora de enfrentar el aire envenenado.

¿Qué ha cambiado luego? Salvo las instituciones de orden público, casi ninguna institución política despega (CEP 2024). Más bien cunde la sensación de que de las instituciones públicas poco se puede esperar y es mejor refugiarse en uno mismo o en la familia (o en el mercado, para quienes acceden a él con el fin de resolver sus necesidades básicas: seguridad, salud y educación). Los casos emblemáticos de corrupción siguen y siguen, y solo fortalecen una sensación de fraude generalizado. Este año fue el turno de los abogados y la justicia, siempre en relación con el poder político.

Pero hay un problema de fondo más agudo, que rebasa la desconfianza, y que se ha intensificado. Antes y ahora, el declive de la confianza institucional es un correlato de la experiencia de personas que viven en un país con soportes públicos menos sólidos, donde instituciones centrales de la vida moderna (familia, educación, salud, empleo, justicia) no otorgan la seguridad necesaria para navegar la vida moderna y expanden un sentimiento de trayectorias vulnerables a cualquier shock externo. Se ha repetido para el caso chileno: en nuestra sociedad, el peso de la vida termina recayendo como nunca en uno mismo, pese a la necesidad y deseo de las personas por contar con soportes públicos necesarios para el despliegue de sus identidades (Araujo y Martuccelli 2011; Arteaga y Pérez 2011; PNUD 2017).

Ante la flaqueza institucional, entonces, el peso recae sobre los hombros de las personas, lo que trae como consecuencia —cómo no— sobrecarga y problemas de salud mental. La depresión en 2017 estaba en torno al 15%, alcanzando a un 22% de las mujeres a nivel nacional (Subsecretaría de Salud Pública 2018). El estallido y la pandemia nos dejaron aún peor al respecto, pero ellos solo vinieron a agravar una crisis probablemente ya desatada por el desgaste de la calidad de nuestras instituciones. Un ‘termómetro de salud mental’ mostró que problemas de salud mental alcanzaron niveles altísimos durante la pandemia para luego bajar; aunque se mantuvo constante la ansiedad generalizada en un 25% de la población (Bravo et al. 2024). Entre 2018 y 2024 pasó de un 25% a un 66% en Chile la percepción de que la salud mental era el principal problema de salud del país (Ipsos 2023).

2. Creciente irritación y movilidad escalonada

Uno de los temas clave del decenio antes del estallido social fue lo que Kathya Araujo (2013) analizó como los problemas de trato, o su contracara, las expectativas de igualdad en el lazo social. El diagnóstico se podría sintetizar del siguiente modo: la sociedad chilena estaba irritada en sus relaciones producto de intensas transformaciones estructurales acontecidas en las últimas décadas. Las interacciones se volvieron densas, problemáticas. Había una nueva sensibilidad en el aire que demandaba tratos más horizontales; ya no se aceptaba que lógicas tradicionales de ejercer el poder, autoridad o privilegios condujeran a un trato abusivo. Se demandaba trato digno (Frei y Orchard 2023).

Diversos estudios confirmaron la importancia valorativa del buen trato en las relaciones institucionales e interpersonales (Mac-Clure y Barozet 2015; PNUD 2017; Orchard 2019). Más y más crecía esa valoración, más se tensaban los patrones de interacción jerárquicos y, especialmente, clasistas. Antes del estallido (con datos recogidos entre julio y septiembre de 2019), la Encuesta Bicentenario (PUC 2019) mostró que la tensión entre clases sociales subió con fuerza: de un 48% a un 67% aumentó la proporción de personas que pensaba que había un gran conflicto entre ricos y pobres. Pese a los deseos de un trato distinto, la inercia en nuestro modo de conducirnos en la vida social predominaba y crecía el resquemor.

El problema del trato cabe relacionarlo con las formas en que las familias percibían sus historias de vida. Para quienes hicimos investigación en aquel tiempo era indiscutible que las personas miraban su *pasado* como un lugar de mayor precariedad material. Había una narrativa de movilidad social en las últimas décadas (Méndez 2008; Ariztía 2009; Castillo 2016). Encuestas también mostraban que el estatus subjetivo cambiaba (PNUD 2017, 164): a principios del milenio, 42,6% de la población se posicionaba en los niveles más bajos de la escala social. En 2016, ese porcentaje bajaba a un 19% (cercano al nivel de la pobreza multidimensional).

En las historias familiares existía un desplazamiento. No estamos hablando de grandes saltos, sino más bien de movilidades escalonadas entre generaciones: del campo a la construcción, de la construcción a los servicios administrativos, de los servicios al mundo técnico, del mundo técnico (o maestros de escuela) al mundo profesional. Si bien la cúspide social era mucho más difícil de penetrar (y luego de la pandemia mucho más aún), y eso genera una sensación de inmovilidad, muchas familias vieron moverse a sus integrantes y los vieron también desplazarse desde los lugares donde residían (Torche y Wormald 2004; Méndez 2008; Ariztía 2009).

Estos cambios suponen acercamientos y desplazamientos que activan nuevas miradas. En Chile, quien se desplaza debe enfrentar miradas escrutinadoras. Gabriela Mistral, preguntándose por qué odiaba tanto el chileno, rememoraba: “tengo presente esos ojos de curiosidad redondamente hostiles” (Mistral 2015, 158). Medio siglo después, continúa esa mirada hostil y menospreciativa sobre los ajenos (Frei 2019). En las fronteras entre clases sociales se experimenta esto con intensidad: entre la elite y los nuevos profesionales, entre los profesionales y los técnicos, entre los antiguos residentes y los nuevos vecinos.

Los eventos de octubre 2019 solo tensionaron aún más las miradas entre unos y otros. Se acrecentaron las divisiones, siendo las redes sociales un gatillador de esas miradas irritadas. El tiempo, no obstante, suavizó mucho de estas miradas divisorias. Aunque cabe recalcar que los eventos de octubre de 2019 tuvieron un gran apoyo inicial —alrededor de un 85% de aprobación registró un ‘termómetro social’ (DESOC 2019). Y, si bien se pasó a una evaluación más negativa de los eventos de 2019 (percepción negativa que sigue subiendo; ver CEP 2024), la intensidad

se recluyó en polos cada vez más pequeños. En los bordes quedaron quienes lo vivieron como el momento vital del pueblo y, por el otro lado, como el infierno en la Tierra (o como la llegada de los extraterrestres).

La pandemia también nos afectó en el modo como nos miramos. Ella agudizó un proceso que estaba en ciernes en años anteriores en las grandes ciudades del país: antes del estallido social, las personas percibían que los espacios ajenos a su hogar y barrio eran extraños y hostiles. Muy pocas partes de la ciudad se vivían como espacios comunes. En especial, Santiago se había ‘territorializado’; cada uno pensaba como propios unos pocos espacios (Araujo 2019). La pandemia agudizó este sentimiento, logrando que el espacio urbano se atomizara en el hogar: el resto se volvió un espacio de temor, recelo e inseguridad. Luego de la nueva ola de inseguridad, nuestra mirada se ha acostumbrado a ver peligro allí donde solo había un malestar soterrado (Mascareño, Gamarra y Rozas 2024).

3. Boom educacional y automatización

Así como la década de 1990 estuvo marcada por la ampliación de la jornada escolar y el avance en la matrícula secundaria, las décadas posteriores estuvieron marcadas por el crecimiento de la matrícula terciaria. En 1990, en el primer quintil —es decir, el 20% de la población con menores ingresos— solo un 4,7% de los hogares tenía jóvenes entre 20 y 24 años que habían accedido al mundo universitario. En 2015, esa cifra creció a un 48%. En el quintil 5, a su vez, alcanzó un 78,7% (PNUD 2017, 20; datos elaborados a partir de encuestas Casen). La importancia de las credenciales educacionales en el mercado laboral no ha parado de crecer. Las movilizaciones estudiantiles reforzaron el foco en la educación terciaria, posicionándola como centro de todas las preocupaciones.

Sin duda, en este tiempo la política de la gratuidad universitaria se vivió como un logro; ‘ganarse la gratuidad’ en algunos hogares se consideraba un hito. Eso no exime el hecho de que la discusión técnica y política aún se mantiene. Además, los efectos de esta gran masa de nuevos profesionales y técnicos aún no son del todo claros.

Una de sus consecuencias es la reducción de la desigualdad de ingresos, aunque no siempre se ha entendido bien por qué se reduce. Entre los factores observados para entender la reducción de la brecha

de ingresos en Chile en los años anteriores al estallido (PNUD 2017, 270-271), se encuentra que el retorno obtenido por los nuevos profesionales ya no era tan grande como en el pasado. Dicho de otra manera: antes, estudiar en la universidad producía mayor distinción salarial; luego se han acortado las distancias porque los nuevos profesionales ganan menos. Esta disminución del retorno trae tensiones cuando los nuevos profesionales comparan sus resultados con las expectativas que conlleva pasar por la universidad (Brunner 2020).

También creció el sentido de la distinción universitaria durante estos años. Algunos estudios (por ejemplo: Canales, Opazo, Camps 2016; Canales, Guajardo, Orellana 2020) mostraron cómo entre los estudiantes de cuarto medio los códigos de diferenciación eran finos para distinguir entre universidades de elite y otros centros de estudio (especialmente aquellos que no seleccionan); esto se internalizaba como una marca de diferenciación social. Consecuentemente, el acceso al mundo universitario no siempre cumpliría con la promesa de movilidad social, sino que dependería ahora de la universidad de formación y del estatus de las profesiones.

Clave es el hecho de que antes del estallido social las dos áreas de la vida social donde más se resentían las desigualdades eran la salud y la educación (PNUD 2017). Se percibía como desigual que algunos tuviesen una mucho mejor educación y una mucho mejor salud que el resto. Incluso, más fundamental es que en ambas áreas aumentó un sentimiento de injusticia (Frei 2018). El estallido se pobló luego de estos códigos evaluativos, mezclados con discursos meritocráticos ('los privilegios continúan') y deseos igualitarios ('un país digno para todos'). Pero el hecho de que salud y educación —dos bienes centrales de nuestra vida social— estuviesen atravesados de ilusiones y desilusiones, de viejas y nuevas distinciones y de crecientes temores sobre el futuro, fue parte del entorno crítico que rodeó las protestas de 2019.

Hasta la actualidad no hay evidencia considerable para demostrar que los nuevos universitarios no tengan una mejor posición que sus padres. Y el relato del valor y de la promesa de la educación para la trayectoria social se mantiene para una buena parte de la población. Más allá de que la diferenciación entre centros universitarios sigue creciendo, el sistema educativo en su conjunto se ha visto atravesado por nuevos problemas tras el estallido social.

Por un lado, los efectos de la gratuidad en aquellas universidades que se adscribieron a los aranceles de esa política y no poseían una estructura administrativa financiera robusta, ven actualmente problemas importantes de sostenibilidad económica. Por otro lado, las medidas de clausura de la vida escolar producto de la pandemia deterioraron no solo la salud mental, sino las capacidades básicas de lectura y operaciones matemáticas, afectando especialmente a los grupos más desventajados (Kuzmanic et al. 2024). Además, la desigualdad educacional ha aumentado en la medida en que en sectores populares creció la deserción escolar y ha sido más lento el retorno a las escuelas (Valenzuela et al. 2022). No se visualiza cómo la educación básica y media puedan reponerse bien de todo esto, afectando a su paso la educación universitaria.

Por último, la relación entre mundo universitario y mercado laboral está, tanto antes como ahora, atravesada por la discusión sobre la automatización de procesos laborales producto del desarrollo tecnológico. Si bien ciertos investigadores han puesto paños fríos respecto de las funciones que realmente se pueden automatizar (Arntz, Gregory y Zierahn 2016), el desarrollo de la inteligencia artificial en estos últimos años hace aún más espectral el futuro del trabajo. Miles de nuevos profesionales tendrán que adaptarse a este desarrollo digital en un mercado laboral que ya lleva quince años sin aumentar su productividad. Por aquí tampoco se dilucida un escenario muy esperanzador.

4. Una nueva configuración de las distinciones de clase social

La fisonomía de la sociedad chilena cambió durante las últimas décadas producto de los paulatinos procesos de movilidad social y el mayor acceso a la educación superior. Pese a que discursivamente ciertas oposiciones binarias tengan resonancia —elite versus pueblo, ricos versus pobres—, al interior de la sociedad chilena se viven y reconfiguran múltiples distinciones.

Una de ellas es la que se da entre sectores populares y clases medias. En el análisis de una encuesta nacional del PNUD (2017) sobre las desigualdades sociales, las clases bajas y medias bajas se diferenciaban con fuerza de las clases medias altas. Los primeros tenían más problemas para llegar a fin de mes, disponían de menos redes sociales,

mostraban mayores inseguridades laborales y percibían mayor dificultad para acceder a una buena educación. La deuda y el crédito con instituciones financieras fuera de la banca eran una realidad muy presente, así como la importancia de la casa propia. Buena parte de la politización de estos sectores populares se debió en estos años a la lucha por la vivienda propia (Angelcos y Pérez 2017). Este es un grupo muy amplio, y aquellos que viven en torno a la pobreza lidian con el miedo a perderlo todo, a vivir en la calle, al alcoholismo o la cárcel.

En contraste, las clases medias altas han singularizado con intensidad sus estilos de vida. Esto se ve concretamente —y lo comparten de lleno con las clases altas— en la preocupación por la corporalidad, la alimentación, los viajes, la conservación ambiental, la importancia del lugar donde se vive, la elección de la escuela y en una intensa maternidad, como lo mostraron María Luisa Méndez y Modesto Gayo (2018). A la segregación residencial de las clases sociales —base de la desigualdad material del país— se une este aspecto cultural que, como en otros países, separa enormemente los sectores populares y las clases medias altas (Recwitz 2017).

No obstante, pese a esta diferenciación, en Chile hay una narrativa paralela que tiende puentes entre unos y otros, historias asociadas a la inseguridad de la posición lograda (Araujo y Martuccelli 2011). Por ejemplo, entre aquellos que tenían títulos técnicos o eran emprendedores, cundía una narrativa náutica: mantenerse a flote y no hundirse por grandes deudas (PNUD 2017). En los grupos profesionales también imperaba un temor a no mantener la posición lograda dados los grandes costos de la posición (nuevos barrios, colegios, salud). Muchos nuevos profesionales habitaban —y lo siguen haciendo— con mucho esmero esta nueva posición. El miedo a caer era parte de la narrativa anterior a los eventos de octubre de 2019.

El estallido social desató estos múltiples miedos y los hizo parte de un coro de voces con preocupaciones similares. Pese a las grandes diferencias, una gran mayoría se podía reconocer en la imagen de que la vida en Chile era demasiado cara (con inmensas diferencias en las expectativas de bienestar), demasiado esfuerzo y trabajo, y poca seguridad de mantener cualquiera de las posiciones alcanzadas por las generaciones anteriores. Pérdida de empleo o de capacidad física asomaban como un despeñadero en todos los grupos sociales. En eso, el estallido logró

aunar voces disimiles; sin duda, ahí radica su carácter multclasista. Solo una elite económica muy reducida no pudo sentirse parte de esta polifonía.

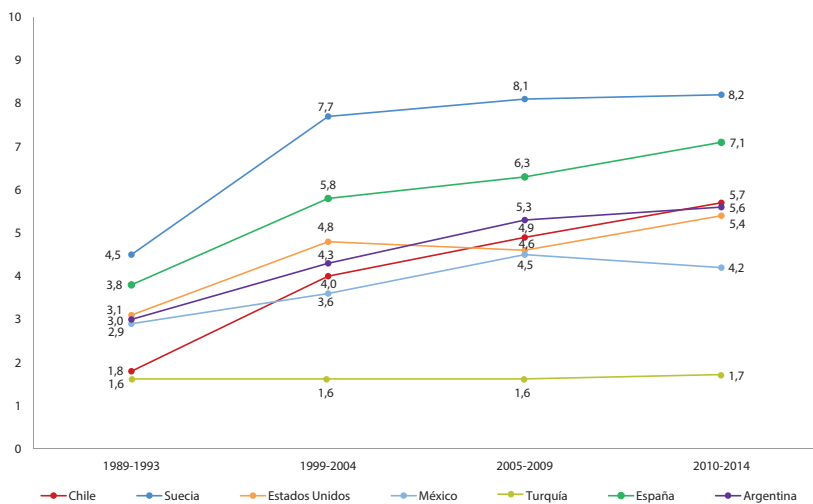
Los procesos de los últimos cinco años —desde la pandemia hasta los procesos constituyentes— debilitaron este sentido de cohesión fugaz. De hecho, se acrecentaron las diferencias en dos grandes sentidos. La pandemia fue un momento crucial de división entre los que se quedaron adentro y quienes tuvieron que salir. Por su parte, los procesos constituyentes se encapsularon en temas y discusiones alejadas de lo que vivían los sectores populares. Y muchas veces se expresaron como preocupación central aspectos que solo eran valorados por los nuevos grupos profesionales, creciendo un sentido de obnubilación respecto de lo que vivían los sectores populares (ni qué decir de las elites económicas que acrecentaron enormemente su capital en los últimos años).

5. De un país moralmente conservador a otro moralmente más polarizado

Chile vivió transformaciones culturales monumentales en los últimos treinta años. A principios de la década de 1990, los datos de la Encuesta Mundial de Valores indicaban que frente a temas como el aborto, la homosexualidad o el divorcio, la población chilena era similar a la turca (PNUD 2020). Mientras en este país las posiciones conservadoras se han mantenido, en Chile las orientaciones tradicionales se debilitaron con gran intensidad. En particular, cambió la tolerancia a las relaciones homosexuales (Figura 2) y la interrupción del embarazo (Figura 3).

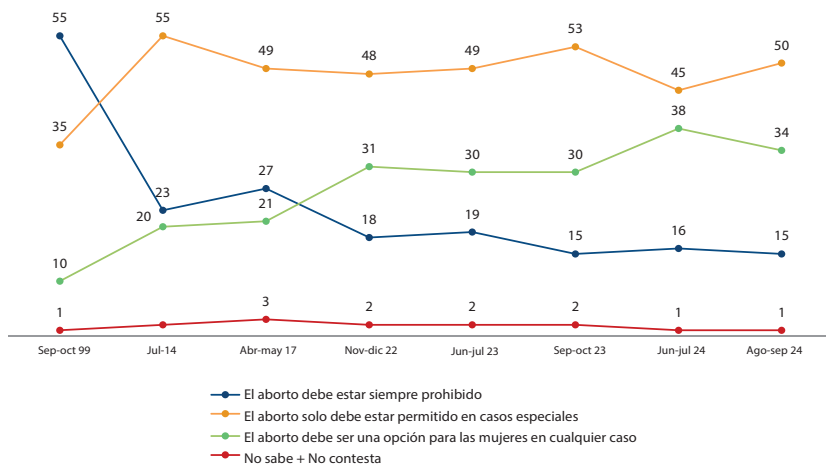
Esos cambios no se produjeron solos ni son efectos naturales de la modernización del país. Organizaciones de la sociedad civil lucharon por años por mayores derechos; además, la visibilización de víctimas de violencia homofóbica jugó también un rol decisivo, así como no es baladí la influencia de Pedro Lemebel en la cultura chilena (su imagen durante el estallido fue prominente) (Lang y Rozas 2022; ver Figura 4). También, estos cambios corren en paralelo a la pérdida del 25% de creyentes del mundo católico entre 2006 y 2023, como lo muestra la Encuesta Bicentenario (del 70% al 45%, de acuerdo a PUC 2023). En este sentido, la discusión y la legislación en estos temas es radicalmente distinta de la que teníamos hace décadas atrás.

Figura 2. JUSTIFICACIÓN DE LA HOMOSEXUALIDAD EN SIETE PAÍSES (1989-2014)



Fuente: PNUD (2020) en base a Encuesta Mundial de Valores.

Figura 3. OPCIONES DE LOS CHILENOS FRENTE AL ABORTO (1999-2024)



Fuente: CEP (2024).

Figura 4. IMAGEN DE ESTALLIDO



Fuente: Fotografía tomada por el historiador Francisco del Campo, octubre de 2019.

Pero estas transformaciones morales cambiaron parte de las dinámicas de conflicto del país. Si la sociedad chilena era altamente conservadora en la década de 1990, esto implicaba transversalidad de esa posición en hombres y mujeres, personas de izquierda y derecha, jóvenes y personas de la tercera edad. La mayoría era similarmente reaccionaria en términos morales; la posición más liberal era una minoría. La transformación cultural vivida en los últimos años cambia este escenario y socialmente se constituyen polos (aunque la tendencia indica que el polo liberal crece más y más). Es decir, empiezan a surgir diferencias en estos temas entre nuevas y viejas generaciones, entre personas de izquierda y de derecha, entre no creyentes y grupos religiosos, entre personas con educación universitaria frente a quienes solo alcanzaron la básica. A modo de ejemplo: de una escala de 1 a 10 sobre la justificación de la homosexualidad, en 2008 las diferencias entre personas de izquierda y derecha era de 0,5; en 2018 había aumentado a 1,1; este aumento en la distancia se reporta en todas las categorías mencionadas en PNUD (2020, 74-80; ver también CEP 2024). Por donde se mire se observan distancias que antes no eran del todo evidentes. Se han formado polos, polos morales.

El estallido social de octubre 2019 implicó una intensificación de la polarización y fue un propagador de posiciones radicalmente contrastantes. Salvar a Chile del modelo neoliberal o salvar a Chile del ‘octubrismo’ se convirtieron en fuerzas centrífugas, abriéndose o consolidándose nuevas fuerzas políticas. Ciertamente, luego de dos instancias constitucionales, esas mismas fuerzas no lograron convencer a las mayorías y el espíritu de adversarios ha perdido predominancia.

Pero la dinámica cultural sigue y desafía con fuerza a la lógica democrática. Como lo señalara Adam Przeworski en su libro *Crises of Democracy* (2019), estamos entrando a una fase de la vida democrática en la cual las posiciones morales se distancian y es muy difícil llegar a acuerdos duraderos. El aborto es el ejemplo más claro: ahí donde yo veo un asesinato a un ser humano, el otro ve un derecho inalienable de las mujeres a decidir sobre su cuerpo. Pero no es el único tema donde no es fácil llegar a un acuerdo, y el manejo del conflicto y la convivencia democrática se convierten en temas centrales, así como en agotadores para un país que requiere de soluciones a largo plazo.

6. Relaciones de género: declive de las representaciones tradicionales

En 2009 veíamos en una encuesta del PNUD que el 55% de las personas estaba en desacuerdo con la idea de que la responsabilidad de mantener económicamente al hogar siempre es del hombre. Nueve años después, el porcentaje había subido a un 75% (PNUD 2019). El hecho de que las representaciones más tradicionales del género iban decayendo de este modo, nos hablan de un cambio aún más profundo que venía aconteciendo en Chile y en la región, un movimiento que movió la aguja en torno al debate sobre la relación entre géneros.

No era solo una discusión sobre la inserción laboral o la distribución más equitativa de las tareas equitativas: el declive de las representaciones tradicionales de género vino de la mano en este decenio de una demanda intensa y profunda por detener los abusos que miles de mujeres viven en sus hogares, en sus centros de estudios y trabajo. Cuando en 2016 Mariana Enríquez publicó su cuento ‘Las cosas que perdimos en el fuego’ —simbolizando a las mujeres que prefieren quemarse a seguir habitando un espacio colmado de violencia—, ella daba cuenta de la magnitud del problema que se vivía (Enríquez 2016).

En Chile, esta no fue una protesta ni pasiva ni privada, sino elocuentemente activa y organizada. Especialmente en las universidades se comenzaron a organizar cientos de centros para detener prácticas abusivas. Los 8 de marzo se empezaron a vivir como una actividad masiva, abarcadora y con gran resonancia para los cientos de mujeres que por décadas venían luchando por más derechos.

El estallido social estuvo evidentemente marcado por voces femininas y disidencias sexuales que desde hace una década habían llenado instituciones y calles con sus demandas. Pensar que octubre de 2019 solo está marcado por el clivaje de clase (pueblo versus elite o por el rol decisivo de los sectores populares) no parece del todo correcto. No solo porque no se entiende la proveniencia de repertorios de movilización y su impacto dentro y fuera del país (qué duda cabe del rol de Las Tesis), sino porque el fin del abuso se había afirmado como una de las demandas más visibles y concretas desde el lado del movimiento feminista. Esto no se trataba de políticas identitarias, sino de experiencias concretas vividas en hogares, calles, escuelas y trabajos por parte de miles de mujeres.

Pese a toda su relevancia, esta discusión no se acota a estas décadas ni tampoco se ve que pueda 'agotarse' del todo. Es una discusión de tiempos largos sobre el origen de la violencia, sobre la organización del tiempo familiar e institucional (que tanto dio que hablar durante la pandemia) y sobre cómo constituimos nuestra identidad sexual. Por ahora, las representaciones más igualitarias aún buscan asentarse en la organización práctica de la vida común —en hogares y trabajos. También cabe preguntarse si los hombres —con todas sus diferencias— van asumiendo la incorporación de estos nuevos imaginarios de género, o si la debilidad de los mandatos tradicionales (desde la sexualidad activa hasta el ser proveedor principal) (Olavarría 2001) se revela como gatillador de nuevas formas de violencia, o al menos surge una contrarreacción a las nuevas demandas de igualdad de género (Madrid, Valdés, Celedón 2020).

7. Cultura de la conectividad y digitalización

Las transformaciones que acontecieron en el período previo al estallido social fueron de variada índole. Una que no se puede eludir es la creciente conectividad digital. Chile tuvo un impresionante aumento de acceso de internet, producto en parte de las políticas de Estado implementadas

en décadas anteriores y en parte por la masificación de los *smartphones* (Subsecretaría de Telecomunicaciones-CADEM 2024). Este crecimiento se da a la vez de la mano de la expansión de las redes sociales y las nuevas formas de interacción digital. Si bien persisten desigualdades socioeconómicas importantes en las formas de acceso al mundo digital (Correa, Pávez y Contreras 2020), las redes sociales aumentaron su presencia en la vida social de forma transversal.

Ahora bien, el decenio previo al estallido estuvo marcado por un importante cambio de tono. En su libro *Cultura de la conectividad*, José Van Dijk (2013) ilustra cómo el desarrollo inicial de internet estaba lleno de promesas de democratización y participación horizontal. En Chile, esto condujo a políticas de inclusión digital como a su vez favoreció procesos de politización. Las movilizaciones estudiantiles de 2011, por ejemplo, se asociaron positivamente al desarrollo de redes digitales (Valenzuela et al. 2016). En pocos años, no obstante, el rol de algoritmos de búsqueda y las dinámicas de violencia digital han ensombrecido el ecosistema digital. La personalización y singularización que acontece en las redes sociales favorece la segregación grupal (los sistemas de recomendación algorítmica promueven comunidades de intereses y prácticas), teniendo como resultado espacios donde se escuchan voces similares. Y cuando se sale de la caverna propia cunden las posiciones defensivas o agresivas más que la acción deliberativa, a lo que se suma el enorme impacto al entorno comunicacional que suponen las *fake news* (Settle 2018; Lee y Valenzuela 2024).

El efecto de esta forma de conectividad lo experimentamos con fuerza durante los eventos de octubre 2019. El estallido social se vivió tanto en las calles como en los celulares. Para cada evento emergían cientos de celulares grabando. La masividad y la violencia se volvieron rápidamente virales. Las movilizaciones y la represión policial no solo se hicieron presentes para quienes estaban envueltos en los hechos, sino para quienes abríamos los teléfonos y nos llegaban imágenes de norte a sur. En ese escenario, la polarización se volvió digital y permeó las redes de sociabilidad más primarias: grupos de Whatsapp divididos, personas dejando grupos de conversación o bloqueando en redes sociales a quienes opinaban lo contrario. El contexto informativo explotó en rumores y desinformación (Bachmann, Grassau y Labarca 2022) y se prefirieron mayormente medios alternativos para informarse que los

medios tradicionales, asegurando compartir información que confirmara lo pensado en aquellos días (Luna, Toro, Valenzuela 2022).

Los años venideros agudizaron parte de estos fenómenos. La pandemia intensificó la conexión digital: todo pasó a depender de internet, desde la educación, cientos de trabajos, comunicaciones familiares y celebraciones. Chile ya tenía una de las más altas tasas de conexión digital en adolescentes entre los países de la OECD (2019), y es precisamente en este grupo de edad entre quienes aumentaron las experiencias negativas en internet desde un 41% a un 54% entre 2016 a 2022 (UNICEF-Mineduc 2023). Luego, los procesos constitucionales agudizaron la sensación de división y polarización digital. En especial, la Convención Constitucional desató un mar de historias en Facebook, TikTok, Twitter e Instagram sobre quiénes veían el ocaso de Chile y sobre quiénes pensaban que, finalmente, los derechos sociales tendrían su gran victoria (Frei et al. 2024). Habrá que ver luego cómo se sigue lidiando con la violencia digital y las *fake news*, en un contexto mediático que tanto los algoritmos como la inteligencia artificial ganan relevancia (Valenzuela 2024).

8. El envejecimiento de la población y el temor al futuro

En las últimas décadas, el horizonte a futuro se ennegreció. Si bien hay diversos elementos en juego, cabe resaltar el modo como imaginamos la vejez y la crisis climática.

Para nadie es un misterio que la sociedad chilena envejece producto de las menores tasas de natalidad y el aumento en la esperanza de vida (Yopo y Abufhele 2023). Estos cambios demográficos vienen antecedidos por transformaciones a nivel de salud, tecnología, economía y cultura. Este fenómeno genera además reacciones de todo tipo, siendo esencial cómo pensamos que será la vejez.

Dos años antes del estallido social, CLAPES-DESUC (2017) publicaba un estudio titulado 'De la decepción de los pensionados al temor de los ocupados'. Los datos mostraban que, transcurridas décadas durante las cuales una gran mayoría de la población pensaba que el futuro sería mejor que el pasado, la rueda empezaba a girar en el otro sentido. Mientras los pensionados tenían frustración, los ocupados temían por su futuro, por volver a una pobreza dejada atrás. La tercera edad, en vez

de ser un momento de tranquilidad, autonomía y reconocimiento al esfuerzo realizado, se vivía (o se proyectaba) como un momento de inseguridad, dependencia de otros y falta de reconocimiento social.

El hecho de que el futuro se nuble es un remezón luego de décadas en que ha dominado una imagen positiva del futuro. Representa uno de los síntomas más nítidos de que la narrativa progresista que primó desde el retorno a la democracia decayó. Es un giro que estuvo acompañado de las protestas contra las AFP y la evaluación concreta de sus resultados a nivel de las jubilaciones. Además, al interior de muchas familias provocó hacerse cargo (o empezar a preocuparse) de las bajas de los ingresos o de nuevas formas de dependencias, en una sociedad que desde principios de siglo se reconocía como marcada por los ideales de la autonomía.

¿Cuánto de solidaridad intergeneracional se vivió durante el estallido? ¿Cuánto del gran apoyo inicial que tuvo en la población se relacionaba con un apoyo a jóvenes que de algún modo representaban todos los problemas que se cernían sobre el futuro de las familias? Es claro que el estallido fue algo mucho más grande que una movilización estudiantil. De hecho, algo que la distingue de previas movilizaciones es que no se acotó a un evento de juventudes. Muchas veces se asistió a las protestas 'en familia'. Una hipótesis probable es que ese miedo al futuro desatado por la crisis de las pensiones creara más de un vínculo intergeneracional.

Los eventos que siguieron al estallido social han hecho de la vida de la tercera edad un lugar más difícil. La pandemia del COVID-19 afectó aún más a este grupo etario. A marzo de 2022, un 82,6% de los fallecidos tenía más de 60 años (Guzmán et al. 2022). A eso se suma el aumento en los síntomas depresivos, de ansiedad y de tristeza en este grupo (Guzmán et al. 2022, 1669-1670). La crisis de inseguridad también afecta más a la tercera edad, especialmente en los barrios de sectores populares, donde terminan recluyéndose en sus hogares por el miedo a salir.

Cabe decir que los avances en materia de la PGU (Pensión Garantizada Universal) aliviaron con fuerza la desesperación de los nuevos pensionados: la tasa de reemplazo sube de un 15% autofinanciado —\$16.620— a un 172% —\$221.552 en el primer quintil, aunque con notorias diferencias entre hombres y mujeres (Huneus 2024). Pero el hecho de que la discusión política sobre pensiones no se resuelva es un

signo evidente de que el futuro no se logra aclarar. Para quienes se acercan a los 60 o pasan por esa edad, no se visibiliza algún cambio cercano. El temor al futuro se mantiene y el pesimismo cunde (PNUD 2024).

9. El surgimiento del fin y la nueva conciencia ecológica

Un segundo ámbito a partir de cual se nubla el horizonte a futuro son las proyecciones del cambio climático. En ellas germina la idea misma de que una forma de sociedad llega a su fin, o al principio de un fin. La literatura al respecto —especialmente anglosajona— no ha dejado dudas al respecto: ‘Fin de una civilización’ (Scranton 2015), ‘Fin del mundo y las ruinas del capitalismo’ (Tsing 2015), ‘Fin del hielo y la disrupción climática’ (Jamail 2019).

Las imágenes sobre *el fin* tienen resonancia en un país donde la comunicación ecológica ha ganado prominencia. Esto se puede relacionar con la visibilidad de los conflictos ambientales acontecidos en las últimas décadas y con la tensión que se produce con las actividades productivas; también, con la visibilidad de casos de ‘sufrimiento ambiental’ (Auyero y Switun 2008) —territorios empobrecidos por la contaminación (Ventanas, Boyeco, Polimetales) (Castillo 2015); también están todas las discusiones públicas y privadas en torno a la sostenibilidad y al cambio de la matriz energética.

Pero esto no se queda solo en la comunicación pública. En 2018, el PNUD replicó una clásica batería de preguntas sobre lo que hace un ‘buen ciudadano’. *Cuidar el medio ambiente* no solo era la alternativa más importante, sino que había aumentado de un 62% a un 73% en diez años. La defensa del medio ambiente y de los animales era la primera causa de identificación en la población. Si bien existían ciertas diferencias, su importancia era transversal (PNUD 2020, 91-96).

En aquel entonces, intrigante era la asociación entre las imágenes del cambio climático —‘el fin se acerca’— y una nueva narrativa épica que empezaba a circular —‘la última oportunidad de salvar el mundo’—, en la cual se delineaban claras dualidades morales —‘los que hunden y los que desean salvar el planeta’. El desafío de las narrativas épicas y sus dualidades morales —‘buenos y malos’— es que desencadenan momentos de todo o nada, dividiendo el mundo entre quienes están del lado del bien y del mal.

A cinco años de ese momento, es aún difícil saber si quienes apoyaron los eventos del año 2019 lo hacían por un horizonte de futuro común (una vida digna), por una condena al pasado en términos absolutos o porque dejaron de imaginar horizontes de futuro convincentes. En este último sentido cabe pensar que el imaginario del desastre introdujo una proyección fatalista que desdibujó los límites de lo que era posible hacer: ¿qué importa acabar con todo si en cualquier caso allá nos dirigimos? Como decía uno de los cientos de rayados en los muros de Santiago: 'otro fin de mundo es posible'.

¿Qué ha pasado en estos cinco años? Ciertamente, la pandemia, los incendios, las sequías, los temporales y vientos huracanados no han ayudado mucho a cambiar el imaginario del futuro. Más bien seguimos viéndonos atados a una incertidumbre global, sin un horizonte de futuro tranquilizador. En una encuesta del INJUV (2024), un 50% de los jóvenes que no desea tener hijos aduce el cambio climático como razón principal de su falta de deseo por dejar descendencia. Si bien la narrativa épica ha mitigado su presencia (en parte por el derrumbe de la Convención Constitucional), tampoco hemos logrado reconstruir un horizonte de futuro. Más bien priman actitudes pragmáticas, arreglos domésticos o locales para mitigar los peligros que acechan o lograr sortear los problemas del presente.

10. ¿Qué hacer con la violencia?

La pregunta por la violencia es anterior a los eventos de octubre de 2019. No me refiero a sus raíces antropológicas o a la continuidad de la violencia en la historia de Chile, sino al hecho concreto de que en el decenio anterior al estallido social hubo una intensificación de diferentes formas de violencia en el espacio social. Tampoco me refiero a la violencia estructural o simbólica, sino a interacciones concretas donde grupos sociales se vieron sumergidos en espacios de mayor agresión física.

Un espacio donde ocurrió esto fue en las escuelas. En una encuesta realizada por el PNUD a niñas, niños y adolescentes (PNUD 2018), un 76% de hombres y un 67% de mujeres conocía casos de violencia en su entorno escolar, y un tercio de los encuestados había vivido personalmente episodios violentos. Ser joven durante estos años está relacionado, de hecho, con un entorno rudo, fuera y dentro del colegio.

En la misma encuesta, un 61% de las adolescentes señala haber sufrido acoso sexual verbal en las calles.

Esto no es un tema solo de las juventudes. Si uno observa, por ejemplo, el sistema de salud, ¿cuántas historias se conocen de enfermeras y doctores amenazados en el sistema privado y público? ¿Cuántos pacientes se han sentido vulnerables frente a un maltrato recurrente? Tanto en la familia (lugar central donde acontece la violencia de género) como en la escuela y en las calles, nos hemos acostumbrado desde hace años a escuchar casos de violencia.

A nivel territorial, la violencia del conflicto en la zona sur de Chile escaló desde finales de la década de 1990, así como la violencia estatal hacia muchas de las comunidades mapuche. En las poblaciones más pobres y hundidas por el narcotráfico, las historias son permanentes: hace ya años que no se puede salir de noche con tranquilidad debido a la posibilidad cierta de ser asaltado. Desde el año 2008, la música urbana en sus videos y canciones nos mostró —¿y legitimó?— la presencia de armas en las poblaciones: “Tú sabe’ que tenemo’ lo’ misile”, coreó Pablo Chill-e a principios de 2019 desde Puente Alto. La confianza en la fuerza policial en estas zonas es muy baja, y en las poblaciones más violentas y donde más disparos hay, hasta el día de hoy se ve a Carabineros como parte del problema (García-Campo 2024). Ya en su libro *Habitar lo social*, Kathya Araujo (2009) señalaba que en los sectores populares el actor recurrente que inhabilitaba cualquier idea de derecho eran los carabineros mediante su actuar.

Antes del estallido, las movilizaciones estudiantiles se pusieron más violentas, y el actuar de Carabineros era cada vez más crudo en ellas. Las figuras del encapuchado y del guanaco se tomaron la década anterior. Todo hacía suponer que la tolerancia a la violencia había aumentado y era necesario entender con mayor profundidad todas sus dimensiones. No había receta ni repertorio posible para enfrentar todos estos aspectos. ¿Qué hacer? Era una pregunta sin respuesta.

El estallido social, sin embargo, nos enfrentó a algo nuevo. Por un lado, el grado de destrucción de infraestructura no tenía precedentes, y nadie quedó indiferente a ese día en que el Metro fue quemado. Mucha rabia acumulada estalló. Era una masividad, un volumen, una escala que muchos no habíamos visto. En las semanas siguientes, el grado de violencia policial abrió todas las heridas posibles: sociales, políticas, morales.

Cientos de víctimas oculares, la mirada quebrada y violada a punta de perdigones. La brutal respuesta volvió a poner de frente las violaciones de derechos humanos por parte del Estado. El sistema judicial tampoco ofreció claridad en sus respuestas. Fue muy difícil —hasta el día de hoy— establecer condenas morales a estos hechos. Hubo razones y legitimaciones ya fuera para quemar, ya fuera para reprimir. La pregunta *qué hacer con la violencia* quedo de nuevo desplazada.

Con posterioridad, la legitimidad de la violencia sufrió una inversión. Hoy en día el estallido ha mutado en su recuerdo y narración, y ha primado lentamente una evaluación negativa, mientras Carabineros aumentó su confianza desde un 17% desde diciembre de 2019 a un 52% en julio de 2024, si miramos la última encuesta CEP (2024). En buena parte de la población se mantienen narraciones ambivalentes. En sectores populares, por ejemplo, el sabor es agridulce: desde la futilidad de todo lo movilizado —¿cambió algo después de todo?— a una sensación de pérdida, desde cosas concretas como empleos hasta supermercados, hasta una pérdida de sentido más existencial, sobre cómo lograr cambiar la realidad. En la conversación grupal, los responsables serían quienes debían conducir el cambio, no quienes se movilizaron (PNUD 2024).

Pero el recuerdo también varía desde el momento presente en el cual recordamos. De la violencia de esos días mutamos a un escenario pospandemia, donde los homicidios en la vía pública aumentaron sustantivamente hasta el año 2022 (Subsecretaría de Prevención del Delito 2023). La violencia ahora se discute desde la impotencia, la ubicuidad y la malignidad de los disparos (aunque siguen siendo los pobres los más afectados). La expansión de las armas es el nuevo símbolo que resume la violencia de las calles. Desde ese miedo y descontrol de grupos que invaden poblaciones y calles es que la violencia se mira y se recuerda. Tampoco frente a ella sabemos qué hacer.

II. Conclusiones

Al terminar este recorrido sería impropio concluir que a la sociedad chilena le cuesta cambiar. En pocas décadas, el modo como evaluamos nuestras instituciones, los ideales de justicia social, el medio digital y la forma como nos miramos, las dinámicas de conflicto y violencia, las relaciones de género y los horizontes de futuro se modificaron aceleradamente.

En algún punto, todas estas transformaciones fluyeron hacia los eventos de octubre de 2019. No obstante, poco sirve pensar en ellas como en causas o determinantes directos de las movilizaciones. Ni tampoco cabe encapsularlas dentro de un gran proceso de revolución de expectativas producto de la modernización que tuvo Chile o de las desigualdades que históricamente nos han caracterizado. Más bien, en cada uno de estos ámbitos se despliegan tensiones, contradicciones, consecuencias inesperadas que no permiten concluir con una sola y gran cadena de acontecimientos. Pero, ciertamente, también apuntan a mostrar que el estallido social no es solo producto del bajo crecimiento económico, del desarraigo y la fragmentación de los partidos políticos, o de elites económicas que solo acumulan poder y son incapaces de ceder sus posiciones (aunque algo de todo esto pueda coexistir).

Los cambios socioculturales descritos aún los seguimos experimentando, y los eventos que siguieron al año 2019 —especialmente la pandemia del COVID-19— en muchos de ellos solo agudizaron sus consecuencias adversas. En este sentido, queda la paradoja instalada de que entre tanto cambio percibimos que nada cambia, porque aquello que deseáramos que cambie permanece igual. Al aumentar el hastío y la desconfianza respecto del mundo político, muchos optan por seguir arreglándoselas solos, por volverse hacia uno mismo y los suyos. Nadie puede prever cuándo las personas se cansarán de esta forma pragmática e interiorizada de coexistencia.

Bibliografía

- Angelcos, N. y Pérez, M. 2017. De la 'desaparición' a la reemergencia: continuidades y rupturas del movimiento de pobladores en Chile. *Latin American Research Review* 52(1), 94-109.
- Araujo, K. 2009. *Habitar lo social. Usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile actual*. Santiago: LOM.
- Araujo, K. 2013. La igualdad en el lazo social: procesos sociohistóricos y nuevas percepciones de la desigualdad en la sociedad chilena. *Dados-Revista de Ciências Sociais* 56(1), 109-132.
- Araujo, K. (ed.) 2019. *Las calles. Un estudio sobre Santiago de Chile*. Santiago: LOM.
- Araujo, K. y Martuccelli, D. 2011. La inconsistencia posicional: un nuevo concepto sobre la estratificación social. *Revista Cepal* 103, 165-178.
- Araujo, K. y Martuccelli, D. 2012. *Desafíos comunes. Retratos de la sociedad chilena y sus individuos* (Tomo I). Santiago: LOM.
- Aritzitia, T. 2009. Arreglando la casa propia: la cultura material de la movilidad (222-240). En Tironi, M. y Pérez Oyarzún, F. (eds.), *Espacios, prácticas y cultura urbana*. Santiago: Ediciones ARQ.

- Arntz, M., Gregory, T. y Zierahn, U. 2016. The Risk of Automation for Jobs in OECD Countries: A Comparative Analysis. OECD Social, Employment and Migration Working Papers 189. Disponible en: https://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/the-risk-of-automation-for-jobs-in-oecd-countries_5jlz9h56dvq7-en [15 de octubre 2024].
- Arteaga, C. y Pérez, S. 2011. Experiencias de vulnerabilidad: de las estrategias a las tácticas subjetivas. *Universum* 26(2), 67-81.
- Auyero, J. y Swistun, D. 2008. *Inflamable. Estudio del sufrimiento ambiental*. Buenos Aires: Paidós.
- Bachmann, I., Grassau, D. y Labarca, C. 2022. Aliens, Spies, and Staged Vandalism (74-87). En Wasserman, H. y Madrid-Morales, D. (eds.), *Disinformation in the Global South*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Bravo, D., Errázuriz, A., Calfucoy, P. y Campos, D. 2024. Termómetro de la salud mental en Chile ACHS-PUC. Novena ronda. Santiago: Centro UC Encuestas y Estudios Longitudinales.
- Brunner, J. 2020. El papel de la educación superior en la crisis social chilena. *Nexos*, febrero 26. Disponible en: <https://educacion.nexos.com.mx/el-papel-de-la-educacion-superior-en-la-crisis-social-chilena/> [15 de octubre 2024].
- Canales, M., Guajardo, F. y Orellana, V. 2020. La elite del llano: de la promesa a las desilusiones en la trayectoria postsecundaria de los jóvenes de la nueva clase media. *Última Década* 28(53), 78-102.
- Canales, M., Opazo, A. y Camps, J.P. 2016. Salir del cuarto: expectativas juveniles en el Chile de hoy. *Última Década* 24(44), 73-108.
- Castillo, M. 2015. Desigualdades socioecológicas: miradas etnográficas sobre el sufrimiento ambiental en los casos de Ventanas y Arica (433-457). En Castillo, M. y Maldonado, C. (eds.), *Desigualdades, tolerancia, legitimación y conflicto en las sociedades latinoamericanas*. Santiago: RIL.
- Castillo, M. 2016. Fronteras simbólicas y clases medias: movilidad social en Chile. *Perfiles Latinoamericanos* 48, 213-241.
- CEP 2002. Encuesta Nacional de Opinión Pública 44. Centro de Estudios Públicos. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/encuesta/estudio-nacional-de-opinion-publica-n44-diciembre-2002-incluye-tema-especial-mujer-y-trabajo-familia-y-valores/> [15 de octubre 2024].
- CEP 2024. Encuesta Nacional de Opinión Pública 92. Centro de Estudios Públicos. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/encuesta/encuesta-cep-n-92/> [15 de octubre 2024].
- CLAPES-DESUC 2017. De la decepción de los pensionados al temor de los ocupados. CLAPES UC. Disponible en: https://s3.us-east-2.amazonaws.com/assets.clapesuc.cl/media_post_4963_aeed0b2d70.pdf [15 de octubre 2024].
- Correa, T., Pávez, I. y Contreras, J. 2020. Digital Inclusion through Mobile Phones?: A Comparison between Mobile-Only and Computer Users in Internet Access, Skills and Use. *Information Communication and Society* 23(7), 1074-1091.
- DESOC 2019. Termómetro social, octubre 2019. Núcleo Milenio en Desarrollo Social y Centro de Microdatos de la Universidad de Chile. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/433227415/Termometro-Social> [15 de octubre 2024].
- Enríquez, M. 2016. *Las cosas que perdimos en el fuego*. Barcelona: Anagrama.
- Frei, R. 2018. ¿Por qué aumenta la sensación de injusticia en Chile? *Intersecciones*, 23 de noviembre. Disponible en: <https://www.intersecciones.org/foro/por-que-aumenta-la-sensacion-de-injusticia-en-chile/> [15 de octubre 2024].

- Frei, R. 2019. La mirada y la calle: sobre el ser y sentirse mirado (en menos) (143-173). En Araujo, K. (ed.), *Las calles. Un estudio sobre Santiago de Chile*. Santiago: LOM.
- Frei, R. y Orchard, M. 2023. La dignidad como lente analítico en el estudio de la desigualdad (49-72). En Maldonado, C. y Schorr, B. (eds.), *La desigualdad en nuestras vidas. Una mirada microsocia desde América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- Frei, R., Cordero, R., Lang, B., Rozas, J. y Rodríguez, J.P. 2024. Claims of Ownership, Claims of Dignity. *Journal of Language and Politics* 23(5), 723-746.
- García-Campo, G. 2024. 'They Know to Whom They Can Do It...!' Democratic Inequality and the Policing of Urban Peripheries in Chile. *Policing and Society*, 1-17. DOI: <https://doi.org/10.1080/10439463.2024.2382220>.
- Guzmán, R., Sarmiento, L., Bonatti, C., Gallegos, A. y Villalobos, P. 2022. COVID-19 y personas mayores en Chile: lecciones de dos años de pandemia. *Revista Médica de Chile* 150(12), 1664-1673.
- Huneus, C. (coord.) 2024. Estudio sobre tasas de reemplazo en el sistema de pensiones chileno y sus proyecciones bajo distintos escenarios. Superintendencia de Pensiones. Disponible en: <https://www.spensiones.cl/portal/institucional/594/w3-article-15856.html> [15 de octubre 2024].
- INJUV 2024. Juventudes y crisis climática. Departamento de Planificación y Estudios. Ministerio de Desarrollo y Familia, Chile. Disponible en: https://www.injuv.gob.cl/sites/default/files/sondeo_injuv_-_juventudes_y_crisis_climatica.pdf [15 de octubre 2024].
- Ipsos 2023. Monitor Global de Servicios de Salud 2023. Ipsos, septiembre. Disponible en: https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2023-10/Ipsos-Global-Health-Service-Monitor-2023_ESPLATAM.pdf [15 de octubre 2024].
- Jamail, H. 2019. *The End of Ice: Bearing Witness and Finding Meaning in the Path of Climate Disruption*. New York: The New Press.
- Kuzmanic, D., Meneses, F., Valenzuela, J.P., Rodríguez, P. y Claro, S. 2024. Inequalities in Learning Loss during the COVID-19 Pandemic in Chile: The Significance of School Effectiveness. *School Effectiveness and School Improvement* 35(2), 95-115.
- Lang, B. y Rozas, J. 2022. Estéticas constitucionales: la revuelta social chilena de 2019 y los límites de lo (in)visible. Tesis (Lic.), Universidad Diego Portales.
- Lee, S. y Valenzuela, S. 2024. A Self-Righteous, Not a Virtuous, Circle: Proposing a New Framework for Studying Media Effects on Knowledge and Political Participation in a Social Media Environment. *Social Media and Society* 10(2). DOI: <https://doi.org/10.1177/20563051241257953>.
- Luna, J.P. 2008. Partidos políticos y sociedad en Chile: trayectoria histórica y mutaciones recientes (75-124). En Fontaine, A., Larroulet, C., Navarrete, J. y Walker, I. (eds.), *Reforma de los partidos políticos en Chile*. Santiago: PNUD, CEP, Corporación de Estudios para Latinoamérica, Libertad y Desarrollo y Proyectamérica.
- Luna, J.P., Toro, S. y Valenzuela, S. 2022. Amplifying Counter-Public Spheres on Social Media: News Sharing of Alternative versus Traditional Media After the 2019 Chilean Uprising. *Social Media + Society* 8(1). DOI: <https://doi.org/10.1177/20563051221077308>.
- Mac-Clure, O. y Barozet, E. 2015. Judgments on (In)Justice in a Mature Neoliberal Regime: Results of an Empirical Game-Based Research. *Current Sociology* 64(3), 335-352.
- Madrid, S., Valdés, T. y Celedón, R. 2020. *Veinte años de estudios y políticas de igualdad de género*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Crea Equidad.

- Mascareño, A., Gamarra, C. y Rozas, J. 2024. A 5 años del estallido, el fin del malestar: riesgo y peligro en Chile. Nota de Investigación C22, Centro de Estudios Públicos. Disponible en: <https://c22cepchile.cl/publicaciones/a-5-anos-del-estallido-el-fin-del-malestar-riesgo-y-peligro-en-chile/> [15 de octubre 2024].
- Méndez, M.L. 2008. Middle Class Identities in a Neoliberal Age: Tensions between Contested Authenticities. *The Sociological Review* 56(2), 220-237.
- Méndez, M.L. y Gayo, M. 2018. *Upper Middle Class Social Reproduction: Wealth, Schooling, and Residential Choice in Chile*. London: Palgrave Macmillan.
- Mistral, G. 2015. *Vivir y escribir. Prosas autobiográficas*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- OECD 2019. *OECD Skills Outlook 2019: Thriving in a Digital World*. Paris: OECD Publishing.
- Olavarría, J. 2001. *¿Hombres a la deriva? Poder, trabajo y sexo*. Santiago: FLACSO.
- Orchard, M. 2019. The Moral Economy of Respect in Chilean Society. Tesis (PhD), University of Nottingham.
- PNUD 2017. *Desiguales: orígenes, cambios y desafíos de la brecha social en Chile*. Santiago: PNUD.
- PNUD 2018. *Primera encuesta de desarrollo humano en niños, niñas y adolescentes*. Santiago: PNUD.
- PNUD 2019. *Una década de cambios hacia la igualdad de género (2009-2018). Avances y desafíos*. Santiago: PNUD.
- PNUD 2020. *Antes del estallido. Diez años de la auditoría de la democracia*. Santiago: PNUD.
- PNUD 2024. *¿Por qué nos cuesta tanto cambiar? Conducir los cambios para un desarrollo sostenible*. Santiago: PNUD.
- PUC 2019. Encuesta Bicentenario. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago: PUC.
- PUC 2023. Encuesta Bicentenario. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago: PUC.
- Przeworski, A. 2019. *Crises of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reckwitz, A. 2017. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.
- Scranton, R. 2015. *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*. San Francisco, CA: City Lights Booksellers & Publishers.
- Settle, J. 2018. *Frenemies: How Social Media Polarizes America*. New York: Cambridge University Press.
- Subsecretaría de Prevención del Delito 2023. Informe nacional de víctimas de homicidios consumados en Chile. Santiago: Subsecretaría de la Prevención del Delito.
- Subsecretaría de Salud Pública 2018. Encuesta Nacional de Salud Pública (ENS) 2016-2017. Santiago: Subsecretaría de Salud Pública.
- Subsecretaría de Telecomunicaciones-CADEM 2024. Estudio Décima Encuesta sobre Acceso, Usos y Usuarios de Internet en Chile. Santiago: Subsecretaría de Telecomunicaciones-CADEM.
- Thumala, M. 2018. Civil Indignation in Chile: Recent Collusion Scandals in the Retail Industry (66-92). En Alexander, J.C. y Tognato, C. (eds.), *The Civil Sphere in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torche, F. y Wormald, G. 2004. Estratificación y movilidad social en Chile: entre la adscripción y el logro. Serie de Políticas Sociales 98. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/6089-estratificacion-movilidad-social-chile-la-adscripcion-logro> [15 de octubre 2024].

- Tsing, A.H. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- UNICEF-Mineduc 2023. *Kids Online Chile 2022. La relación de niños, niñas y adolescentes con el mundo digital*. Santiago: UNICEF-Mineduc.
- Valenzuela, S. 2024. Cuando los algoritmos son editores: cómo las redes sociales, la IA y la desinformación alteran el consumo de noticias. *Comunicación y Medios* 33(49), 186-191.
- Valenzuela, J.P., Undurraga, E., Kuzmanic, D., Canales, A., Claro, S. y Cortés, F. 2022. Socio-Economic Inequalities in Opportunities and Participation in In-Person Learning during the COVID-19 Pandemic. EdWorkingPaper 22-671. Disponible en: <https://edworkingpapers.com/ai22-671> [15 de octubre 2024].
- Valenzuela, S., Somma, N., Scherman, A. y Arriagada, A. 2016. Social Media in Latin America: Deepening or Bridging Gaps in Protest Participation? *Online Information Review* 40(5), 695-711.
- Valenzuela, S., Bachmann, I. y Bargsted, M. 2019. The Personal Is the Political? What Do WhatsApp Users Share and How It Matters for News Knowledge, Polarization and Participation in Chile. *Digital Journalism* 9(2), 155-175.
- Van Dijck, J. 2013. *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. New York: Oxford University Press.
- Wagner-Pacifici, R. y Schwartz, B. 1991. The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past. *The American Journal of Sociology* 97(2), 376-420.
- Yopo Díaz, M. y Abufhele, A. 2023. Beyond Early Motherhood: Trends of Postponement and Late Fertility in Chile. *International Sociology* 39(1), 27-49. *EP*

Artículo

Contra la manía identitaria. Una defensa de la ciudadanía liberal

Daniel Loewe

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Por doquier, el fundamento de la felicidad real
del hombre consiste en que él viva ahí donde vive, que
disfrute de lo que está disponible para él,
y se fraccione lo menos posible con preocupaciones
que miran hacia atrás o hacia adelante.

Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*

¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!
he aquí el lema de la Ilustración.
Immanuel Kant, *Qué es la Ilustración*

RESUMEN: El artículo examina cómo se debe responder en las democracias liberales a la diversidad de las sociedades plurales contemporáneas. Critica una respuesta común e influyente en la actualidad que recurre a las políticas de identidad y a la ciudadanía diferenciada, que sancionan diferentes derechos, libertades y deberes según la identidad y pertenencia de las personas. El artículo sostiene que esta respuesta se basa en malas teorías y tiene consecuencias sociales deplorables y peligrosas. Para ello se examinan críticamente diversas propuestas teóricas y sus implicancias prácticas: los argumentos igualitarios, los que recurren a la autonomía, los del reconocimiento, las

DANIEL LOEWE es PhD en Filosofía por la Universidad de Tübingen, Alemania (2002), y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus áreas de especialización son filosofía política, filosofía moral y ética. Se desempeña como profesor titular en la Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Dirección: Avda. Diagonal Las Torres 2640, Peñalolén, Santiago, CP 7941169, Chile. Email: daniel.loewe@uai.cl.

Este artículo recibió el primer premio en el concurso de ensayos Caminos de la Libertad del año 2023, México. Se inscribe en el proyecto de investigación Fondecyt: Movilidad humana, libertad y autonomía (1200370).

propuestas convencionales constitucionales y las revoluciones culturales. El resultado del análisis es que, según los casos, las políticas de la identidad y las ciudadanía diferenciadas destruyen la igualdad ciudadana, generando privilegios según el origen; restringen la libertad y autonomía de los miembros de los grupos; se basan en concepciones reduccionistas de los seres humanos; conducen a políticas conservadoras y reaccionarias; son una fábrica de conflictos sociales; sancionan positivamente prácticas inaceptables, y aspiran mediante mecanismos ingenieriles a controlar totalitariamente a las personas y la sociedad. En las democracias liberales la integración social debe ocurrir de forma que se instale una ciudadanía igualitaria en la cual se establezcan y garanticen los mismos derechos, libertades y deberes para todos los ciudadanos, independientemente de su origen. Esta es una respuesta emancipadora que permite a las personas perseguir los fines que estimen valiosos, sean estos culturales, religiosos o idiosincráticos, desligando lo que cada cual puede alcanzar de su origen.

PALABRAS CLAVE: ciudadanía, política de la identidad, derechos diferenciados, reconocimiento, multiculturalismo

RECIBIDO: marzo 2024 / ACEPTADO: junio 2024 / ONLINE FIRST: agosto 2024

Against Identity Mania and the Dismantling of Citizenship. A Defense of Liberal Citizenship

ABSTRACT: This article examines how liberal democracies should respond to the diversity of contemporary plural societies. It critiques the common and influential response of resorting to identity politics and differentiated citizenship, which sanction different rights, freedoms and duties according to people's identity and belonging. It sustains that this response is based on flawed theories and has negative social consequences. The article critically examines various theoretical proposals and their practical implications: egalitarian arguments, autonomy arguments, recognition arguments, conventional constitutional proposals and cultural revolutions. The analysis reveals that identity politics and differentiated citizenships can undermine citizen equality by creating privileges based on origin, limiting the freedom and autonomy of group members, relying on reductionist views of human beings, promoting conservative and reactionary policies, generating social conflicts, endorsing unacceptable practices, and seeking totalitarian control over people and society through engineering mechanisms. In liberal democracies, social integration must occur through egalitarian citizenship that establishes and guarantees the same rights, freedoms, and duties for all citizens, regardless of their origin. This is an emancipatory response that allows people to pursue whatever ends they deem valuable, whether they are cultural, religious, or idiosyncratic, disassociating what each individual can achieve from their origin.

KEYWORDS: citizenship, identity politics, differentiated rights, recognition, multiculturalism

RECEIVED: March 2024 / ACCEPTED: June 2024 / ONLINE FIRST: August 2024

En los últimos tiempos, los temas relacionados con la diversidad, la diferencia y la identidad han estado en el centro de la atención académica, pública y política. La pregunta omnipresente es: ¿cómo deben responder las democracias liberales al pluralismo cultural que caracteriza a las sociedades contemporáneas?

Un tipo de posiciones —hoy muy populares y de moda— sostiene que la integración social en estas sociedades debe estar mediada por políticas de la identidad. Aunque estas son muy variadas (y en ocasiones contradictorias entre sí), todas ellas proponen la idea de derechos y tratos diferenciados. Mediante estos derechos, se sostiene, se deben acomodar las especificidades identitarias y culturales de los diversos grupos, ya sean etnoculturales, religiosos, indígenas o nacionales. Esto es lo que se conoce, de un modo que no deja espacio para malentendidos, como una ‘ciudadanía multicultural’ o una ‘ciudadanía diferenciada’ (Kymlicka 1995; Young 1990).

En este artículo examinaré críticamente algunas de estas políticas. Sostendré que las ciudadanías diferenciadas generan privilegios, son conservadoras, reaccionarias y divisivas, ofician como fábricas de conflictos sociales, suelen ser fuente de opresión y desventaja dentro de los grupos y se basan en una comprensión reduccionista de los seres humanos. A su vez, sostendré una idea que puede parecer aburrida o poco sexi, pero que, sin embargo, es la correcta: el núcleo de la integración social en las democracias liberales lo constituye la ciudadanía igualitaria. Ella garantiza un contexto justo de libertad definido por derechos iguales para todos, dentro del cual las personas pueden perseguir sus fines singulares y vivir según sus concepciones del bien, se trate ya de concepciones y fines culturales, religiosos o idiosincráticos, sin que su origen las constriña en sus posibilidades de despliegue y florecimiento. Se trata de una concepción ilustrada y emancipadora; una que permite aventurar, con moderado optimismo, la superación de una minoría de edad en que nuestros tutores y gobernantes son las tradiciones, las comunidades (y sus elites), las culturas y las religiones, que se erigen como preceptores normativos solo por el hecho de que ‘en suerte’ nos tocaron.¹

¹ Una elaboración más detallada de algunas de estas ideas en Loewe (2023).

En las próximas secciones, luego de dar cuenta de un modo muy general de las características de la ciudadanía igualitaria propia de las democracias liberales (1), examinaré críticamente los argumentos más importantes e influyentes que se han ofrecido en la literatura a favor de las políticas identitarias y de la ciudadanía diferenciada. La discusión irá *in crescendo* en grados de inaceptabilidad. Primero (2) examinaré el argumento igualitario, luego (3) uno que se construye sobre el valor de la autonomía; en tercer lugar (4), la teoría del reconocimiento; a continuación (5), un argumento preservacionista cultural; en quinto lugar (6), una estrategia de ingeniería social para modificar las instituciones sociales y la cultura, y finalmente (7), obtendré algunas conclusiones.

I. Ciudadanía y diversidad

Vivimos en sociedades plurales. Perseguimos fines diversos, profesamos diferentes religiones, pertenecemos a culturas variadas, hablamos idiomas distintos, seguimos diferentes tradiciones, nuestros cuerpos y capacidades son diversas, valoramos de distinto modo. Podríamos seguir complementando esta lista indefinidamente. Y es que la capacidad y creatividad humana para responder a los desafíos que implica ocupar un mundo al que somos arrojados y para experimentar con formas de organización social (Brandt y Eagleman 2022; Graeber y Wengrow 2022), es inigualable (al menos por los otros seres con que compartimos este planeta). Esta diversidad es, por supuesto, una de las cosas que hace que nuestras vidas sean valiosas. Nos vemos así confrontados a los muchos mundos humanos, decantados de creatividad para hacer frente a los desafíos de la vida, lo que nos ofrece oportunidades de búsqueda, experimentación y autoafirmación, de disfrute; en fin, de creación de sentido.

La diversidad o pluralismo no es una novedad de las sociedades contemporáneas, sino que es una constante a lo largo de la historia. Las grandes ciudades cosmopolitas, como Constantinopla, Roma o Venecia, eran lugares de encuentro entre personas con orígenes, culturas y religiones diversas. También lo eran los imperios, como el otomano, el austrohúngaro y el zarista. Y todos ellos hicieron frente, ciertamente en modos muy variados, a esta diversidad.

Elias Canetti nació el año 1905 en Rustschuk, una ciudad a orillas del Danubio en Bulgaria, que entonces era parte del Imperio otomano.

Como los grandes ríos, el Danubio era un lugar de tráfico cultural. Es así como en su autobiografía, *La lengua absuelta*, nos cuenta que “en un único día se podían escuchar siete u ocho idiomas” (Canetti 1992, 8). En ella había griegos, albaneses, gitanos, armenios, rusos, rumanos, búlgaros, muchos turcos que vivían junto a su barrio, el de los *spaniolen*. Los *spaniolen* eran judíos sefarditas que escaparon de España luego del Edicto de Granada en 1492. Muchos sefarditas encontraron refugio en este Imperio que contaba con un sistema de tolerancia para las religiones del Libro. Mediado por un tributo, el sistema *millet* ofrecía a estas comunidades religiosas autonomía limitada no solo para desarrollar sus prácticas religiosas, sino también para organizar el derecho de familia de acuerdo a sus doctrinas y tradiciones.

Note que el sistema *millet* establece entre los habitantes del imperio modos de integración diferenciada según la pertenencia religiosa (que se determinaba por origen étnico). Las leyes del derecho de familia a las que estaban sujetos los judíos eran diferentes a las de los armenios, a las de los católicos y a las de los cristianos sirios, y ciertamente a las de los turcos (Braude y Lewis 1982). Y ya que estos últimos no estaban sujetos a un tributo para gozar de la tolerancia religiosa, se trataba de un estatus diferenciado y, podríamos decir, subordinado o de segunda categoría. Con los conceptos hoy de moda, diríamos que se trata de una ‘ciudadanía diferenciada’ según la pertenencia. Sin duda, esto era mucho más que lo que les ofrecía la católica España, que los forzaba a la conversión o expulsión bajo amenaza de tortura y muerte. Pero no es el modo como las democracias liberales deben hacer frente al pluralismo.

¿Cuál es este modo?

El núcleo de la respuesta es simple: mediante la ciudadanía igualitaria propia de las democracias liberales. La ciudadanía igualitaria establece un vínculo jurídico entre los ciudadanos y el Estado que se expresa con un paquete de libertades, derechos y deberes, que es el mismo para todos. Es decir, todos los ciudadanos, independientemente de su origen, de su religión, de su cultura, profesión, clase, etcétera, tienen el mismo estatus y son, por tanto, iguales entre ellos y asimismo frente al Estado.

Una nota de prevención: no estoy afirmando que el modo como las democracias liberales históricamente se han hecho cargo de la integración social haya sido siempre correcto. Sabemos demasiado bien que los

Estados, sobre todo los Estados nacionales, muchas veces han perseguido a las minorías. Ello no está en disputa. Lo que estoy sosteniendo es que la ciudadanía igualitaria propia de las democracias liberales permite hacerse cargo de modo apropiado de la integración social al ofrecer un espacio justo de despliegue para las personas y los grupos con sus muchas diferencias, entre las que se encuentran las culturales e identitarias (pero hay también muchas otras: estéticas, morales, filosóficas, etcétera). Ella permite a las personas hacer uso de estas libertades para desplegarse en el mundo según sus propias valoraciones y creencias, y así crear sentido y vivir vidas que pueden considerar suyas.

A la base de la ciudadanía igualitaria se encuentra un pensamiento ilustrado fundamental: la idea de que todas las diferencias sociales deben poder ser justificadas desde la premisa de la igualdad moral de los seres humanos. Es esta igualdad moral la que se expresa en derechos iguales para todos, y las diferencias sociales que surgen se remontan al uso que hacen las personas de sus derechos y libertades.

La historia humana ha estado caracterizada por modos de integración diferenciada según el origen o pertenencia. Los derechos que, hasta hace poco, las personas podían reivindicar, las libertades que podían ejercer y los deberes que debían cumplir, dependían del segmento social al que pertenecieran. Si eran nobles, artesanos o siervos podían acceder a paquetes de derechos diferentes y, correspondientemente, lo que podían aspirar a alcanzar en sus vidas estaba delimitado según sus orígenes y pertenencias. Luego de una época en que el estatus legal estaba férreamente atado al origen, la ciudadanía igualitaria desata estos lazos liberándonos del origen y la tradición, en el sentido de que nos permite desplegarlos en el mundo como mejor se ajuste a cada uno de nosotros, a nuestros valores, creencias y preferencias, sin estar constreñidos legalmente por nuestra pertenencia y origen. Se trata, hay que repetirlo hasta el cansancio, de un logro emancipatorio muy nuevo y también frágil en la historia de la humanidad. En sentido estricto, es innovación revolucionaria. Y es, justamente, un logro hoy bajo ataque.

Lo dicho es todavía muy general. Podemos especificarlo más. En su ya clásico estudio sobre la ciudadanía en Gran Bretaña, T.H. Marshall (1950) elaboró una concepción de ciudadanía social. Según esta, ser ciudadano implicaría un estatus como 'miembro pleno' de la sociedad. La ciudadanía sería en un doble sentido integradora. Por una parte, tendría

una fuerza expansiva que va ampliando gradualmente la clase de todos aquellos que son ciudadanos; de propietarios a la clase trabajadora, de alfabetos a los analfabetos, de hombres a mujeres, de protestantes a los católicos y judíos, y así. El resultado de este proceso expansivo es la integración de todos (los mayores de edad) al espacio de la ciudadanía, con independencia del grupo de adscripción. Por otra parte, la ciudadanía es integradora porque expande la clase de derechos que la definen. Partiendo de los derechos civiles que incluyen los derechos de libertad clásicos, se agregan luego los derechos de participación política y, posteriormente, los derechos sociales. Mediante este proceso doblemente expansivo, sostiene Marshall (1950), la ciudadanía genera un estatus integrador de los ciudadanos como ‘miembros plenos de la sociedad’.

La definición material de los derechos que especifican la ciudadanía son, ciertamente, objeto de controversia, sobre todo los derechos sociales. Aquí hay espacio de discrepancia razonable entre aquellos que reconocen las ventajas que ofrecen las democracias liberales. En mi opinión, dada la relevancia de los medios materiales para el ejercicio de las libertades, se requieren medidas políticas que posibiliten a las personas desligar su destino del origen social, sobre todo aquellas que aspiren a avanzar en el ideal de la igualdad de oportunidades y medidas que ayuden a hacer frente a las flechas dramáticas del destino. De hecho, siguiendo a John Rawls (1993), una de las características que tornan a las doctrinas políticas en razonables, es el reconocimiento de la importancia de los bienes materiales para hacer uso de las libertades (y por ello, en su opinión, el libertarismo no sería razonable). Pero incluso si se rechaza la importancia de los medios materiales para poder hacer uso de las libertades, ello no compromete el núcleo de la idea de la ciudadanía como integradora: al constituirse mediante un paquete igual de derechos y deberes para todos, en tanto no viole los derechos de los otros, cada ciudadano puede aspirar a perseguir sus propios fines y a realizar lo que valore y desee en su vida, con prescindencia de su origen. De este modo se genera y garantiza un espacio justo en que las personas pueden perseguir sus planes de vida. Evidentemente, esto no significa que cada cual obtendrá o logrará lo que desea en la vida; la ciudadanía igualitaria propia de las democracias liberales no implica igualdad de resultados. Lo que ella implica es que cada cual puede intentar lograr y obtener lo que desea en la vida sin estar constreñido legalmente por su

origen. Así, el origen deja de ser sinónimo de destino. Como anuncié, la ciudadanía igualitaria es emancipadora.

Los defensores de las políticas identitarias y de la ciudadanía diferenciada suelen argumentar que la ciudadanía igualitaria sería insuficiente o inapropiada. Recurriendo nuevamente a la tipología de Marshall (1950), tendríamos que decir que los derechos civiles, políticos y sociales no bastan. Se requerirían, también, derechos diferenciados según la pertenencia. Si usted, por ejemplo, pertenece a algún grupo cultural o tiene una afiliación religiosa particular, o si pertenece a un pueblo originario, podría reivindicar legítimamente políticas que fomenten su identidad y que garanticen derechos especiales en razón de esa pertenencia o afiliación, derechos que otras personas no podrían reclamar, a pesar de ser tan ciudadanos como usted. Note que esta idea se opone a la concepción de ciudadanía de Marshall (1950). De lo que se trataba era de constituir un estatus igualitario de ciudadanía que permitiese a todos ser miembros plenos de la sociedad. También los derechos sociales que él defiende están abiertos a todos y son reclamables por cualquiera, en la medida en que se encuentre en la situación requerida para acceder a ellos (por ejemplo, desempleo, enfermedad, entre otros). Pero los derechos diferenciados no son reclamables por cualquiera, sino solo por aquellos que tienen el origen adecuado. Al afirmar que para ser miembros plenos de la sociedad requerimos derechos diferenciados, los defensores de la ciudadanía diferenciada desarman lo que tenemos en común: nuestro estatus ciudadano como hombres y mujeres libres capaces de perseguir nuestros fines, que era justamente lo que suponía la membresía plena a la sociedad.

2. Igualitarismo cultural

Como hemos visto, la ciudadanía igualitaria constituye un espacio definido por libertades, derechos y deberes, que es igual para todos, y es dentro de este espacio que, haciendo uso de sus derechos y libertades y cumpliendo con sus deberes, cada cual puede perseguir lo que estime valioso en la vida. De este modo, se genera un contexto justo en que los ciudadanos pueden revisar y perseguir sus planes de vida, sean estos idiosincráticos, culturales, religiosos o de cualquier otro tipo. Sin embargo, se argumenta, en realidad el espacio de libertad así generado

no sería igual para todos. Estaría definido por algunas culturas, aventajando a sus miembros y poniendo en desventaja a los integrantes de otras. Para generar un contexto justo en que las personas puedan realmente perseguir sus fines con prescindencia de su origen, pertenencia o afiliación, se requerirían, se sostiene, paquetes de derechos, libertades y deberes diferenciados según el origen o pertenencia que se hagan cargo de esas desventajas. Parekh (2000) lo ha denominado 'una concepción de igualdad sensible a la cultura'. Este argumento se avanza usualmente para justificar exenciones a las leyes generales en razón de alguna pertenencia o afiliación, pero es perfectamente funcional para avanzar otros tipos de derechos diferenciados. Ilustraré esta idea con un caso muy discutido en la literatura.

En razón de sus creencias religiosas, los sijs ortodoxos consideran que deben vestir un turbante, lo que colisiona con la posibilidad de utilizar un casco. Dado que las leyes del tránsito muchas veces (aunque no siempre) exigen el uso de un casco para conducir una motocicleta, y los sijs no pueden cumplirlas sin contravenir sus creencias religiosas, a diferencia de todos los otros ciudadanos ellos no dispondrían, se argumenta, de la posibilidad de conducir motocicleta. Las reglas generales, supuestamente neutrales, los pondrían en desventaja. Es decir, dispondrían de una posibilidad de acción menos que los otros ciudadanos que no son sijs. Correspondientemente se debería establecer una exención, escrita con nombre propio, que los exima de la obligatoriedad del uso del casco al conducir motocicleta. De hecho, exenciones de este tipo existen en países tan disímiles como Canadá, Singapur, India e Inglaterra, entre muchos otros (Poulter 1998). Recién de este modo, se sostiene, se generaría un contexto justo en el que todos dispondrían de las mismas oportunidades para perseguir aquello que estimen valioso en la vida (como, por ejemplo, conducir motocicleta o ejercer un oficio que exige conducirla). Este argumento reclama varios comentarios críticos.

En primer lugar, note que el hecho de que una regla tenga diferentes efectos en diferentes clases de individuos, no prueba que sea injusta. Lo que la ley siempre hace es sopesar intereses y favorecer algunos por sobre otros. Así, es evidente que la ley favorece y protege el interés de las personas en no ser víctimas de violencia sexual por sobre el interés de los potenciales victimarios; y sería absurdo sostener que una ley que penaliza la violación es injusta, porque pone a los violadores potenciales

en una posición de desventaja en relación a los que no lo son. Efectos desiguales pueden ser *indicios* de injusticia, pero hay que examinar caso a caso si efectivamente se trata de injusticias (Barry 2001). Apelar al efecto desigual, en este caso de las leyes del tránsito, no es suficiente para sostener que estamos frente a una injusticia que debe ser corregida por razones de igualdad.

En segundo lugar, note que, en sentido estricto, no es la ley general que hace mandatorio el uso del casco para conducir motocicleta la que pondría a los sijs en situación de desventaja. Los defensores de políticas identitarias y de la ciudadanía diferenciada suelen sostener que sí lo es y que, por lo tanto, la ley atentaría contra la libertad religiosa de los sijs. Pero note que esto es un error: la ley no está impidiendo su libertad religiosa. Ella no hace mandatorio el uso del casco, ni la conducción de una motocicleta, sino que establece un deber condicional: *si* usted quiere conducir motocicleta, entonces debe utilizar un casco. Así considerado, son los sijs los que en razón de sus creencias se abstienen de conducirla, y no la ley la que se los impide. Por lo tanto, ya que la decisión de no conducir motocicleta se remonta a sus propias preferencias y creencias, es razonable exigirles que sobrelleven las cargas que estas traen consigo, tal como cada cual debe hacerlo al actuar según sus propias preferencias y creencias.

En tercer lugar, note que el argumento de la 'igualdad sensible a la cultura' no funciona. Como vimos, este sostiene que cuando las reglas generales válidas colisionan con prácticas culturales y religiosas, entonces los que tienen esa pertenencia cultural o afiliación están en desventaja porque tienen menos cursos de acción que los otros (así, los sijs no pueden conducir motocicleta). El problema del argumento es que se construye sobre una confusión de categorías. No es lo mismo tener un curso de acción y no utilizarlo, que no tenerlo (Barry 2001). Considere el caso de una mujer que no puede tener relaciones sexuales en razón de una mutilación genital femenina (esta es, hay que recordarlo, la violación de derechos humanos contra las mujeres más extendida en el mundo; se estima que alrededor de 200 millones de mujeres vivas la han sufrido —una práctica cultural en muchos países, sobre todo, pero no exclusivamente, de África), y el de una mujer que no tiene relaciones sexuales en razón de una creencia religiosa. La primera no puede, aunque quiera; la segunda no quiere, aunque pueda. Confundir sus situaciones solo puede

resultar en una mala teoría, además de ser ofensivo para ambas mujeres. Por lo tanto, los sijs sí disponen de la opción de conducir motocicleta, pero no hacen uso de ella porque prefieren cumplir sus obligaciones religiosas; su posición es cualitativamente diferente de, digamos, una persona que no dispone de la opción de conducir motocicleta porque es no vidente.

Finalmente, en base a lo dicho note que la exención para conducir motocicleta sin casco no rectifica una desventaja injusta. Contrariamente a lo que afirman los que articulan estos argumentos igualitarios culturales, lo que ella hace es generar un privilegio asociado a la pertenencia: los sijs están exentos de la obligación de utilizar un casco, a diferencia de muchos otros ciudadanos que desearían poder conducir motocicleta sin usarlo. Quizás le parece un privilegio trivial. Conociendo a algunos motoqueros, no estoy tan seguro. Pero, aunque así fuera, lo que está en cuestión no es la gravedad del privilegio, sino un asunto de principios: se trata de un privilegio que aventaja a algunos ciudadanos por sobre otros en razón de su origen, es decir, se vincula una ventaja a una pertenencia. Nada de lo dicho implica que en las democracias liberales no haya espacio para privilegios. Pero los privilegios deben estar especialmente bien justificados. Y los argumentos que recurren al origen son incapaces de hacerlo.

¿Significa esto que no se debe atender el interés de los sijs en conducir motocicleta? De ningún modo. Una sociedad puede, si así lo estima, proteger ese interés. Pero no es una exigencia de justicia igualitaria, sino que debe ser el resultado de una decisión colectiva mediante los órganos de representación: si un parlamento considera que el interés de los sijs en conducir motocicleta sin tener que utilizar un casco es suficientemente importante y debe, por tanto, ser protegido, lo puede hacer, pero bajo la condición de no establecer privilegios según el origen. Un modo sería, por ejemplo, derogar la ley que hace obligatorio el uso del casco, posibilitando así que cada cual, sij o no sij, pueda decidir si conduce motocicleta con o sin casco. O, si considera que esta ley protege intereses importantes (un indicio de que podría ser así es que la mayoría de las víctimas de accidentes en motocicleta sin casco son jóvenes que asumen riesgos desaprensivamente (Poulter 1998), quizás en razón de una tasa de descuento excesiva del valor del futuro que se relaciona con un desarrollo todavía incompleto del prefrontal), se puede establecer la

obligatoriedad de comprar un seguro extra para conducir motocicleta sin utilizar casco, con total prescindencia de las razones que se puedan aducir para querer hacerlo. Así, los sijs que quieren permanecer fieles a la tradición y conducir motocicleta podrían hacerlo; pero también lo podrían hacer mis amigos motoqueros.

3. Autonomía y pertenencia

Es corriente argumentar a favor de políticas identitarias y de la ciudadanía diferenciada, apelando al vínculo íntimo que habría entre pertenencia y autonomía. Así lo ha hecho famosamente Kymlicka (1995), cuyo argumento es referencia obligada en estos debates. Su pretensión es que, dado el vínculo necesario entre pertenencia y autonomía, se trataría de un argumento que todos los liberales deberían aceptar. Así que bien merece la pena examinarlo.

A diferencia de los autores comunitaristas, Kymlicka (1995) reconoce que la cultura no nos determina. Sin embargo, la pertenencia cultural no sería solo una opción más entre otras, una que queda a merced de las preferencias personales, debiendo cada cual sobrellevar los costes de su realización. La importancia de la pertenencia cultural se remonta a que sería *necesaria* para la autonomía personal, es decir, para la capacidad de proponerse y perseguir fines según las propias consideraciones valóricas. La razón aducida es que una decisión autónoma tiene precondiciones. Para decidir autónomamente requerimos de opciones valiosas y para decidir entre ellas de modo inteligente requerimos de criterios de valoración. Pero las opciones valiosas y los criterios de valoración están dados por la cultura a la que pertenecemos. El concepto que Kymlicka (1995) escoge es 'culturas societales', que en muchos sentidos parece ser indistinguible de una nación definida de modo etnocultural (de hecho, él elabora sus argumentos en vista de los grupos indígenas). Por lo tanto, si una cultura está en peligro, si su riqueza y seguridad están siendo socavadas, entonces también lo estaría la autonomía de sus miembros. Y como para los liberales la autonomía es un valor central, entonces deberían proteger esa pertenencia cultural mediante derechos diferenciados que fomenten esa identidad cultural, que establezcan modos de representación especial en los órganos estatales de toma de decisión y que sancionen formas de autogobierno.

Note, primero, que este argumento se construye sobre una falacia de composición (Waldron 1992). La falacia consiste en que, del hecho de que para decidir requiramos opciones y criterios de valoración, no se sigue que haya un espacio cultural (la 'cultura societal') definido por el origen y la lengua, que incluya todas las opciones y criterios de valoración. Si me permiten una analogía imperfecta para ilustrar la falacia: el argumento es tan falaz como uno que sostiene que porque los seres humanos requieren alimentos para mantenerse vivos y desarrollarse, y los alimentos se encuentran en supermercados, entonces para vivir y desarrollarse los seres humanos necesariamente deben adquirir sus alimentos allí. Incluso más: solo pueden vivir y desarrollarse comprando alimentos en el supermercado donde fueron socializados en sus hábitos de consumo.

Es un argumento fallido. Para actuar autónomamente no requerimos de una pertenencia cultural rica y segura, y no requerimos, por tanto, de políticas identitarias y de derechos diferenciados para protegerla. Indudablemente, la autonomía personal tiene precondiciones, pero la pertenencia cultural no es una de ellas.

Todo esto es una construcción filosófica sin correlato en la realidad. En nuestro mundo, las opciones y criterios de valoración provienen de fuentes variadas, muchas de las cuales sobrepasan las fronteras de la 'cultura societal' de nuestra pertenencia. En un cierto sentido, para muchos se trata de una cultura cosmopolita, una que contiene elementos con múltiples orígenes, que se mezclan entre sí, se hibridizan, y generan cosas nuevas. Las culturas no son bloques monolíticos y los seres humanos no son sus rehenes. Por el contrario, las culturas son eminentemente promiscuas, aunque muchas veces olvidan el nombre de sus compañeros de cama y a veces derechamente los niegan. Es ese carácter promiscuo el que hace posible el despliegue creativo, la innovación y la creación de sentido.

Pero consideremos adónde nos conducen estos argumentos.

Como es conocido, la caza industrial de ballenas las llevó a estar en peligro de extinción, sobre todo por el aceite que se obtenía para el funcionamiento de las lámparas. Gracias al queroseno primero y luego gracias a la electricidad, esta práctica se fue haciendo cada vez menos frecuente, hasta que se le puso fin en 1972 con la Ley de Protección de Mamíferos Marinos (*Marine mammal protection act*). Como es también

conocido, Islandia y Noruega, países con amplias poblaciones indígenas, no son parte de la moratoria, y Japón se retiró el año 2019 para poder seguir abasteciendo sus restaurantes con carne de ballena sin tener que disfrazarlo como caza con fines científicos. A pesar de ello, las poblaciones de ballenas se han recuperado, aunque están muy lejos de ser lo que eran antes de ser diezmadas.

Muchas tribus indígenas, o primeras naciones en el lenguaje legal norteamericano, tradicionalmente han cazado ballenas. Pero desde hace ya tiempo muchas han discontinuado esta práctica. Algunas, como los quileute, han transformado la tradición de la caza en una ceremonia exclusivamente ritual. Pero los makah han disputado incansablemente en las cortes su derecho a cazarlas (Eligon 2019). Efectivamente, los makah pueden apelar a un tratado histórico que los habilita legalmente para hacerlo. Pero durante mucho tiempo se consideró que había buenas razones para proteger a las ballenas de la caza y no se les permitió ejercer el tratado. Los makah lo ven de un modo diferente, y aunque desde hace ya tiempo no cazan ballenas (la última caza legal tuvo lugar el año 1999 y el año 2007 cazaron ilegalmente una ballena), afirman y defienden en las cortes su derecho a cazarlas, derecho que respaldan en que 'así lo han hecho siempre' y en que sería necesario revivir la tradición para fortalecer los lazos comunitarios.

Si Kymlicka (1995) tiene razón, entonces los makah podrían apelar al peligro que presenta la prohibición de la caza de ballenas para la riqueza y seguridad de su cultura societal, y podrían argumentar que, para poder tomar decisiones inteligentes, es decir para poder guiar sus vidas con autonomía, requerirían disponer de la opción de cazarlas que, después de todo, innegablemente es una opción de su cultura.

Pero adviértase que hay buenas razones para no cazar a estos cetáceos. En efecto, la caza por parte de grupos indígenas en Norteamérica no hace peligrar las poblaciones. Pero no se trata solo de evitar mermas poblacionales y eventuales extinciones. Las ballenas son seres con estructuras mentales altamente complejas, viven en familias extendidas muy unidas y todo indica que disponen de lenguajes familiares. Son claramente autoconscientes. ¿Diría usted que el deseo de una tribu de revivir una práctica tradicional ya muerta —un deseo alentado por sus elites y por los emprendedores culturales para obtener control y poder con el *revival*— debe pesar más que el interés mundial (con la excepción

de Islandia, Noruega y Japón, claro) de proteger a estos seres, en muchos sentidos notables, de la caza? Además ¿sostendría usted que efectivamente la cultura y así la autonomía de los individuos que pertenecen a esta tribu está en peligro porque ya no pueden cazarlas?

El argumento en discusión permite imponer fines culturalistas apelando a una falsa necesidad de pertenencia a contextos culturales incólumes como condición del actuar autónomo. En todo caso, las cortes finalmente les han dado la razón a los makah, así es que prontamente empezarán a cazar ballenas de nuevo porque ‘así lo han hecho siempre’.

Consideremos otro caso. La Constitución colombiana de 1991 declara en su artículo 2 que el Estado es pluralista y en su artículo 7 reconoce la diversidad cultural y étnica. En su artículo 246 reconoce la Jurisdicción Especial Indígena. Se trata de un tipo de pluralismo jurídico que incluye el penal. No es un entendimiento plurinacional del Estado, pero implica grados muy amplios (y poco definidos) de autonomía para las poblaciones indígenas. Originalmente se debería redactar una ley para definir el alcance de la Jurisdicción Especial, pero nunca se hizo, de modo que la determinación de su rango de aplicabilidad (el llamado *fuero*) se remonta a las diversas decisiones de la Corte Constitucional. En ellas se lo ha entendido no solo de modo territorial (la ley indígena aplica en territorio indígena tanto para indígenas como para no indígenas), sino también personal (la ley aplica a los indígenas dentro y fuera de su territorio). Y las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas han sido reconocidas como parte de la rama del poder judicial.

La ley consuetudinaria indígena incluye entre sus castigos el cepo, el fuate, así como castigos con ají, que se usan en muchos tipos de delitos, desde la infidelidad hasta el asesinato (Sánchez 2009). En casos de asesinato se ha condenado a acusados a 15 años de trabajo comunitario de día y cepo de noche. El fuate es un látigo para arrear ganado que, se sostiene, tendría poderes de sanación. Aunque la Corte Constitucional ha sostenido que se deben cumplir ‘mínimos aceptables’, como el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la tortura, también ha sostenido que las sanciones mediante el cepo y el fuate no atentan contra esos mínimos porque no constituyen prácticas de tortura ni tratos inhumanos o degradantes. En una de sus sentencias (T-523 de 1997), la Corte respondió a una acción de tutela interpuesta por un indígena de la comunidad paez de Jambaló contra la autoridad local (el gover-

nador del cabildo), por el castigo impuesto de 60 fuetazos, aduciendo que atentaría contra su integridad corporal. La Corte sostuvo que no se trataría de un castigo inhumano o degradante ya que "su finalidad no es causar un sufrimiento excesivo, sino representar el elemento que servirá para purificar al individuo, el rayo". Se trataría de una "figura simbólica", "un ritual que utiliza la comunidad para sancionar al individuo y devolver la armonía". Note que lo que la Corte está así afirmando es que, para calificar un acto como tortura o trato inhumano o degradante, lo fundamental no es el daño (físico o psicológico) causado, sino su finalidad. Y ya que en este caso la finalidad sería devolver la armonía a la comunidad, dar de latigazos a una persona no sería un trato inhumano o degradante.

Con su teoría, Kymlicka (1995) pretende fundar derechos de autogobierno. La Jurisdicción Especial Indígena en Colombia es un claro caso de autogobierno en la administración de la justicia. Pero es uno que tensiona su entendimiento. Después de todo, él argumenta que lo que justifica el autogobierno de los grupos es la protección de sus culturas, lo que sería a su vez necesario para posibilitar la autonomía de sus miembros. Pero estos castigos son prácticas que se oponen a la autonomía de las personas. Adviértase que es un indígena quien presenta la acción de tutela, y la Corte le niega protección. Si un grupo puede ejercer poder sobre sus miembros, en este caso poder penal mediante castigos extremos, y las cortes nacionales les niegan cualquier protección, entonces es un claro caso en que se está atentando contra la autonomía individual.

Kymlicka (1995, 35) lo sabe, y es por ello que establece una distinción entre derechos culturales que ofician como 'protecciones externas' y otros que lo hacen como 'restricciones internas'; y dado que su argumento descansa en la autonomía solo se justificarían los primeros, que aspiran a proteger a las comunidades del mundo exterior, pero no los segundos, que permitirían al grupo ejercer poder sobre sus miembros.

Pero esta es una distinción espuria. El problema evidente es que la mayoría de los derechos que ofician como 'protecciones externas' simultáneamente lo hacen también como 'restricciones internas'. Y es que para proteger la integridad cultural de un grupo no basta con protegerlo de las acciones de terceros que no pertenecen a él, sino que también hay que hacerlo de las acciones de sus propios miembros que recurren al sistema legal nacional para buscar protección contra las prácticas culturales y las autoridades de sus grupos. Si no se impidiera a las Cortes

nacionales dirimir los conflictos dentro de los grupos culturales (y pudieran aceptar así, por ejemplo, la acción de tutela interpuesta), entonces sería la Corte colombiana la que determinaría los contenidos aceptables de la cultura, lo que sería un modo de intervención en la cultura y así, según el argumento, una amenaza a la autonomía de sus miembros. Kymlicka (1995, 40) mismo admite, al considerar el caso de los indios Pueblo que niegan el acceso a bienes comunitarios a los miembros que se convierten al protestantismo y a los que, tal como en el caso del fueite, las Cortes decidieron no proteger, que en el caso de los indígenas la protección de la cultura parece ser indisociable de las restricciones internas.

Es así como, según el argumento, la protección de la autonomía de los miembros de los grupos se obtendría mediante formas de autogobierno que, en el caso de la Jurisdicción Especial Indígena, permiten la aplicación de castigos que violan su autonomía y que, bajo cualquier criterio razonable, constituyen tratos crueles, inhumanos o degradantes. Este sinsentido sería irónico si no fuera tan dramático. Es de esperar que los próximos condenados a recibir fuetazos sean los jueces de la Corte Constitucional colombiana. Quizás así revisan su curiosa opinión de que dar de latigazos a alguien es, en realidad, una expresión simbólica del poder sanador del rayo.

4. Reconocimiento y autoestima

Un muy reputado argumento recurre al reconocimiento de la identidad. Como es conocido, la idea del reconocimiento se remonta al idealismo alemán, especialmente a la filosofía hegeliana. Charles Taylor (1994a) lo ha desarrollado con maestría aplicándolo al caso de las identidades. La idea central es que nuestra autoestima está mediada por el reconocimiento de nuestra identidad por parte de los otros. Así, cuando nuestro grupo de adscripción no es correctamente reconocido por los otros, o es reconocido de un modo inapropiado, o insuficiente, se nos ofrece una imagen degradada, deformada de nosotros mismos, y de este modo se dañaría nuestra autoestima. Proteger la autoestima de las personas implicaría, entonces, reconocer apropiadamente sus grupos de adscripción, y esto sucede mediante políticas de la identidad que protegen las identidades y sancionan derechos diferenciados según pertenencia.

Según Taylor (1994a), esta política vendría a complementar nuestro reconocimiento universal que se expresa mediante derechos fundamen-

tales iguales para todos, derechos que reconocen aquello que tenemos en común que es, sostiene Taylor (1994a) siguiendo a Kant, nuestra razón. Los derechos individuales serían inapropiados para reconocer todo aquello que nos diferencia y que debe ser reconocido para evitar los daños a la autoestima. Para realizar esa tarea se requerirían políticas de la identidad que reconocieran nuestras especificidades culturales identitarias, de modo de hacer posible el establecimiento y consecución de metas culturales colectivas.

Este no es un argumento atractivo. Por una parte, note primero que ya su planteamiento basal es profundamente paternalista. La función del Estado es aquí garantizar el reconocimiento cultural identitario de las personas para proteger su autoestima. No se trata de respetarlas o de garantizar sus derechos, sino de protegerlas de los efectos psicológicos negativos que la opinión, quizás inadecuada de los otros sobre su grupo de adscripción, pudiera tener sobre ellas.

Note, además, que este argumento solo puede funcionar bajo una asunción: que de entre todas nuestras identidades debe haber una que es tan fundamental para nosotros que de su reconocimiento depende nuestro sentido de autoestima completo. Lo cierto es que como Amartya Sen (2006) no se cansa de insistir, cada uno de nosotros tiene múltiples identidades y no hay razones para sostener que una de ellas domina a todas las demás, al punto de que nuestra completa autoestima dependa de su reconocimiento.

En tercer lugar, al vincular la autoestima con el reconocimiento social de la identidad cultural, se impone una fuerte presión sobre los miembros de los grupos para que *luchen* por el *correcto* reconocimiento de su grupo de adscripción; y lo que es un correcto reconocimiento suele ser determinado por las elites del grupo. Aquel que no lo hace porque, por ejemplo, considera que hay fines más valiosos que perseguir en su vida, se transforma rápidamente en un ser moralmente defectuoso, uno al que le faltaría un núcleo moral básico (Rosenblum 2000, 92).

Así, como sabemos tan bien, se encasilla a las personas en estancos limitados del ser. Si se es mujer, se debe estar a favor de la paridad electoral y del aborto libre; si se es un indígena, se debe estar a favor de formas de autogobierno; si se es trabajador se debe ser de izquierda; si se es negro, se debe estar a favor de las cuotas; podríamos seguir ejemplificando. Y las mujeres, indígenas, trabajadores y negros que no

estén a favor de estas cosas, bueno, estarían colonizados en sus modos de pensar, o serían moralmente defectuosos, o serían derechamente traidores. Esto, evidentemente, fomenta desarrollos sociales disruptivos, modos de opresión y manipulación dentro de los grupos, y el surgimiento de conflictos entre grupos.

En cuarto lugar, advierta que la concepción de ser humano que así se obtiene es muy diferente de la que parece ser apropiada para vivir bien nuestro mundo, un mundo en que las personas tienen múltiples identidades que a su vez se cruzan e hibridizan constantemente; un mundo donde resulta central poder establecer una relación distanciada hacia nosotros mismos y tolerante hacia los otros.

Finalmente, estas políticas permiten violar derechos individuales en pos de avanzar hacia metas culturales colectivas. Observémoslo analizando un caso especialmente importante para Taylor (1994b): el mantenimiento del carácter francófono de la provincia de Quebec en Canadá.

Si bien Canadá es un país bilingüe, en tanto provincia francófona en un Canadá anglófono (corrientemente se lo presenta como Quebec versus TRC —the rest of Canada), Quebec considera que su carácter francófono está en peligro. Es por ello que ha implementado múltiples políticas identitarias lingüísticas y ha exigido (hasta ahora sin éxito) ser reconocida como una provincia especial dentro de la federación (se trataría de lo que se conoce como federalismo asimétrico), de modo de poder avanzar metas culturales sustantivas, incluso a costa de los derechos individuales.

En cualquier provincia de Canadá, los padres educados en una de las lenguas (inglés y francés) en el país pueden decidir que sus hijos lo sean en la misma. Pero Quebec intentó restringir la opción parental para escoger el idioma de educación de sus hijos exclusivamente a los padres educados en inglés en Quebec. De este modo, los padres educados en inglés en las otras provincias de Canadá que vivan en Quebec no podrían optar porque sus hijos se eduquen en inglés, ya que se los educará inevitablemente en francés.

Mediante esta política identitaria lingüística se impone, así, una meta cultural colectiva: el mantenimiento del carácter francófono de la provincia, por sobre los intereses efectivos que los padres pudieran tener sobre la educación de sus hijos y se restringen sus derechos correspondientes. Según Taylor (1994a, 1994b), dado que la aspiración es

mantener la cultura francófona para siempre, no basta con que la lengua sea *accesible* a todos aquellos que tengan un interés en ella, sino que la aspiración debe ser *crear* personas interesadas en hablar francés porque, sostiene: ¿qué podría haber más natural que querer mantener nuestra identidad para siempre?

Evidentemente, no hay nada objetable en la aspiración de querer mantener la propia identidad cultural para siempre. Pero ese no es el punto de la discusión. El punto es que no todos los medios, a través de los cuales se intenta lograr objetivos que se consideran valiosos, son aceptables. Querer mantener los propios genes en el futuro puede ser una meta valiosa para muchas personas. Pero no todos los modos de lograrla están permitidos. La violación, por ejemplo, está descartada (Barry 2001). Y lo está, porque viola derechos individuales. Algo similar ocurre con las políticas identitarias lingüísticas y culturales que aspiran a crear personas interesadas en mantener una lengua o cultura para siempre. Corrientemente, dado que no bastaría con ofrecer opciones (porque las personas pueden decidir no utilizarlas —quizás no las consideran suficientemente valiosas), estas políticas imponen metas colectivas por sobre los intereses de las personas, violando sus derechos.

Por cierto, Taylor (1994a) es consciente de que hay una tensión entre la imposición de metas culturales colectivas y los derechos individuales. Pero él considera que el asunto estaría mal planteado. Los liberales, afirma, consideran como derechos lo que en realidad no son más que privilegios. Y los privilegios, a diferencia de los derechos, pueden revocarse. Es así como, en realidad, el supuesto derecho de los padres para escoger el idioma de educación de sus hijos en Quebec no sería tal, sino que sería solo un privilegio que podría cancelarse para avanzar la meta cultural colectiva. Pero esta argumentación es espuria. Es un intento de ganar la discusión por secretaría estipulando que los derechos que la política identitaria viola, no son en realidad derechos. Si Taylor (1994a) está tan seguro de que no se trata de derechos, sino de privilegios, tendría que ofrecer criterios para diferenciarlos. Después de todo, aunque algunos supuestos derechos puedan ser en realidad privilegios, de ello no se sigue que todos los derechos sean privilegios (y si así fuera, bueno, obtenga usted mismo las consecuencias del argumento). Pero él no ofrece ningún criterio para diferenciarlos, lo que indica fuertemente que no se trata más que de una diferenciación acomodaticia para poder de-

clarar, cada vez que así lo estime, que las políticas identitarias no violan los derechos individuales.

Avanzar metas culturales identitarias a costa de derechos individuales no es aceptable. Una premisa básica de cualquier posición liberal es que hay que sobrellevar los costes de las metas y fines que se persigan. No es aceptable abrazar fines y metas identitarias descargando los costes de su consecución en terceros, y mucho menos, cuando esos costes se expresan como restricciones de libertad y derechos.

Consideremos un segundo caso sobre el que mucho se ha discutido. Con el crecimiento de las burocracias estatales y la multiplicación de tareas que el Estado se arroga, un proceso propio del siglo XX y del que está en curso, el Estado ha pasado a regular aspectos de la vida comunitaria que antes, ya sea por falta de interés o de capacidades, estaban fuera de su alcance. Es así como surgen muchas ocasiones de conflicto entre las leyes generales vinculantes y grupos culturales y religiosos cuyas prácticas tradicionales colisionan con aquellas. Un caso clásico refiere a los amish en Norteamérica.

En tanto anabaptistas, los amish mantienen una completa separación entre el reino temporal y el de Dios, y se niegan a interactuar con el poder temporal (Kraybill 1989, 1993). Son respetuosos de las leyes (en tanto no interfieran con sus prácticas), pero quieren mantenerse alejados de la sociedad moderna y mantener su estilo de vida campesino regido por los ritmos religiosos. Tienen reglas estrictas (la *Ordnung*) que ordenan todos los aspectos de su vida (estableciendo tabúes, como posar para una cámara de televisión, usar un tractor en el campo, servir de jurado, volar en una aerolínea, unirse a una organización política o abrir un negocio cuestionable), sustrayéndose así del mundo exterior moderno. De hecho, no solo los asuntos relativos al derecho de familia y civil se organizan según las reglas comunitarias, sino que asuntos relativos al derecho penal rara vez llegan a las cortes (una excepción notable de los últimos años, que ha producido jurisprudencia en lo que se conoce como 'crímenes de odio', se dio cuando un grupo de amish atacó en variadas ocasiones a otros amish cortándoles la barba (Kraybill 2014). De este modo, se han producido infinidad de conflictos con las diversas autoridades estatales en múltiples contextos, como sobre el uso de carrozas en las carreteras, la vacunación, la certificación de profesores, entre otros. Pero ninguno de estos conflictos ha tenido efectos compa-

rables a los que se dieron cuando el estado de Wisconsin extendió dos años, hasta los 16 años de edad, la escolaridad obligatoria.

En *Wisconsin v. Yoder* (1972), la Corte Suprema sorpresivamente dio la razón a los amish en cuanto a que la imposición de la escolaridad obligatoria más allá de la educación básica atentaría contra su libertad religiosa ya que, como ellos sostuvieron en la Corte, cuando los niños permanecen más tiempo en la escuela tienden a abandonar la comunidad, lo que atentaría contra su libertad religiosa (la de los padres) y la supervivencia de la comunidad. De este modo, la Corte sancionó una exención a su favor, liberando a los amish de la obligación de enviar a sus niños a la escuela más allá de la octava clase.

Note que estamos en el núcleo de la aspiración tayloriana de mantener la identidad cultural para siempre creando individuos que en el futuro la aprecien, lo que en este caso se logra restringiendo los derechos individuales de los niños.

Los amish son una asociación religiosa. Y una condición básica de cualquier asociación en un contexto político liberal es que debe ser voluntaria. Evidentemente, esto no significa que se debe ingresar a ellas voluntariamente (hay muchas identidades que vienen con nosotros, como se suele decir, pegadas a nuestra piel), sino que significa que se debe poder abandonarlas, si así se estima. Si bien hay múltiples discusiones acerca de qué implica un derecho de salida (Kukathas 2003; Loewe 2023, cap. 6), no está en debate que se trata de un derecho fundamental para garantizar el carácter voluntario de las asociaciones y los derechos individuales. Pues bien, para los amish es difícil obtener su sustento fuera de la comunidad. Y esto es todavía más grave en el caso de las mujeres. Como rara vez se nota, los hombres adquieren conocimientos de agricultura y carpintería, que siempre se pueden comercializar fuera de las comunidades, pero las mujeres adquieren los conocimientos y habilidades propios de un ama de casa, los cuales malamente se comercializan fuera de la comunidad. Es así como la posibilidad real de abandonar la comunidad es difícil, sobre todo para las mujeres (McAvoy 2012). Así considerado, la exención concedida por la Corte Suprema impide que los niños y las niñas adquieran conocimientos y habilidades que eventualmente les permitan evaluar si quieren pertenecer a la comunidad o dejarla, y que, en caso de decidir dejarla, les permitan poder obtener su sustento fuera de ella. De este modo, se elevan los costes de salida, llegando incluso a ser cuestionable que se trate de

una asociación religiosa voluntaria. En términos de Taylor (1994a), la aspiración de que la identidad cultural (religiosa en este caso) nunca se pierda, sucede aquí a costa de los derechos individuales de los niños amish, y así de sus posibilidades de desplegar sus vidas cuando se remontan a consideraciones de valor incompatibles con los de la comunidad religiosa. Como ya hemos visto en otros casos, también aquí el destino, lo que los niños pueden alcanzar en su vida adulta, se ata legalmente al origen, en razón del cual solo adquieren conocimientos básicos en la escuela.

5. La aspiración preservacionista

La aspiración tayloriana que acabamos de examinar —que la identidad cultural nunca se pierda— es una aspiración eminentemente preservacionista. No se trata de conservar algo para que esté también disponible en el futuro, como cuando se establecen cuotas de pesca, o cualquier otro recurso, para que se pueda seguir pescando en el futuro. Este tipo de conservación está a la base de buena parte de la idea de sostenibilidad. Se trata, por el contrario, de mantener algo para siempre. A diferencia de la conservación, en la preservación los costes de oportunidad (es decir, el uso alternativo que podríamos dar a ese recurso) no juegan ningún papel al decidir mantener algo en el futuro —a lo más se pueden considerar los costes de la preservación misma y eventualmente de la restauración (Passmore 1995).

No es raro que los partidos políticos verdes a menudo favorezcan el mantenimiento de las comunidades tradicionales mediante la otorgación y garantía de derechos especiales. Consideran estos como parte del medio ambiente natural que hay que preservar de la modernidad destructora. Pero hay diferencias importantes entre la preservación de la naturaleza y de las culturas. Una de ellas es que, a diferencia de la primera, la preservación cultural implica fijar prácticas humanas, aquellas propias de la cultura. Pero fijar prácticas humanas solo debiera ser permisible en la medida en que las propias personas así lo decidan, y de ningún modo lo debiera ser contra sus propias decisiones.

La aspiración preservacionista está a la base de muchas argumentaciones a favor de la ciudadanía diferenciada. Mediante los paquetes de derechos y libertades diferenciados según origen y pertenencia, se aspira a preservar las culturas de los cambios y males de la modernidad,

tal como se aspira a preservar un bosque nativo de la depredación maderera. Se trata de una pretensión política cultural conservadora. Ahora bien, en ocasiones la cultura que se desea preservar es una cierta imagen que se tiene de ella, una que muchas veces se encuentra en un pasado impoluto. En estos casos se trata de cumplir las promesas del pasado. Sobra decir que se trata, en sentido literal, de políticas culturales reaccionarias, es decir, restauradoras de un pasado que, muchas veces, es más imaginario que real. Estas pretensiones suelen estar muy presentes en los grupos nacionales y sus demandas. James Tully (1995) ha defendido la posición preservacionista cultural. Examinemos sus propuestas.

Tully (1995) se pregunta cuál sería el modelo constitucional apropiado para acomodar la diversidad cultural. Él rechaza que se trate de la 'Constitución moderna', que es como él denomina a la Constitución liberal que estipula derechos individuales. En su lugar, propone que el modelo apropiado es el de la 'Constitución contemporánea'. La característica de este modelo constitucional es que es exclusivamente convencional. Esto quiere decir que la única razón para considerar que alguna práctica cultural debe ser protegida a nivel constitucional mediante la garantía de derechos que la posibiliten o incluso conduzcan a su realización, es que esa práctica sea parte de la cultura de alguien. La Constitución, por tanto, debe ser organizada como un modelo en que se establecen reglas separadas vinculantes para cada grupo singular, según sus especificidades culturales, y no reglas generales vinculantes para todos los ciudadanos. De este modo, sostiene Tully (1995), se pueden acomodar todas las culturas de un modo justo que no expresa opresión o dominación cultural.

Esta propuesta es, en muchos sentidos, inapropiada. En primer lugar, note que de este modo se sanciona la permisibilidad de prácticas culturales contra las que se pueden articular buenas razones, y la razón para ello es solo que es parte de la cultura de alguien. Note que aquí 'cultura' ha pasado a ser una categoría autojustificada. La caza de ballenas estaría permitida para los makah, porque es parte de su cultura; la imposición de objetivos lingüísticos estaría permitida en Quebec, porque es parte de su cultura; la imposibilidad de los niños amish de asistir al menos dos años a la educación escolar secundaria sería resguardada legalmente, porque es parte de su religión el que los niños lleguen a ser campesinos y amas de casa, y podríamos seguir ejemplificando. Evi-

dentemente, desde la perspectiva de Tully (1995), esta no es una crítica válida a su teoría, porque justamente de lo que se trata es de preservar constitucionalmente todas esas prácticas. Pero hay que tener presente lo que ello significa: si la condición habilitante para considerar que cualquier práctica cultural debe ser permisible (es decir, debe gozar de protección constitucional) es que es parte de la cultura de alguien, entonces no habría modo para excluir prácticas culturales crueles, como la mutilación genital femenina o la quema de viudas.

En segundo lugar, note que así se inaugura una fábrica de conflictos sociales. El problema inevitable es que la interacción social (que admite grados de menor y mayor regulación) requiere reglas comunes para interactuar y cooperar. Si las reglas vinculantes son específicas para cada grupo, no podemos evitar el drama de Romeo y Julieta (Waldron 1988). *Romeo y Julieta* puede ser leído como un caso de una innovación cultural; en este caso, una innovación romántica, que quiebra un patrón de no comunicación e interacción entre grupos: entre los Capuleto y los Montesco.

Por cierto, se puede contrargumentar que el conflicto social surge justamente porque los miembros de los grupos desafían las reglas establecidas e interactúan en contextos y modos que no se debe, como lo hicieron Romeo y Julieta. Esta es, lamentablemente, la respuesta que se da desde esta perspectiva. Y es una respuesta lamentable, porque lo que ella así sanciona, es que las posibilidades de despliegue en la vida de las personas quedan subordinadas a su pertenencia cultural. Así, hemos sacrificado a los individuos en favor de la preservación cultural. En no pocos casos, en sentido literal.

Dramas y conflictos de este tipo son comunes cuando los países sancionan formas de pluralismo jurídico. Recuerde a Canetti, quien vivía bajo el Imperio otomano, que garantizaba autonomía limitada a algunos grupos religiosos. En la actualidad, estos sistemas existen en muchos países. Es el caso de la Jurisdicción Especial Indígena en Colombia que ya examinamos. Pero es también el caso allí donde hay sistemas de *personal law* efectivos, como en India.

En India, las diferentes comunidades religiosas se rigen por sus propios entendimientos tradicionales del derecho de familia. La existencia de este sistema de derecho personal en la India moderna, que ya había sido sancionado por el Imperio británico, se remonta a una disputa

entre Nehru y Gandhi tras la independencia. Mientras Nehru aspiraba a un derecho civil común, Gandhi quería mantener una posición inclusiva para las diferentes comunidades religiosas. Se impuso Gandhi, pero la pretensión de Nehru quedó escrita en la Constitución como un 'principio directivo', es decir, uno que debiese realizarse en el futuro, lo que hasta ahora no ha sucedido. Es así como hoy en día, en India, los derechos que las personas tienen sobre propiedad familiar, relativos al matrimonio y el divorcio, a la tutoría sobre los hijos y otros aspectos, dependen de su grupo religioso de adscripción. De este modo, por ejemplo, las mujeres musulmanas no tienen derecho a manutención de sus exmaridos, porque ello no estaría indicado en el derecho islámico. Consideremos el tristemente famoso caso *Shah Bano* (Engineer 1987).

Shah Bano, una mujer mayor musulmana, fue repudiada por su marido (la causa parece haber sido una disputa con la segunda mujer —el derecho familiar islámico permite la poligamia), luego de 44 años de matrimonio, sin que se consignara manutención sino solo la devolución de la dote, como establece el derecho familiar islámico. Antes de este caso, las mujeres musulmanas podían apelar a la sección 125 del Código Penal, común a todos los ciudadanos de India, que estipula que un hombre con suficientes medios no puede dejar a familiares cercanos en una situación de 'destitución y vagancia', clase a la que fueron expresamente agregadas las exmujeres para así poder garantizar a las mujeres musulmanas algún tipo de manutención de sus exmaridos. Pero *Shah Bano* cambió esto. El juez (de origen hindú) argumentó que no había nada en el derecho islámico que impidiera un mejor trato a las exmujeres, lo que produjo una oleada de críticas y desórdenes civiles. El resultado fue que el gobierno patrocinó una nueva ley que excluye expresamente a las mujeres musulmanas de la protección del artículo 125 del Código Penal. Así, las mujeres musulmanas, que ya cuentan con un estatus de cuasi subordinación al estar sujetas a un derecho familiar profundamente patriarcal, perdieron la única posibilidad que tenían de obtener algún tipo de manutención de parte de sus exmaridos.

Si bien aquello aplacó a las comunidades musulmanas, también produjo críticas y desórdenes por parte de los hombres hindúes, que alegaron que esta ley sería discriminatoria porque los perjudica: los musulmanes pueden divorciarse de sus esposas sin estar sujetos a pagar manutención, pero los hombres hindúes no.

Examinemos ahora una tercera consecuencia de este planteamiento. Note que lo que así se inaugura es una concepción museal de las culturas. Las culturas pasan a ser piezas de museo que, en cuanto tales, deben ser protegidas detrás de vitrinas y que solo se pueden desempolvar, pero no modificar. Los preservacionistas culturales se parecen a seguidores de Noé dedicados a salvar a cada comunidad cultural del diluvio de la modernidad. Esto es justamente lo que Amos Oz (1984) identifica y critica en algunas interpretaciones del judaísmo:

El guardia del museo cultiva hacia la herencia de su padre una relación de culto: en puntas de pie y con reverencia ordena los objetos de la exposición, limpia las vitrinas, explica cautelosamente el significado de los objetos singulares de la colección, guía a los visitantes sorprendidos, gana nuevos seguidores y quiere, al final de sus días, legar la llave del museo a sus hijos. (Oz 1984, 114)

De este modo se preservan las culturas y las identidades para que nunca se pierdan, como quiere Taylor (1994a). Pero también se fijan las prácticas humanas, y así se desarma lo que hace que las culturas sean valiosas y admirables: la posibilidad de reaccionar creativamente e innovar frente a los cambios en las circunstancias y frente a los desafíos que plantea el mundo humano y no humano; la posibilidad de interpretarse, reinterpretarse, evolucionar y cambiar. En fin, la posibilidad de hacer una historia (Waldron 1992).

6. Ingeniería cultural revolucionaria

Hay una propuesta más que debemos analizar. Ella es parcialmente coincidente con la recién examinada, pero la supera por mucho. Se trata de una propuesta radical. De acuerdo a esta posición, la injusticia en las sociedades democráticas contemporáneas consistiría en que sus reglas imponen patrones culturales sobre sus miembros. Se trataría de formas de opresión, dominación y violencia. Para enfrentar esta injusticia no bastarían las medidas antidiscriminatorias y tampoco las de acción afirmativa, sino que para acabar con la opresión y dominación deberíamos realizar cambios ingenieriles en todas las instituciones sociales, incluyendo la cultura pública. Lo que se requiere, insiste la defensora más influyente de esta posición, Iris Marion Young (1990), es una 'revolución cultural'.

En estas posiciones es corriente conceptualizar a todos los grupos sociales y sus demandas en términos culturales identitarios. Entre otros, mujeres, indígenas, homosexuales, personas mayores, con capacidades diferentes, inmigrantes, pertenecientes a diferentes religiones y minorías diversas, afroamericanos, todos ellos serían grupos que comparten una identidad cultural. Y sus demandas serían demandas culturales identitarias. En estas representaciones, todos los grupos mencionados y muchos otros estarían siendo dominados y oprimidos por el grupo cuya cultura es dominante. En Estados Unidos y otros países occidentales se trata, evidentemente, del grupo de los hombres blancos, de ingresos altos, no inmigrantes, heterosexuales, de capacidades normales y de edad mediana.

¿Cómo acabar entonces con la 'opresión' y 'dominación'?

La respuesta es ingenieril: se trata de asegurar mediante ingeniería social la igual representación de todos los grupos y sus identidades en la sociedad. Mediante decisiones colectivas vinculantes, en que todos los grupos están representados y los grupos oprimidos y dominados sobrerepresentados, se debe decidir cuáles son los modos de asignación de todas las posiciones sociales. De esta manera se evitaría la opresión y dominación, porque, se sostiene, todos participarían en las decisiones de asignación. Podemos ilustrar lo que esto significa recurriendo a una propuesta particular de Young (1990), pero la propuesta es la misma en el caso de otras instituciones: la asignación de cargos en una empresa.

En la opinión de Young (1990), el problema de la subrepresentación de algunos grupos sociales en estas instituciones (por ejemplo, las mujeres) no tiene que ver primeramente con discriminación, y así las políticas antidiscriminatorias, corrientes entre liberales, no serían la respuesta apropiada. Tampoco bastarían las políticas de acción afirmativa. Estas seguirían reproduciendo formas de violencia al otorgar acceso preferencial dentro de cada grupo a los que mejor cumplen las exigencias para acceder a un bien (como un puesto de trabajo). Hay que abandonar, insiste Young (1990), el 'paradigma redistributivo'. El problema es cultural: en la sociedad hay opresión y dominación cultural. Esto se expresa en que no existirían criterios culturalmente neutrales para asignar cargos en las empresas, dado que todos los criterios de asignación serían culturalmente dependientes y hechos para favorecer al grupo dominante (blancos, heterosexuales y lo que sabemos), a costa de todos los demás.

Así, por ejemplo, criterios como puntualidad, laboriosidad, capacidad para seguir instrucciones y para trabajar en equipo, entre otras, serían criterios culturales, y si se utilizan para asignar puestos de trabajo oprimirían a todos los miembros de grupos con una cultura diferente en la que esos criterios no son relevantes (Young 1990, 204). Es por ello, sostiene Young (1990), que la asignación de cargos, así como la estipulación de horarios, salarios, estrategias de producción, etcétera, en las empresas, debe ser el resultado, como vimos, de decisiones colectivas en las que participen los miembros de todos los grupos, con sobrerrepresentación de los grupos oprimidos.

Todo esto es perfectamente absurdo. Es evidente que en diferentes sociedades algunos criterios utilizados para la asignación de cargos en empresas tienen bases culturales. Pero ¿por qué debería ser de otro modo? (Barry 2001, 99). Si para el desarrollo de una actividad productiva la puntualidad es relevante, o la capacidad de seguir instrucciones, o de trabajar en equipo, ¿por qué no deberían ser criterios relevantes para que el empleador asigne los cargos en la institución?

Ni siquiera me referiré a los evidentes problemas de eficiencia y efectividad que este modelo contiene (sobre todo si la puntualidad, la capacidad de seguir instrucciones y otras, no son criterios relevantes para asignar puestos de trabajo porque no serían culturalmente neutrales). Note algo más básico: el que usted se esfuerce por adquirir algunas capacidades, por llegar temprano al trabajo o por realizarlo con diligencia, es irrelevante cuando se trata de asignar puestos de trabajo o determinar su salario, o para evaluar un ascenso, porque el único criterio importante es lo que resulte de la decisión colectiva. Tengo la esperanza de que coincidirá conmigo en que esto es groseramente injusto.

Pero el modelo va todavía más lejos. Dado que el problema basal es la dominación y la opresión cultural, la aspiración incluye también la politización de la cultura pública, de modo de purificar el espacio público de expresiones que pudieran reflejar lo que se pueda interpretar como un estatus de dominación y que pudieran considerarse ofensivas por algunos de los miembros de los grupos oprimidos. De este modo, la invitación y aspiración es a cambiar radicalmente la cultura pública. Por ello Young (1990) indica que lo que se requiere es una revolución cultural. Las palabras que se pueden y no se pueden usar, los gestos que se pueden y no se pueden realizar, el modo de mirar a las personas, todo

ello debe ser objeto de una reflexión colectiva y estipulado por decisiones colectivas vinculantes, para ser luego sancionado con poder público.

Conocemos estas propuestas. Son políticas identitarias corrientes, que ya han dejado a muchas víctimas en su camino, como los muchos profesores en las universidades estadounidenses que han perdido su trabajo por ser *insensibles* frente a las diferencias e identidades de los estudiantes en los campus. En estos procesos surgen nuevos términos que imponen obligaciones de corrección política, como *habilismo* (la opresión de los discapacitados), *heterosexismo* (la opresión de los homosexuales), *lookismo* (la creencia de que hay patrones estéticos que se puedan aplicar a una persona según cómo se ve), por mencionar algunos.

No me extenderé más en este examen. Note únicamente que las revoluciones culturales ingenieriles rara vez han traído algo bueno consigo. Y ello es también válido en relación a las propuestas de Young. Si la aspiración era eliminar los modos de opresión y dominación en la sociedad, esta propuesta no lo logra: como resultado hay dominados y oprimidos, dominadores y opresores. Los dominados y oprimidos son aquellos que fueron incapaces de hacer que sus puntos de vista fueran acogidos como vinculantes en las decisiones colectivas, y los dominadores y opresores son los que lo consiguen. En realidad, así surge la verdadera opresión, aquella que se manifiesta como robo de libertad y violación de derechos.

Note, por último, que la aspiración de reglar la cultura pública (las palabras, los gestos, las miradas) es eminentemente totalitaria. Sin duda, los Estados totalitarios detrás de la Cortina de Hierro insistentemente trataron de lograr algo parecido a lo que aquí se propone, mediante sistemas de vigilancia masiva (como la Stasi en la ex RDA), y se habrían alegrado enormemente de implementar una vigilancia de los espíritus tan efectiva como la que propone Young (1990). Se trata de una aspiración de vigilancia que fue correctamente identificada por Orwell (2017) en su novela *1984* que, como pocas, indagó en los mecanismos totalitarios a los que somos tan proclives.

Era muy peligroso dejar vagar los pensamientos en público o en el radio de visión de una telepantalla. El más ínfimo detalle podía delatarte. Un tic nervioso, una mirada inconsciente de preocupación, la costumbre de murmurar para tus adentros, cualquier cosa que llevara implícita una anormalidad o que diera a entender que tenías algo que ocultar. En cual-

quier caso, adoptar una expresión inapropiada (un gesto de incredulidad cuando se anunciaba una victoria, por ejemplo) era ya un delito punible. Incluso había un término en nuevalengua para definirlo: crimenfacial. (Orwell 2017, 90-91)

Es una cita apropiada para poner fin a las discusiones de este artículo, una que parece casi un comentario a las propuestas de Young.

7. Conclusiones

En este artículo he examinado algunas de las propuestas más importantes e influyentes a favor de las políticas de la identidad y de la ciudadanía diferenciada como modo de integración social. Cabe recalcar que no se trata solo de propuestas teóricas, sino que ellas tienen alta coyuntura en la discusión pública y política, ámbitos en los que han resultado ser muy influyentes. A pesar de que son propuestas muy diferentes entre sí, tienen elementos comunes. Fundamentalmente, todas ellas rechazan la ciudadanía igualitaria como el mecanismo de integración social apropiado para las democracias liberales. Es decir, rechazan la idea de que la integración social se debe lograr a través de un sistema que garantice los mismos derechos y libertades para todos, y en el cual las personas, individual y colectivamente mediante el derecho de asociación, haciendo uso de sus libertades y derechos, y sin violar los de los demás, persigan los fines que estimen como convenientes o apropiados, sean estos idiosincráticos, culturales o religiosos.

La ironía es que, aunque las políticas identitarias y la ciudadanía diferenciada se presentan como vanguardistas y emancipadoras, una avanzada que viene a develar y a hacer justicia a una realidad negada, oprimida y silenciada por los grupos dominantes, en realidad son conservadoras y reaccionarias. Con ellas damos un paso atrás y volvemos así a la situación tradicional en la historia de la humanidad, para la cual la ciudadanía igualitaria había sido la respuesta liberadora y emancipadora. Se trata de una situación en la que el destino de cada cual estaba legalmente vinculado con su origen.

Pero las teorías y propuestas discutidas en este artículo no son ni convincentes ni atractivas. Hagamos un repaso rápido.

Cuando se apela a la igualdad y se propone una concepción de 'igualdad sensible a la cultura' para justificar derechos diferenciados

según la pertenencia cultural, como hace ejemplarmente Parekh (2000), lo que se obtiene es un sistema que genera privilegios y que, contrariamente a lo que se proponía, rompe la igualdad al garantizar a algunos, en razón de su origen o pertenencia, más oportunidades que a otros. Es otra formulación de aquella que conocemos tan bien: “todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros” (Orwell 1994, 95).

Cuando se apela a la autonomía y en razón de sus supuestas precondiciones culturales se proponen derechos diferenciados según la pertenencia cultural —como hace Kymlicka (1995)—, se sancionan espacios de libertad diferentes para los ciudadanos en razón de su pertenencia cultural. De este modo, en vez de hacer posible la autonomía, como se proponía, se la restringe, al impedir o dificultar que las personas puedan perseguir sus planes de vida cuando no se ajustan a los de la cultura de origen. Fue, como vimos, el caso de la Jurisdicción Especial en Colombia. Con estas políticas se pretendía posibilitar y garantizar más libertad, pero con ellas tenemos menos.

Cuando se apela al reconocimiento de las identidades culturales mediante políticas identitarias y derechos diferenciados para así proteger la autoestima de los miembros de los grupos, como hace Taylor (1994a) y tantos otros, se expresa un entendimiento de las personas como constituidas exclusiva o fundamentalmente por una de sus identidades (la que debe ser reconocida para no dañar la autoestima). Es decir, se expresa un entendimiento reducido de los seres humanos, algunos dicen ‘esencialista’, y se lo sanciona legalmente mediante metas culturales colectivas que se avanzan, muchas veces a costa de los intereses y derechos de las personas.

Cuando se apela a modelos de acomodación convencional, en que la razón habilitante para proteger y fomentar prácticas culturales mediante derechos diferenciados es que esas prácticas son parte de la cultura de alguna persona, como hace Tully (1995), se abren las puertas a todo tipo de abusos en razón de la cultura. Además, se dificulta la interacción y cooperación social y se incentivan los conflictos en la sociedad. La vida común requiere reglas comunes. Por si eso fuera poco, así también se avanza un entendimiento museal de las culturas que, en razón de protegerlas, las rigidiza, perdiéndose así lo que quizás las hace más valiosas: su capacidad de afrontar los desafíos de la existencia creativamente; es decir, la posibilidad de hacer historia.

Y cuando se proponen revoluciones culturales, mediante las cuales ingenierilmente se aspira a modificar todas las instituciones sociales para asegurar la representación de todos los grupos 'oprimidos' y 'dominados', y cuando se aspira a modificar coactivamente la cultura pública para impedir cualquier tipo de expresión (palabras, gestos y otros) que pudiesen ser considerados como formas de dominación y opresión, como hace Young (1990), ya hemos abandonado cualquier pretensión de que los derechos y las personas son importantes. Lo que aquí se inaugura es totalitarismo.

Por cierto, en ocasiones los derechos diferenciados son necesarios. Nada de lo dicho hasta ahora lo niega. A veces la facticidad y la necesidad se imponen. El mantenimiento de la paz social lo puede exigir, o la protección de los grupos y sus miembros de la persecución, el asesinato y la estupidez humana. La política es el arte de lo posible y no se puede transformar en una cátedra de filosofía política. Pero note que hay un hiato infranqueable entre estas afirmaciones y las que sostienen que las políticas de la identidad y la ciudadanía diferenciada se requieren como asuntos de justicia. No lo son. La ciudadanía diferenciada y las políticas identitarias se basan en malas ideas y tienen malas consecuencias sociales. Pero tenemos que plantearnos una pregunta importante antes de terminar este artículo: ¿de dónde proviene este deseo, al parecer incontenible, por reconocer y fomentar identidades y asegurar pertenencias?

Todos los entendimientos que hemos discutido, en diferentes modos y grados, son deudores del nacionalismo romántico y su modo de concebir a las personas como constituidas por su origen cultural (nacional). Se trataría de la supuesta necesidad humana fundamental por pertenecer. Comencé este artículo citando a Herder (2002, 265), nacionalista romántico por excelencia: "Por doquier el fundamento de la felicidad real del hombre consiste en que él viva ahí donde vive, que disfrute de lo que está disponible para él". Advertía que, en este entendimiento, permanecer fiel al origen es lo que hace posible florecer y tener una vida lograda. De acuerdo a este entendimiento, las culturas son universos cerrados, monadas que apenas se comunican entre sí. Buques que se cruzan en una noche oscura.

Hasta algún punto es posible presentar estas visiones de modo igualitario y pacífico. Según Herder (2002), en el jardín de la historia universal cada pueblo tiene su modo de florecer propio y lo peor que se

puede hacer es tratar de florecer mediante importaciones. Así, lo peor que puede hacer un alemán es tratar de ser como un francés, y viceversa. Hay que ser fiel a sí mismo, es decir, a la cultura de origen, para poder florecer en este jardín. Este modo de concebir a las personas y sus posibilidades de florecimiento según su origen o cultura se expresa claramente en las muy citadas palabras de José de Maistre (1980 [1797], 75):

Pues bien, no existe el hombre en el mundo. He visto en mi vida a franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, 'que se puede ser persa'; pero en lo que hace al hombre, declaro no habérmelo encontrado nunca en mi vida; si existe, por cierto que es a mis espaldas. (De Maistre 1980 [1797], 75)

Herder era un espíritu universal que no abogaba por la superioridad de una cultura o nación por sobre otra. De hecho, se oponía fundamentalmente al colonialismo, porque impedía a las naciones colonizadas florecer según su ser propio. Pero las ideas del nacionalismo romántico han sido interpretadas también en modos no igualitarios y no pacíficos. No estoy diciendo que los representantes de esta corriente de pensamiento hayan sido nacionalistas acérrimos. En la literatura es tan común como errado pasar automáticamente del nacionalismo romántico, al racial, a los nazis y las cámaras de gas. En general, los nacionalistas románticos no eran ni más ni menos nacionalistas y chauvinistas que otros autores de la época. Pero se trata de un paso demasiado humano, uno que hemos dado una y otra vez a lo largo de la historia, uno que seguimos dando hoy: de la afirmación de que somos diferentes pasamos rápidamente a una que señala una diferencia radical de origen, y desde aquí no es inusual pasar a sostener que somos especiales y, finalmente, que somos mejores. Conocemos el resultado de estos desarrollos.

Los seres humanos tenemos una tendencia evolutivamente arraigada hacia el comunalismo. Por una parte, la hormona oxitocina nos lleva a preferir a los cercanos, a aquellos que son miembros del grupo relevante. La otra cara de este desarrollo es que ella va de la mano del rechazo de aquellos que no son cercanos y no pertenecen a nuestro grupo. Por otra parte, las neuronas espejo nos llevan a sintonizar con los sentimientos de los demás y a sentir en nosotros, literalmente, lo que ellos sienten. Pero este magnífico mecanismo evolutivo solo propicia la empatía en la medida en que los otros con los que entramos en sintonía sean como nosotros, es decir, no violen nuestra matriz moral (Haidt 2012).

Así, no es raro que nos pongamos a cantar en un coro en sintonía con los otros o a hacer coreografías grupales; pero tampoco lo es que empecemos de pronto a marchar con los camaradas en armas o junto a aquellos que son como nosotros, porque tienen una ascendencia o historia común, o hablan el mismo idioma, o la misma religión, y en contra de aquellos que son, supuestamente, radicalmente distintos. Las identidades son celosas, exigen lealtades, desconfían de los que son diferentes y autoafirmativamente proyectan en ellos características negativas (Sherif et al. 1961). Si la política es un asunto de identidades, entonces el conflicto está programado y su resolución es improbable. Porque ¿quién quiere negociar sobre su identidad?

Es imperioso controlar estas tendencias a las que somos tan propensos. Y esto solo se puede lograr apelando, consciente y laboriosamente, al dique de la razón y del universalismo. Mediante el uso de la razón podemos evaluar y decidir si lo que nuestra cultura, identidad o religión exige es también una buena idea, o si hay otras mejores. Después de todo, la razón es lo que nos une a pesar de nuestras muchas diferencias; es lo que nos permite entender a los otros, sintonizar con ellos y ponernos de acuerdo reconociendo nuestros desacuerdos. Sin ella, cuando todo es identidad, pertenencia, tradición y cultura, solo queda la pesadilla de la lucha por el poder. Y quién mejor que Kant (1784, 35) para expresar esta idea. En su opúsculo *Qué es la Ilustración* explica que su lema es: “¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!”.

Frente a las propuestas de la política de la identidad y de la ciudadanía diferenciada, tan actuales como social y políticamente influyentes, que aspiran a desarmar la ciudadanía igualitaria, vinculando legalmente nuevamente a las personas con su origen, con sus tradiciones y religiones, con sus culturas y con sus autoridades, que ejercen como tutores de nuestra autoimpuesta minoría de edad, es necesario repetirlo una y otra vez, incluso con majadería: *¡Sapere aude!*

Bibliografía

- Barry, B. 2001. *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- Brandt, A. y Eagleman, D. 2022. *La especie desbocada*. Barcelona: Anagrama.
- Braude, B. y Lewis, B. 1982. *Christian and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. New York: Holmes & Meier Publishers.
- Canetti, E. 1992. *Die gerettete Zunge*. Frankfurt: Fischer Verlag.

- De Maistre, J. 1980 [1797]. *Consideraciones sobre Francia* (Tomo VII). En De Maistre, J., *Consideraciones sobre Francia. Fragmentos sobre Francia. Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas y de las demás instituciones humanas*. Buenos Aires: Dictio.
- Eligon, J. 2019. A Native Tribe Wants to Resume Whaling. Whale Defenders Are Divided. *New York Times*, November 14. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2019/11/14/us/whale-hunting-native-americans.html> [4 de abril 2024].
- Engineer, A.A. (ed.) 1987. *The Shah Bano Controversy*. Delhi: Ajanta Publisher.
- Graeber, D. y Wengrow, D. 2022. *El amanecer de todo*. Barcelona: Ariel.
- Haidt, J. 2012. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon, Random House.
- Herder, J.G. 2002. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Ed. Proß, W. München, Wien: Hanser.
- Kant, I. 1784. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Akademie Ausgabe VIII.
- Kraybill, D. 1989. *The Riddle of Amish Culture*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Kraybill, D. 1993. Negotiating with Caesar (3-21). En Kraybill, D. (ed.), *The Amish and the State*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Kraybill, D. 2014. *Renegade Amish: Beard Cutting, Hate Crimes, and the Trial of the Bergholz Barbers*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Kukathas, Ch. 2003. *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Loewe, D. 2023. *Multiculturalismo, identidad, plurinacionalidad y todas esas cosas*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Marshall, T.H. 1950. *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McAvoy, P. 2012. There Are No Housewives on *Star Trek*: A Reexamination of Exit Rights for Children of Insular Fundamentalist Parents. *Educational Theory* 62(5), 535-552.
- Orwell, G. 1994. *La granja de los animales*. Santiago: Andrés Bello.
- Orwell, G. 2017. *1984*. Buenos Aires: Lumen.
- Oz, A. 1984. *Im Lande Israel*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Parekh, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan Press.
- Passmore, J. 1995. The Preservationist Syndrome. *The Journal of Political Philosophy* 3(1), 1-22.
- Poulter, S. 1998. *Ethnicity, Law and Human Rights. The English Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rosenblum, N. 2000. *Membership & Moral. The Personal Uses of Pluralism in America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sánchez, E. 2009. La realización del pluralismo jurídico de tipo igualitario en Colombia. Instituto de Investigaciones Jurídicas Unam. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/na/v22n71/v22n71a3.pdf> [4 de abril 2024].
- Sen, A. 2006. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: Norton.
- Sherif, M., Harvey, O.J., White, B.J., Hood, W.R. y Sherif, C.W. 1961. *Intergroup Conflict and Cooperation. The Robbers Cave Experiment*. Norman, OK: University of Oklahoma Book Exchange.

- Taylor, Ch. 1994a. The Politics of Recognition (25-73). En Gutmann A. (ed.), *Multiculturalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. 1994b. *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Ed. Laforest, G. Montreal, Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Tully, J. 1995. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, J. 1988. When Justice Replaces Affection: The Need for Rights. *Harvard Journal of Law and Public Policy* 625(47), 631-632.
- Waldron, J. 1992. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. *University of Michigan Journal of Law Reform* 25, 751-793.
- Young, I.M. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press. *EP*

Artículo

Populismo y libertarismo: distinciones conceptuales y aplicaciones desde el enfoque de Ernesto Laclau

Alejandra M. Salinas

Universidad Nacional de Tres de Febrero, Universidad del CEMA,
Universidad Católica Argentina, Argentina

RESUMEN: ¿Cuál es el núcleo teórico del populismo que permite distinguirlo de otros conceptos políticos y en particular del libertarismo? Ernesto Laclau ofrece una conceptualización de la lógica populista según la cual las identidades políticas se definen en base a una confrontación entre el pueblo y las elites, a partir del discurso de un líder que desafía al sistema institucional vigente. Este artículo rescata el aporte de Laclau y señala que otros autores incurren en algunas confusiones taxonómicas al abordar el populismo. Por otro lado, el trabajo argumenta que las categorías y definiciones de Laclau no permiten hablar de un 'populismo libertario', porque son conceptos mutuamente excluyentes. Mientras el libertarismo (también libertarianismo; *libertarianism*, en inglés) defiende la cooperación social, la democracia limitada y la economía de mercado, el populismo promueve el antagonismo social, formas no liberales de democracia y la lucha contra el capitalismo global. Por último, el artículo busca contribuir con la comprensión de un fenómeno político de creciente relevancia en la actualidad mundial, como es el caso de Javier Milei, flamante presidente argentino. La lógica libertaria de Milei está anclada en el orden democrático liberal y en los otros principios y

ALEJANDRA M. SALINAS es PhD en Sociología. Profesora titular de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina; de la Universidad del CEMA, Argentina, y de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica Argentina. Dirección: Avda. Alicia Moreau de Justo 1300, Buenos Aires, CP C1107AAZ, Argentina. Email: salinas22000@yahoo.com.

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación 2023-2024, acreditado por la Secretaría de Investigación de UNTREF con el código 80120240100006TF. La autora agradece a los comentaristas, revisores y editores las sugerencias recibidas.

normas establecidos en la Constitución, por lo cual resulta incorrecto considerarlo como un líder populista si adoptamos el enfoque de Laclau.

PALABRAS CLAVE: populismo, libertarismo, taxonomías, Ernesto Laclau, Javier Milei

RECIBIDO: enero 2024 / ACEPTADO: septiembre 2024 / ONLINE FIRST: octubre 2024

Populism and Libertarianism: Conceptual Distinctions and Applications Using Ernesto Laclau's Approach

ABSTRACT: What is the theoretical core of populism that allows it to be distinguished from other political concepts, and in particular from libertarianism? Ernesto Laclau offers a conceptualization of the populist logic according to which political identities are defined on the basis of a confrontation between the people and the elites, based on the discourse of a leader who challenges the current institutional system. This article rescues Laclau's contribution and points out that other authors incur in some taxonomic confusions when addressing populism. Besides, the paper argues that Laclau's categories and definitions do not allow us to speak of a 'libertarian populism' because they are mutually exclusive concepts. While libertarianism defends social cooperation, limited democracy and the market economy, populism promotes social antagonism, non-liberal forms of democracy and the fight against global capitalism. Finally, the work seeks to contribute to the understanding of a political phenomenon of growing relevance in the world today, such as the case of Javier Milei, the new Argentine President. Milei's libertarian logic is anchored in the liberal democratic order and in the other principles and norms established in the Constitution, which is why it is incorrect to consider him a populist leader if we adopt Laclau's approach.

KEYWORDS: populism, libertarianism, taxonomies, Ernesto Laclau, Javier Milei

RECEIVED: January 2024 / ACCEPTED: September 2024 / ONLINE FIRST: October 2024

Antes de proceder a estudiar un fenómeno político, es preciso primero definir los conceptos y las categorías para abordarlo. Esto proporciona un marco sólido desde el cual evaluar y comprender de manera más efectiva los complejos matices y dinámicas de las prácticas políticas. El enfoque de Giovanni Sartori (1970) resulta valioso para esclarecer los criterios esenciales de esta operación intelectual. La clasificación, como preludeo de una teoría científica, exige la creación de categorías que sean "mutuamente excluyentes y exhaustivas", lo que

significa que deben ser capaces de abarcar de forma completa todas las posibilidades, sin solapamientos ni ambigüedades. Asimismo, no se deben oscurecer las “principales diferencias” entre conceptos en busca de “similitudes secundarias y triviales” (Sartori 1970, 1039, 1052). Estos principios son fundamentales para llevar a cabo las comparaciones en el campo político.

La estructura argumentativa de este artículo está armada en base al criterio de Sartori, que servirá a lo largo del texto para evaluar las clasificaciones de los populismos existentes derivadas de definiciones previas. Desde ese ángulo, surge una pregunta crucial que todo teórico debería responder: ¿cuál es el núcleo del populismo que lo distingue de otros conceptos políticos? En otras palabras, ¿cuáles son sus propiedades específicas, necesarias y suficientes? Quienes lo consideren una ideología, un estilo, una estrategia, un régimen o una agenda de gobierno deberían comenzar con una definición sólida que permita agrupar una diversidad de fenómenos bajo el mismo término, sin superponer categorías extensibles a otros conceptos. El mismo rigor debe aplicarse a la noción de libertarismo (también libertarianismo; *libertarianism* en inglés), para poder examinar luego si el llamado ‘populismo libertario’, invocado por ciertos teóricos y por algunos partidos libertarios, cumple con los requisitos definicionales ya mencionados.

En base a las consideraciones anteriores, este artículo persigue dos objetivos: explorar algunas definiciones de populismo y evaluar sus aplicaciones a algunas propuestas políticas, con foco en las libertarias. Con tal fin, la primera sección (1) aborda el aporte de E. Laclau y otras aproximaciones al tema; la segunda sección (2) examina el discurso de R. Long, M. Rothbard y el Caucus Radical del Partido Libertario en Estados Unidos, y la tercera sección (3) analiza el perfil de Javier Milei, actual presidente de Argentina. Se concluye que la caracterización de las posturas teóricas y programáticas entendidas como un “populismo libertario” es una variante de lo que Griffin (2021, 9) denomina “confusión taxonómica” (2021, 9), al intentar unir dos categorías mutuamente excluyentes. Mientras el libertarismo defiende la democracia limitada, la economía de mercado y las disposiciones constitucionales que regulan esos procesos, el populismo postula formas no liberales de democracia y una lucha contra el capitalismo global. Las críticas a la clase política, la insatisfacción con el funcionamiento institucional y la comunicación política no intermedia-

da por los legisladores y representantes partidarios parecen similitudes ‘triviales’ que no deben oscurecer las ‘principales diferencias’ entre populismo y libertarismo.

1. Las definiciones de populismo

En su libro *La razón populista*, Ernesto Laclau (2005, 25, 29, 31) define el populismo sin entenderlo como una “anormalidad, desviación o manipulación”, y se propone establecer “su diferencia específica en términos positivos”, de manera “suficiente y convincente”. Embarcado en esa tarea, afirma que “toda lógica política es un sistema de reglas que trazan un horizonte dentro del cual algunos objetos son representables, mientras que otros están excluidos”, lo cual lo lleva a elaborar una “caracterización conceptual” del populismo (Laclau 2005, 151, 303). Puede decirse que los elementos centrales de su categoría de populismo son tres: el pueblo, el líder y su común antagonismo con el sistema institucional vigente. Desde este punto de vista, el populismo sería una lógica política que apunta a unificar demandas sociales insatisfechas, en torno a la figura de un líder, para antagonizar con otras fuerzas políticas e interpelar el orden existente.¹

En la mirada formal de Laclau, la lógica populista es pasible de ser aplicada a la construcción de proyectos políticos de diversa ideología, como por ejemplo el del Partido Comunista Italiano entre 1940 y 1950, y el populismo de izquierda en Estados Unidos antes de la Segunda Guerra Mundial, reconvertido hacia la derecha a partir de entonces (Laclau 2005, 163, 168-174). Independientemente del signo ideológico, los componentes que incorpora cada fenómeno populista no son fijos y universales, sino que varían en función de circunstancias siempre cambiantes. Es esta “vaguedad e imprecisión” lo que caracterizaría la “operación populista” (Laclau 2005, 151), que se vuelve contingente y variable. Lo que sí permanece invariable es la forma que adopta el populismo, en la cual diversos reclamos son nucleados y organizados para dar lugar a la emergencia de un pueblo frente a un sistema que los ignora o margina

¹ En su desarrollo argumentativo, Laclau (2005, 151, 197) utiliza expresiones tales como las de “significante vacío”, “cadena equivalencial”, “lazo libidinal”, “instancia representativa hegemónica”, “ruptura populista”, “investidura radical”, “función performativa”, “frontera interna” y “articulación política”. No es el objetivo aquí realizar un examen de su teoría en profundidad. Ver, entre otros, Panizza y Stavrakakis (2020, 21-35); Retamozo (2017) y los ensayos compilados por Critchley y Marchart (2004).

(Laclau 2005, 99). En el mundo contemporáneo, tales reclamos son heterogéneos e incluyen, por ejemplo, demandas feministas, ecologistas, indigenistas, por mencionar algunas.

Debe resaltarse en esta caracterización un actor distintivo: el líder, quien a través de su discurso une las demandas dispersas y crea una “voluntad colectiva” (Laclau 2005, 141). En otras palabras, el rol del líder populista radica en la representación de las demandas sociales insatisfechas mediante un discurso que las trasciende y les confiere una identidad de pueblo. Para llevar adelante esa articulación, el líder apela a una dimensión afectiva, en un doble sentido: refuerza los lazos de empatía y solidaridad con/entre quienes están incluidos en el pueblo, e introduce y nutre un sentimiento de antagonismo con quienes no forman parte del pueblo (Laclau 2005, 143, 153, 282). La figura del líder se vuelve entonces central:

la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder [...] la unificación simbólica del grupo en torno a una individualidad [...] es inherente a la formación de un pueblo. (Laclau 2005, 130)

[E]l populismo se constituye a través de la articulación de dos principios: la expansión horizontal de las equivalencias democráticas y su articulación vertical en torno a un significante hegemónico (que en la mayor parte de los casos es el nombre de un líder). (Laclau 2014, 258)

En suma, Laclau resalta el carácter personalista del populismo.² En esa línea, afirmaba una de las primeras populistas argentinas: “los pueblos necesitan darse a un hombre más que a una idea” (Perón 1952).

El liderazgo populista implica un poder concentrado y relativamente discrecional para llevar adelante la llamada operación populista. Sin embargo, si el personalismo fuera el único y principal rasgo, no se distinguiría de otras formas políticas donde resaltan los rasgos personales del líder, como sucede con el presidencialismo típico de América Latina, que demuestra también un poder concentrado y discrecional. Por lo tanto, puestos a indagar en lo que es propio o específico del liderazgo populista, encontramos que es la capacidad para configurar y sostener una identidad de pueblo allí donde antes existía una pluralidad de demandas insatisfechas y aisladas entre sí. Desde ese ángulo, el populismo

² Algunos de los líderes populistas mencionados por Laclau (2005, 222, 229, 266, 274, 171, 172) son Hitler, Mao, Tito, Perón, Wallace y McCarthy.

emerge y se estructura a partir del líder, y se distingue de otros movimientos de protesta no anclados en una articulación estratégica. Para Laclau (2005, 301), esos movimientos no pueden organizarse, triunfar o subsistir sin la instancia de liderazgo; es el líder quien evita que esa clase de lucha quede “librada a Dios (o a la naturaleza)”. Su visión del populismo también se distingue de otras conceptualizaciones de identidades populares con liderazgos no personalistas (como lo son las propuestas de los partidos comunistas) o donde las identidades populares son vistas como tradicionales y homogéneas, como es el caso de los nacionalismos (Laclau 2005, 228, 282).

Ahora bien, ¿contra quién irá dirigido el antagonismo del pueblo que el líder representa, organiza y promueve? Laclau señala que el principal antagonista es

[el] capitalismo globalizado [que] crea una miríada de puntos de ruptura y antagonismos —crisis ecológicas, desequilibrios entre diferentes sectores de la economía, desempleo masivo, etcétera—, y es sólo una sobredeterminación de esta pluralidad antagónica la que puede crear sujetos anticapitalistas globales capaces de llevar adelante una lucha digna de tal nombre. (Laclau 2005, 189)

La creciente marginación y exclusión social alimentaría el “descontento con el *statu quo*” (Laclau 2005, 253). Esa perspectiva otorga centralidad al factor económico al afirmar que “la reproducción material de la sociedad tiene más repercusiones en los procesos sociales que lo que ocurre en otras esferas” (Laclau 2005, 295). Es decir, el capitalismo sería el causante de las crisis de las cuales se nutre el populismo para organizar la oposición al sistema. Cabe destacar que el antagonismo mencionado contrasta con las perspectivas del socialismo y del marxismo, porque es en el discurso político del líder —y no en las contradicciones internas del sistema económico dominante o la alienación producida por este— donde se introduce la crítica a las supuestas consecuencias negativas que acarrea ese sistema para parte de la sociedad.

Entendido de este modo, el populismo requiere una estrategia articulada para tener éxito en su lucha. Como ya mencionamos, el líder desempeña un papel fundamental en la construcción de la identidad del pueblo mediante la confrontación con las elites del sistema imperante. Pero el antagonismo no queda limitado al plano económico, ya que el populismo también se define en oposición a las instituciones de la democracia liberal. Según Laclau, esta es solo una de las posibles formas

de relación entre los representantes y la ciudadanía. Escribe al respecto: “Existen formas de democracia fuera del marco simbólico liberal [...] que hacen posible la emergencia del ‘pueblo’” (Laclau 2005, 211). En su visión, los regímenes democráticos se conceptualizan en un espacio intermedio entre dos polos: la lógica populista, de tipo personalista, dicotómica y antagónica, y la lógica institucional, caracterizada por la gestión institucional dentro de un marco de relativa estabilidad (Laclau 2005, 33, 195). El populismo cuestiona la lógica de la institucionalidad y busca presentar un “desafío al sistema político como un todo” (Laclau 2005, 253).

El populismo se vuelve, así, sinónimo de antiinstitucionalismo. Es importante detenernos en esta antinomia: “La lógica institucional se ubica en las antípodas del populismo [...] el institucionalismo extremo constituye la negación de la política y su substitución por la administración” (Laclau 2014, 253-254). Para ponerlo en otras palabras, la institucionalidad apela a decisiones y procedimientos establecidos por la ley, y la vida política se desarrolla bajo principios y limitaciones legales, mientras que en el populismo sucede a la inversa: son las prácticas hegemónicas las que instauran y definen el alcance del ordenamiento legal. Laclau (2014, 264) no cuestiona las elecciones periódicas, el pluralismo de partidos y la separación de poderes, aunque permanece alerta contra el “institucionalismo extremo” del liberalismo, si bien no ofrece criterios para explicar aquello que le resulta “extremo”.

En base a lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que Laclau cumple con las principales exigencias metodológicas señaladas por Sartori: ofrece elementos específicos, necesarios y suficientes, ordenados en categorías excluyentes, lo cual permite señalar las principales diferencias del populismo respecto de otros conceptos. Los rasgos específicos son los de un líder que mediante su discurso unifica demandas insatisfechas heterogéneas, les confiere una identidad de pueblo, y enfrenta a este con grupos antagónicos a fin de desafiar y/o reemplazar el orden institucional existente. Se vuelve posible, entonces, distinguir el populismo de otras lógicas políticas tales como las del socialismo, el comunismo, el nacionalismo, el comunitarismo y el multiculturalismo. El socialismo es compatible con diferentes formas de gobierno, incluso con formas elitistas; el comunismo subraya el rol protagonista de las burocracias e ideologías partidarias; el nacionalismo promueve una identidad cultural homogénea, y el comunitarismo invoca las responsabilidades y obligaciones individuales hacia la comunidad. En contraste, la lógica po-

pulista toma distancia de cualquier tipo de elitismo y rigideces partidarias, así como de la apelación a una identidad popular homogénea, y de los discursos normativos en defensa de la comunidad entendida como ‘todos’.

El modelo de Laclau ha servido de referencia principal para el desarrollo de varios abordajes sobre populismo. Así, Rosanvallon (2020, 15-16) habla de una “anatomía” del populismo que incluye la división del pueblo en dos campos antagónicos: el rechazo a las elites, la figura del líder personalista y la importancia de las pasiones y emociones en política. Urbinati (2019, 117-118) considera a Laclau como el fundador y referente de una teoría “maximalista” que subraya la naturaleza contestataria de la política. Por su parte, Casullo (2019, 50, 69, 80, 91) adopta expresiones introducidas por Laclau como las de “discurso vacío”, “liderazgo fuerte”, “cadena equivalencial” o “frontera antagónica”, y apela a “la fuerza del amor”, mientras Mouffe (2018, 85, 95-96) utiliza las categorías de Laclau para promover un “populismo de izquierda,” democrático y progresista, como alternativa al “modelo productivista” neoliberal.

Dicho esto, no todos reconocen con entusiasmo el aporte de Laclau. En el campo formal, se argumenta que el populismo no trata sobre una “lógica política en general”, sino sobre una “realidad” sociopolítica (Aboy Carlés 2016, 16, 23). Sin embargo, esa lectura pasa por alto que para describir y explicar una realidad política (un estilo, un programa, una estrategia, un discurso) se deben explicitar los criterios para realizar tal operación. La ausencia de un marco teórico y metodológico previo impide la posterior identificación de rasgos comunes de los casos bajo estudio. Por su parte, Benjamín Arditi (2022, 62) cuestiona que Laclau vea el populismo como una reacción frente a las crisis ocasionadas por el capitalismo, lo que socava los esfuerzos por presentar al populismo como una opción estratégica y constructivista. En mi opinión, no existe una causalidad lineal (en cualquiera de sus dos direcciones) entre la emergencia o el fortalecimiento del populismo y las crisis económicas preexistentes. Ni el líder posee la capacidad para crear una crisis *ex nihilo*, ni la crisis produce inexorablemente la emergencia del populismo. Las complejidades del fenómeno sugieren una dinámica de retroalimentación, en la cual ciertos contextos de crisis impulsarían al surgimiento de un liderazgo capaz de nuclear a los grupos afectados, representar sus reclamos contra el sistema y, en la medida en que triunfa, debilitar las instituciones existentes y producir nuevas situaciones de crisis que apuntalen su discurso o su régimen.

En resumen, el populismo *à la* Laclau se refiere a una forma específica de pensar la política en oposición a las instituciones vigentes, vinculada en la práctica a una amplia gama de partidos, ideologías y liderazgos que comparten como núcleo común y específico su oposición a la democracia liberal y al capitalismo global en el nombre del pueblo.

Otras aproximaciones al populismo

Laclau pone de relieve las limitaciones de algunos de los primeros teóricos del populismo que no logran ofrecer una definición cabal del concepto. Ejemplos de estas dificultades se encuentran en las obras de Gino Germani, Douglas MacRae y Margaret Canovan, quienes, según Laclau, no utilizan categorías adecuadas. Así, de acuerdo a su perspectiva, Germani se habría limitado a señalar varios “rasgos relevantes”, pero inconexos, que conducen a la “imposibilidad de definir el término” (Laclau 2005, 15-16); MacRae ofrecería una “enumeración caótica” de movimientos sin decirnos lo que tienen en común (Laclau 2005, 22) y Canovan recurriría a dos categorías que se superponen entre sí: la de populismo agrario y la de populismo político (Laclau 2005, 19-20). Es decir, no podemos saber por qué se eligieron y cómo se justifican esas enumeraciones y criterios, debido a la ausencia de categorías excluyentes y exhaustivas para explicar los fenómenos populistas.

Problemas similares se detectan en teorizaciones recientes, abordadas a continuación. Por caso, Guy Hermet (2019) advierte la existencia de una serie de ‘falsas pistas’ en quienes atribuyen al populismo un tinte moralista, carismático y nacionalista, ya que ese perfil también se encuentra presente en el fascismo y en el nazismo. En su lugar, el rasgo distintivo y fundamental del populismo consistiría en su “temporalidad inmediata, a la vez antipolítica y onírica, [la] abolición de la dimensión cronológica de la razón política” (Hermet 2019, 8,11-12). Conuerdo con su caracterización sobre las ‘falsas pistas’; sin embargo, la temporalidad no resulta un elemento suficiente para una conceptualización completa del populismo, ya que no aborda la naturaleza de las relaciones entre los actores involucrados, las estrategias políticas o el tipo de orden que se cuestiona o se propone instaurar.

Un segundo texto es el de Lisa Zanotti y Kenneth M. Roberts (2021, 27-28, 38), quienes identifican el populismo de derecha por su “nativismo”

(léase, ideario nacionalista y xenofobia) y por el “autoritarismo” (léase, énfasis en políticas de seguridad y defensa de valores tradicionales). Tal marco teórico se centra en los valores sustantivos y perfiles ideológicos de derecha, pero excluye otras variables relevantes como son los procedimientos y estrategias políticas y las críticas a las estructuras institucionales, que permitirían distinguir las formas populistas de derecha de otras formas no populistas.³ Es decir, no indican las diferencias relevantes al momento de explicar lo que es específico del populismo de derecha. Por ejemplo, al analizar la campaña de J. Kast y J. Bolsonaro en las elecciones presidenciales en Chile en 2017 y en Brasil en 2018, respectivamente, señalan los elementos de nacionalismo, la xenofobia, las políticas de seguridad y la defensa de valores tradicionales presentes en sus discursos. Sin embargo, puede argüirse que esas también serían las características de un candidato conservador nacionalista. Entonces, ¿de acuerdo a cuáles criterios, y en qué medida, Bolsonaro y Kast serían populistas antes que conservadores nacionalistas?⁴

Por otro lado, Zanotti y Roberts (2021, 41) concluyen que en el populismo de derecha “la variable que tiene un peso mucho mayor que las demás en explicar el voto es la identificación negativa con la izquierda”. El antiizquierdismo aparece aquí como un agregado *ad hoc*, sin aclarar si se trata de un elemento autónomo, suficiente y/o necesario, o un emergente del componente nativista y autoritario. Podría pensarse en el antiizquierdismo como un ingrediente de la oposición entre un pueblo de derecha y un *establishment* progresista, pero esta hipótesis quedaría descartada porque la oposición entre pueblo y elite es presentada en términos morales y *no* como ideologías políticas.⁵ Podríamos pensar también en el antiizquierdismo como un indicador del antagonismo

³ Las críticas a las estructuras institucionales varían según se trate de críticas comunistas, socialistas, nacionalistas, fascistas, socialdemócratas, liberales, igualitarias, entre otras.

⁴ De hecho, en la página del partido político fundado por Kast, el punto 15 de los principios lee: “El Partido Republicano rechaza el populismo y promovemos la honestidad como una plataforma de acción política” (Partido Republicano de Chile s/f).

⁵ En contraste, De Cleen y Stavrakakis (2018, 112-113) consideran que el moralismo no es ni necesario ni exclusivo del populismo, y se centran en el elemento ideológico, ya sea de “derecha o izquierda (radical), agrario, nacionalista, fascista, democrático o autoritario, progresista o conservador”. En la misma línea, para Francisco Panizza y Yannis Stavrakakis (2020, 28) los discursos populistas de izquierda son de tipo “igualitarios, participativos” y los de derecha son “exclusivistas, xenófobos, nativistas”. Los autores no incluyen elementos específicamente económicos, con lo cual se hace difícil inferir cuáles son las ideologías económicas asociadas con las diversas clases de populismos.

populista según Laclau, excepto que los autores no incorporan ese concepto ni citan a Laclau. En suma, Zanotti y Roberts (2021) no se basan en categorías exhaustivas que distingan al populismo del conservadurismo nacionalista, y presentan elementos *ad hoc* y diversos rasgos inconexos en su modelo.

Vayamos ahora a un tercer texto. Este entiende el populismo como un concepto vinculado a un proyecto “inclusivo”, “no homogeneizante” y “emancipador” (Biglieri y Cadahia 2021, 89). Tal lectura dice basarse en Laclau, aunque afirma que el populismo solo puede ser socialista y rechaza la categoría “populismo de derecha” (Biglieri y Cadahia 2021, 60-62, 70, 91). Su postura es taxativa respecto del rasgo no populista del liderazgo de derecha (Trump, Le Pen, Orban, por mencionar algunos nombres), que tildan de “fascismo neoliberal”, frente al cual no descartan que un régimen comunista como el de Gaddafi pueda ser considerado populista (Biglieri y Cadahia 2021, 42, 91, 93). Sin embargo, tales clasificaciones son cuestionables. El carácter corporativo y violento del fascismo no se aplica a los casos mencionados, como tampoco se les aplican los rasgos antisistémico, el extremismo y el ánimo revolucionario que describen al tipo ideal fascista (Griffin 2021, 5). Por otro lado, resulta más atinado presentar a Gaddafi como un comunista *tout court* antes que como un populista, ya que prohibió las iglesias cristianas, expulsó a las comunidades italianas y judías, llamó a eliminar a la oposición y empobreció a la población. A la luz de esas acciones, su régimen ciertamente no demostró rasgos de inclusión, heterogeneidad y emancipación. De modo más general, debiera explicarse por qué existirían diversos tipos de fascismos (entre ellos, el ‘neoliberal’) pero habría una sola clase de populismo: el socialista.

En este último sentido, Biglieri y Cadahia (2021, 67) afirman que Laclau nunca relacionó el perfil populista con “la distinción izquierda/derecha”. Sin embargo, desde el inicio Laclau vincula las ‘interpelaciones populares’ a formas ideológicas de izquierda y de derecha en los escenarios fascista (Mussolini), comunista (Mao, Togliatti) y democrático antiliberal (Perón). Bajo el fascismo, “el discurso popular radical [es] neutralizado por la burguesía” (Laclau 1978, 163-164). En el caso comunista, “el socialismo afirma su identidad popular y ‘el pueblo’ sus objetivos socialistas [léase, suprimir al Estado]” (Laclau 1978, 221). En el tercer escenario, el líder articula las “interpelaciones populares” a través del Estado:

por ejemplo, el discurso de Perón hasta 1955 incluyó a sindicalistas, reformistas, nazis y católicos, posicionándose desde el inicio como una postura en confrontación con la oligarquía nucleada en torno al liberalismo (Laclau 1978, 232). Décadas más tarde, la “razón populista” sigue asociada tanto a ideologías de izquierda como de derecha (Laclau 2005, 115-116, 151, 166). Puede concluirse, entonces, que Laclau descartó la necesaria correspondencia entre populismo y socialismo.

Parece oportuno presentar aquí otros análisis para evaluar si un régimen puede o no ser considerado populista. Con ese fin, tomaremos dos lecturas sobre el gobierno de Salvador Allende. Según Sandoval Ambiado (2022), Allende no fue un populista ya que el referente principal y protagonista del cambio promovido por el presidente chileno no fue el pueblo sino la clase obrera; no circunvaló las instituciones partidarias y estatales en pos de un liderazgo personalista, e invocó la universalidad de la causa socialista y no una identidad populista nacional. Por su parte, Cousiño Valdés (2001, 194-195, 200) sostiene que Allende tuvo un rasgo populista solo inicialmente, al crear vínculos de lealtad personal con las masas, aunque luego se radicalizó y dio lugar a una “legitimidad revolucionaria”. Puede observarse en estos autores una delimitación más precisa del concepto de populismo, en su diferenciación con el comunismo en torno a sus respectivos acentos en el pueblo/clase, líder/partido, democracia populista local/revolución proletaria internacional.

Pasemos ahora a un cuarto texto, donde el populismo es visto como una ideología que enfrenta al “pueblo puro” con “la elite corrupta” y entiende que la política debe ser expresión de “la voluntad general del pueblo” (Mudde y Rovira Kaltwasser 2017, 6). Sin embargo, la definición de un pueblo ‘puro’ excluye las versiones populistas que ponen foco en los aspectos socioeconómicos antes que en los morales (Moffitt 2022, 118). Ejemplo de esto último son los populismos de izquierda en América Latina en el siglo XXI (Chávez, Morales, Correa). Por otro lado, las causas del enfrentamiento con las elites corruptas no son especificadas por los autores. Como se sabe, la idea sobre la corrupción inherente al poder económico concentrado es también un rasgo del ideario comunista, según el cual la burguesía acumula riqueza ilegítima a expensas de la clase trabajadora. Y la crítica de las elites gobernantes también es propia de los filósofos comunitaristas, entre quienes Sandel

(2020, 27-45) culpa a la tecnocracia y a la meritocracia por el descontento social que llevó al triunfo del proyecto populista de Trump. Tanto los comunistas como los comunitaristas hacen explícitas sus propuestas de superación de los sistemas vigentes: los primeros llaman a eliminar la propiedad privada de los medios de producción y los segundos proponen restringir el alcance del mercado en aras de un mayor compromiso con el bien común. De modo que no toda crítica a la corrupción de las elites constituye un discurso populista. Por lo cual, si otras teorías presentan ese elemento, debe indicarse lo que distingue al populismo de ellas.

Un problema adicional es asociar el populismo con la ‘voluntad general’. ¿Cómo entender a esta última? En el contractualismo liberal, esa expresión alude a un consentimiento individual para adoptar los principios y las reglas que dan fundamento a lo que John Rawls (1999, xii) llamó “la estructura básica de la sociedad”. Tal perspectiva se aplica a un modelo teórico que contempla a *toda* la ciudadanía. En contraste, el populismo atiende a *solo una parte* de la población, a una cierta identidad de pueblo y excluye a otros sectores de esa pertenencia identitaria. Por ello, Laclau (2005, 201) acierta al emplear la expresión “voluntad colectiva” y no ‘voluntad general’, porque la primera remite a un determinado sujeto colectivo (el pueblo) sin apelar a lo que es mejor para la sociedad en su conjunto, sobre la base de una distancia ineludible entre el interés sectorial y el interés de la comunidad en general.

En resumen: las conceptualizaciones analizadas en la última parte de esta sección no son específicas, o resultan incompletas y limitadas para comprender y explicar el populismo. En contraste, Laclau ofrece categorías necesarias y suficientes, presentadas en un orden lógico que las integra para diferenciar el populismo de otros conceptos políticos. En su visión, las unidades son el pueblo, las elites y el líder; las identidades cambian según el contexto aunque siempre se definen por oposición a un antagonista, y la voluntad colectiva se construye mediante el discurso de un líder que cuestiona y pretende reemplazar las instituciones políticas y económicas existentes, de acuerdo a ideologías y estrategias variables que tienen como común denominador su oposición a la democracia liberal y la economía global de mercado, y su ánimo “subversivo del estado de cosas existente” (Laclau 2005, 221).

Desde ese ángulo, las próximas secciones examinan de modo crítico la asociación del populismo con ciertos discursos libertarios (R. Long, M. Rothbard), así como las aplicaciones del concepto al análisis de candidatos y plataformas políticas, con particular atención al caso de Javier Milei.

2. ¿Un ‘populismo libertario’ como variante del populismo de derecha?

El liberalismo clásico contemporáneo sostiene que el Estado es necesario y que la forma democrática es la única que reconoce la idea de consentimiento individual como fundamento legitimador de las decisiones colectivas en la órbita estatal (Buchanan y Tullock 1999 [1962]). Estas ideas se diferencian del anarco-liberalismo, que cuestiona la necesidad de un aparato estatal para ordenar la vida social. Por citar un ejemplo, De Jasay (1997) defiende una forma de ‘anarquía ordenada’ que se basa en virtudes sociales e instituciones que no dependan de arreglos políticos. Sin embargo, puede decirse que tanto los liberales clásicos como los anarcoliberales comparten un denominador mínimo común entendido como una postura siempre suspicaz hacia el Estado y a favor de una sociedad de personas con el mayor grado de libertad posible. En adelante usaremos libertarismo en sentido amplio para referirnos a esta idea en común, con el fin de abordar la noción de ‘populismo libertario’, que combinaría los elementos de pueblo, líder y antagonismo con la desconfianza hacia el Estado y la confianza en órdenes sociales autoorganizados.

Roderick T. Long (1998) piensa que esa combinación es posible. En su opinión, el libertarismo “aboga por una redistribución radical del poder desde el Estado coercitivo hacia asociaciones voluntarias de individuos libres” (Long 1998, 304). Así entendido, comprende tres visiones: las capitalistas (Rothbard, Rand, Nozick), las socialistas (Proudhon, Bakunin, Goldman, Chomsky, Berkman) y las populistas-conservadoras (el Partido de los Contribuyentes, el movimiento secesionista de Texas, Patrick J. Buchanan). Los ‘LibPop’, como Long (1998, 308-309) denomina al último grupo, defienden la propiedad privada, los impuestos reducidos y el derecho a portar armas, pero critican las grandes corporaciones, y son cultural y moralmente conservadores y religiosos.

Sin embargo, el ejercicio taxonómico de Long presenta algunos problemas metodológicos, puesto que no menciona ni analiza el ele-

mento populista en la categoría LibPop, es decir, no ofrece criterios para justificar la inclusión de rasgos populistas en el libertarismo conservador. Tampoco cita a pensadores LibPops como sí lo hace con otras fuentes; solo remite a partidos y divulgadores, lo cual revela la ausencia de un criterio uniforme y ordenado para comparar los objetos de estudio. Podría haber citado, por ejemplo, a Christopher Lasch, para quien el populismo es “la verdadera voz de la democracia” (1996, 106).

Por otro lado, Long (1998, 332) resalta el lado moralista de los LibPops de creer “que el sistema podría funcionar si la gente buena se hace cargo”, y opina que ello “abre la puerta al populismo autoritario”. Sin embargo, la expresión ‘gente buena a cargo’ es multívoca: los comunistas, los fascistas y los liberales también la podrían emplear para aludir a los miembros del partido o del régimen, o a quienes defienden intercambios individuales sin coerción estatal, respectivamente. Y la subcategoría emergente de ‘populismo autoritario’ asociada a los LibPops resulta una contradicción: mientras el libertarismo defiende la idea de que los individuos deben ser completamente libres para elegir sus valores y tomar sus propias decisiones, los autoritarios están dispuestos a restringirlas en aras del orden y la jerarquía, y exigen obediencia a una instancia de decisión centralizada. De modo que Long no ofrece criterios para saber por qué la visión de los LibPops sería populista, y se contradice al sugerir que sus defensores podrían llegar a ser autoritarios.

En contraste con Long, Murray Rothbard (2016 [1992]) aborda de manera más clara las diferencias ideológicas y programáticas entre conservadores y libertarios, y propone una unión estratégica entre ambos grupos para promover y fortalecer las ideas y acciones en común, en contra de la elite gobernante. Con ese propósito, en un texto originalmente titulado ‘Populismo de derecha’, escribe:

La realidad del sistema actual es que constituye una alianza profana de ‘liberales corporativos’ de las grandes empresas y la élite de los medios de comunicación, quienes, gracias a un gobierno grande, ha privilegiado y formado una subclase parasitaria, que, entre todos, están saqueando y oprimiendo a la mayor parte de las clases medias y trabajadoras. (Rothbard 2016 [1992])

Rothbard (2016 [1992]) luego invita a “despertar a las masas populares contra las élites que les están saqueando, confundiendo y oprimiendo, tanto social como económicamente”. Sin embargo, apelar a los conceptos de clases y masas en vez de pueblo lleva a plantear al

menos dos preguntas: ¿cuál es el elemento populista que da sustento a su expresión ‘populismo de derecha’? ¿Y qué se entiende exactamente por ‘despertar a las masas’? Movilizar el descontento popular reforzando las percepciones de corrupción e injusticia, y convencer a las ‘masas’ de defender en las urnas los derechos que la clase política restringe o manipula, no es una idea específicamente populista en el sentido dado aquí al término. Además, como ya se mencionó, criticar a la elite no es atributo exclusivo del populismo. Por todo lo cual, los párrafos precedentes revelan que tales conceptualizaciones del populismo libertario y del populismo de derecha no son exitosas: Long (1998) no demuestra en qué sentidos el conservadurismo es reconciliable con el populismo y con el libertarismo, y Rothbard (2016 [1992]) incurre en una confusión semántica al tomar como populismo lo que en realidad es popularidad y movilización de masas.⁶

En este sentido, los grupos más radicales del Partido Libertario de Estados Unidos incurren en confusiones similares al defender lo que denominan un ‘populismo con principios’ (*Principled Populism*) en los siguientes términos:

El Partido Libertario debe ser un partido de participación masiva que opere en la arena electoral y en otros lugares, dedicado al principio libertario consistente y comprometido con la libertad y la justicia para todos. El Partido Libertario debe confiar y esperar que los individuos acepten un programa de libertad y justicia, y siempre debe intentar convencer a la gente de la solidez de los principios libertarios. (Caucus Radical, Partido Libertario de EE.UU. 2023)

De esta cita se desprende que, aunque el Caucus Radical del Partido Libertario se predique populista, existen argumentos para cuestionar esa autopercepción. Primero, vincular la participación masiva con la arena electoral es redundante, ya que toda democracia con sufragio universal implica una participación masiva. Además, si vamos más allá del momento electoral, la participación masiva podría entenderse en un

⁶ Canovan (2004, 247) ofrece una interpretación similar al afirmar que Chesterton propiciaba una idea de democracia populista y tradicionalista, ya que para él “las mejores costumbres y tradiciones *populares* de larga data deben tomarse en serio” (énfasis añadido). Sin embargo, la cita de Chesterton no menciona al pueblo ni lo popular: “*Tradition means giving votes to the most obscure of all classes, our ancestors*” (en Canovan 2004, 247). Esos antepasados bien pueden incluir a las elites además del pueblo. Por lo tanto, Canovan parece apresurarse al asociar la tradición solo con el pueblo y, como Rothbard, confunde la palabra ‘popular’ con ‘populista’.

sentido no populista como un gobierno 'sin intermediarios', en manos de toda una ciudadanía que actúa mediante mecanismos como las asambleas locales y referéndums nacionales (Barber 1984, 261-262). En segundo lugar, esperar que las 'masas' acepten ciertas ideas nada tiene de participativo ni de populista, ya que la misma premisa también se aplicaría a un sistema representativo puro. Parece tratarse, en todo caso, de una confusión similar a la de Rothbard (2016 [1992]): la propuesta de promover y extender la aceptación de las ideas libertarias expresa el deseo de hacerlas más populares. Pero, como ya mencionamos, la popularidad no es sinónimo de populismo.

Una razón adicional, más fundamental, para excluir al Caucus Radical de la categoría de populismo, se vincula con el lema del Partido Libertario: 'el Partido de los Principios'. Su libertarismo está anclado en valores, normas y principios en defensa de la libertad individual, pero el populismo no solo excluye ese valor, sino cualquier valor de corte individualista. De este modo, las caracterizaciones presentadas hasta aquí son inapropiadas porque aúnan dos conceptos mutuamente excluyentes en una misma categoría.

Otros analistas también encuentran una incompatibilidad entre populismo y libertarismo. Por ejemplo, De Cleen y Stavrakakis (2018, 112-113) ofrecen una clasificación de las diversas ideologías políticas de los populismos, pero no incluyen la variante libertaria. Según Moffitt (2022), el populismo es distinto del liberalismo porque este admite múltiples brechas sociales, apela a la moderación y a la protección de toda minoría. La derecha populista en Europa apelaría a la igualdad de género, el secularismo y la libertad de expresión, como un uso táctico del lenguaje liberal para disfrazar su 'islamofobia' (Moffitt 2022, 106, 108-117). El choque entre populismo y liberalismo también permite explicar el origen y ascenso del populismo de derecha en el panorama político contemporáneo, como una reacción contra la 'hegemonía neoliberal' del orden global vigente (Mouffe 2005, 75, 96). Dicha reacción propone la vuelta al nacionalismo político, un Estado de bienestar más fuerte y un mayor proteccionismo económico (Mudde 2017), propuestas programáticas sin duda iliberales.

En suma, si el populismo de derecha se caracteriza por la retórica nacionalista, una identidad colectiva popular definida contra un otro (inmigrantes, extranjeros) y por la crítica de la globalización, es una postura por principio incompatible con el libertarismo.

3. El caso de Javier Milei

Mientras escribo este texto ha irrumpido en el escenario argentino la figura de Javier Milei, un economista libertario lanzado recientemente a la arena política que triunfó en las elecciones presidenciales de noviembre de 2023. El flamante presidente ha sido presentado como “el estereotipo antiliberal” (Zanatta 2022), cuya intención sea posiblemente “erosionar la democracia desde adentro” (Gervasoni 2023) y retornar a “formas de violencia política y estatal [lo que] anticipa una práctica cesarista y autoritaria violatoria de la Constitución nacional” (en Gigena 2023). Fundamentalmente, Milei es considerado un populista (Zanatta 2022; Gervasoni 2023; Malamud 2024). Para el objetivo de este artículo dejaremos de lado la crítica a las caracterizaciones espurias sobre el rasgo antidemocrático, violento y poco constitucional de Milei, para detenernos a examinar argumentos que lo presentan como un populista o como exponente de la derecha radical.

En un reciente libro sobre La Libertad Avanza (LLA), el partido político fundado por Milei, Pablo Semán (2023a, 2023b, 2023c) utiliza distintos términos para abordar ese fenómeno, que rotula indistintamente como derecha “extrema”, “radical”, “alternativa” o “con vocación popular” (Semán 2023b, 9, 34, 39), a la cual adscribe rasgos autoritarios, democráticos, antiglobalistas y antielitistas (Semán 2023c, 13, 27, 31, 34).⁷ Por su parte, Morresi y Vicente (2023, 72-73) afirman que los libertarios de La Libertad Avanza “se enfrentan a la democracia liberal con una impronta populista radical de derecha”, una estrategia electoral que atribuyen al diseño de Milei, inspirado en el ya citado artículo de Rothbard (2016 [1992]).⁸

Cabe evaluar la pertinencia de los términos empleados por los autores. Para la literatura especializada, la ‘derecha alternativa’ defiende posiciones extremistas de corte conservador, nacionalista y autoritario, abogando por límites a la inmigración, a la globalización y a las políticas de discriminación positiva a favor de minorías étnicas, sexuales, indígenas y otras. Rechaza el liberalismo y los valores liberales del conservadurismo tales como la tolerancia religiosa y el capitalismo global

⁷ A diferencia de otros textos (Semán 2023a), Semán (2023b), no utiliza los términos populista o populismo para hacer referencia a LLA, aunque no explica por qué.

⁸ Stefanoni (2023) también inscribe a Milei en la tradición de Rothbard, que impulsa la alianza de los libertarios con sectores conservadores e incluso reaccionarios para ampliar la base de su electorado.

(Hawley 2017, 91, 113, 169). Por su parte, Griffin (2021) distingue entre posturas 'extremas' o antisistémicas (neofascismo, neonazismo) y posturas 'radicales' (acomodadas dentro del sistema). Entre estas, la 'derecha radical' buscaría transformar la democracia existente en una dirección iliberal (Griffin 2021, 4-7). Según Moffitt (2022, 62), los nacionalistas, racistas y fascistas de extrema derecha no necesariamente invocan al pueblo, y la suya es una postura antidemocrática. Estos análisis refuerzan la idea de que la derecha 'extrema', 'radical' o 'alternativa' siempre es iliberal, categoría que mal le cabe a un libertario como Milei.

Para disipar tales confusiones, considero acertado invocar la distinción entre la derecha nacionalista (en sus dos versiones, populista y elitista) y la derecha liberal-conservadora, al analizar la política argentina (Altamirano 1989). El recurso a tal clasificación permite evitar el empleo de términos como derecha 'extrema', 'radical' o 'alternativa', que erróneamente podrían posicionar a LLA por fuera del orden democrático y constitucional. Según Altamirano (1989), la derecha nacionalista es antiliberal y antimarxista, y agrupa "el catolicismo integrista, la concepción organicista de la sociedad, la nación como instancia primaria y absoluta, la visión autoritaria del orden político", mientras que la línea liberal-conservadora le habla a quienes sufren "bajo la opresión de un Estado intervencionista, de una burocracia pública ineficiente, de unos servicios deteriorados que ésta, administra y, en general, de todos los productos de las ideologías estatistas y colectivistas" (Altamirano 1989, 44). Aplicando esa clasificación al discurso de Milei, este no se alinearía con la versión nacionalista, sino con la derecha liberal-conservadora. En la actualidad, esta reconoce el valor del pluralismo, aboga por un gobierno limitado, por políticas económicas que fomenten la libre empresa y por la apertura de los mercados, así como por la menor intervención estatal posible en los asuntos sociales, con diversos grados de tolerancia hacia la diversidad cultural, religiosa, étnica y sexual. En contraste, la derecha nacionalista reclama cohesión y homogeneidad de la identidad nacional, el papel intervencionista del gobierno en la economía y una menor tolerancia hacia la diversidad social.

Luego de aclarar el alcance del término 'derecha' en nuestro análisis, pasemos ahora al tema del populismo. ¿Tiene el perfil de Milei algún rasgo que permita detectar una 'impronta populista', como se ha sostenido? Si bien no hay espacio aquí para realizar un trabajo completo de

corte empírico, hay varios aspectos para señalar en la respuesta a esa pregunta. Primero, Milei no invoca al pueblo como unidad principal, sino a las personas individuales al proponer “un gobierno que propicie el desarrollo personal de sus habitantes, garantizando las libertades conferidas por la Constitución Nacional y que respete e incentive el esfuerzo y el mérito” (Partido La Libertad Avanza 2023), por lo cual no sería populista en el sentido metodológico del término. Como ya vimos, en la visión libertaria cada persona es soberana para definir su identidad en función de sus valores y elecciones personales, no en función de un sujeto colectivo que depende de la intervención de un líder. Por definición, el populismo habla de la identidad del pueblo, no de individuos.

En segundo lugar, Milei tampoco podría ser considerado un populista si se toma en cuenta que defiende un retorno al espíritu institucionalista liberal. En ocasión de los 140 años de la promulgación de la Constitución Nacional de 1853, escribió en las redes sociales: “Hasta que no volvamos a abrazar las ideas de la libertad no vamos a salir del pozo en el que nos metieron los políticos. Hay futuro, pero solo si ese futuro es liberal” (Milei 2023c). Milei busca restaurar el modelo del liberalismo fundacional que instituyó un sistema republicano para limitar al gobierno y un sistema de libertad económica para favorecer el crecimiento (Alberdi 1852). En su opinión, ambos sistemas fueron degradados y corrompidos por las prácticas populistas, por lo cual en su campaña presidencial llamó a optar “entre el populismo que nos hunde y la República” (Milei 2023a).

Milei defiende un orden democrático liberal, es decir, un orden de igualdades civiles y políticas y de libertades individuales erigidos en los dos pilares de la unión nacional. Es importante señalar lo que ese orden excluye, por definición: un Estado no democrático y liberal, así como uno democrático y no liberal. En el primer caso, se restringe o limita la igualdad civil o política; en el segundo, se restringen las libertades individuales. La visión de Milei sobre el populismo está asociada con el segundo escenario, concebido como una “democracia fallida” (Milei 2023b). Su crítica apunta a recordar el carácter democrático del debido respeto a las minorías, una preocupación liberal tradicional. Existen, desde luego, otras interpretaciones sobre la ‘democracia fallida’. Por ejemplo, Stefanoni la equipara con un “rechazo más o menos explícito a la democracia” y remite a una entrevista donde Milei afirma: “La democracia no es garantía de nada, en principio” (Milei 2018, min. 1:36). Sin

embargo, a la luz de la tradición de pensamiento en la cual se inscribe Milei, la frase en realidad debiera leerse como la idea de que, en tanto sistema de decisión colectiva, la democracia es necesaria y deseable, pero no garantiza por sí misma la protección de los derechos individuales. De ahí el sistema judicial como instancia específica para asegurar esa protección frente al avance de mayorías, minorías y líderes extralimitados.

Tercero, en el aspecto económico, la defensa que hace Milei de los mercados libres es incompatible con el populismo, pues este considera que el capitalismo global siempre provoca la mejora de las elites a expensas del pueblo. Cualquiera sea la forma concreta que adopte, el populismo implica un modelo de intervención estatal para controlar y regular la economía libre, lo que convierte a una postura como la de Milei necesariamente en antipopulista. Recordemos en este punto que la lógica populista y la liberal son opuestas, por lo cual es plausible pensar en un populismo de derecha nacionalista, pero no en un populismo libertario.

En cuarto lugar, Milei habla de “una casta de tremenda voracidad” (Milei 2021) para referirse a los grupos o elites dominantes en el campo político, económico, social, sindical, educativo, mediático, por mencionar algunos, que se benefician materialmente a costa del bienestar general. El discurso anticasta se inscribe así, con nuevas palabras, en las posturas liberales críticas de una clase dirigente que sostiene o convalida un sistema político injusto al obtener beneficios sectoriales a partir de privilegios y favores otorgados por el Estado. Esa tradición liberal es bien resumida en la frase “la tiranía del *statu quo*” (Friedman y Friedman 1984). Desde Locke en adelante, el liberalismo siempre ha sido suspicaz de la tendencia al abuso del poder estatal y propone minimizar las oportunidades para que la clase política se comporte de manera abusiva, así como maximizar las oportunidades para que las personas progresen de manera sostenida y estable.

Por lo tanto, quien presente el discurso anticasta de Milei como populista confunde los conceptos. Según lo ya señalado, un discurso será populista en la medida en que confronta con las instituciones liberales. En contraste, el discurso anticasta interpela las prácticas usuales de la clase política sin ánimo de cuestionar o reemplazar el sistema institucional existente. El término ‘casta’ (sinónimo de ‘partidocracia’) corresponde a una postura antielite, no antisistema.

En suma: Milei defiende los mercados globales, la democracia liberal y las disposiciones constitucionales, según consta en su plataforma electoral y en sus declaraciones públicas. A pesar de cierta similitud en su retórica del antielitismo, es fundamental hacer ciertas distinciones entre su perfil liberal, por un lado, y entre el populismo y la extrema derecha, por el otro. El liberalismo se centra en la libertad individual, la cooperación social, el gobierno representativo y la democracia limitada; critica a la clase política porque esta obtiene privilegios y favoritismos del Estado a costa del bienestar general y de la igualdad ante la ley. En contraste, el populismo se caracteriza por el antagonismo dicotómico entre pueblo y elite, y por un líder que encarna y configura una voluntad colectiva sectorial; critica a la elite porque esta perjudica los intereses del pueblo. Por su parte, la extrema derecha aboga por un gobierno autoritario, con un control sobre la sociedad y la economía, con la presencia de medidas económicas proteccionistas y nacionalistas, y critica a la clase política por operar en contra de ese ideario.

Por lo tanto, un reclamo en contra de las elites políticas será liberal si invoca la libertad individual y la igualdad ante la ley; será populista si invoca el nombre del pueblo, y será de extrema derecha si invoca la identidad nacional. Si bien conceptualmente puede haber populismos de extrema derecha, donde pueblo e identidad nacional convergen, pensar en populismos libertarios o en libertarios de extrema derecha, es incurrir en una contradicción.

4. Conclusiones

Tal como anticipamos al comienzo de este artículo, su objetivo ha sido doble. Por un lado, realizar un aporte al conocimiento sobre la pertinencia (o no) de las categorías empleadas para estudiar el populismo. Por otro, señalar casos libertarios paradigmáticos que pusieran en cuestión la categoría de populismo libertario. Con relación al primer objetivo, se indicó la necesidad de elaborar un núcleo teórico específico del populismo que permita distinguirlo de otros conceptos políticos para evitar ciertas confusiones conceptuales. Si bien la literatura sobre el tema es amplia, no suele ofrecer una definición sólida que permita agrupar una diversidad de ideologías, regímenes y movimientos bajo el rótulo de populismo, sin superponerlo con categorías extensibles a otros concep-

tos. A la luz de esas falencias definicionales, se resaltó la contribución de Ernesto Laclau, quien incluye categorías necesarias y suficientes para una conceptualización específica del populismo: las unidades son el pueblo, las elites y el líder; las identidades políticas son contingentes, se definen en base a un antagonismo permanente y se construyen a partir del discurso del líder, quien desafía al sistema institucional vigente (democracia liberal, economía de mercado).

El modelo de Laclau sirvió de referencia principal para el desarrollo de varios abordajes sobre populismo. Sin embargo, al momento de redactar la versión original de este artículo, en julio de 2023, la aplicación de su teoría para evaluar el caso del libertarismo permanecía inexplorada. El examen de ese vínculo constituye el otro objetivo de este artículo, dentro del análisis de los ejercicios taxonómicos en el campo de los estudios sobre populismo.

En relación a la noción de 'populismo libertario' se analizaron las posturas teóricas y programáticas de R. Long, M. Rothbard, el Caucus Radical del Partido Libertario, y de Javier Milei para evaluar si pueden ser clasificadas como populistas, como algunos sostienen. Se argumentó que las caracterizaciones de esas posturas incumplen con los requisitos definicionales ya mencionados y problematizan la comprensión de ciertos fenómenos de creciente relevancia en la actualidad política mundial, como es el caso de Milei. Adoptando el enfoque de Laclau, si el flamante presidente argentino reconoce que el orden político democrático liberal se sienta en principios y normas establecidos en la Constitución, y su lógica política descansa en el respeto de esos valores, no puede ser considerado ni un exponente de la extrema derecha ni un líder populista.

En resumen, el artículo intentó demostrar que Laclau contribuye con nuestra comprensión del populismo y con la clasificación del perfil político de Milei en particular, porque su teoría permite resaltar los contrastes entre el populismo y el libertarismo. Mientras el primero se centra en una construcción discursiva, sin contenido normativo, de identidades colectivas antagonistas y cuestiona las instituciones existentes, Milei se opone a toda construcción de identidades colectivas (tal como la del pueblo), ofrece una perspectiva normativa individualista y defiende las instituciones de una democracia liberal limitada y la economía global de mercado. Si bien la retórica anticasta y el estilo discursivo confrontativo

de Milei tienen similitudes con algunos líderes populistas, hemos señalado que son similitudes triviales. Entender las diferencias sustantivas entre populismo y libertarismo permitiría reforzar los análisis académicos sobre los objetivos políticos, las dinámicas electorales, las propuestas de gobierno y sus respectivas implicaciones en los sistemas democráticos actuales.

Bibliografía

- Aboy Carlés, G. 2016. Populismo y democracia liberal: una tensa relación. *Identidades* 2(6), 5-26.
- Alberdi, J.B. 1852. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Valparaíso, Chile, 1 de mayo. Disponible en: <https://www.elcato.org/sites/default/files/bases-libro-electronico.pdf> [7 de octubre 2024].
- Altamirano, C. 1989. ¿Realmente, hay una nueva derecha en Argentina? *Nueva Sociedad* 102, 41-51. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/realmente-hay-una-nueva-derecha-en-argentina/> [7 de octubre 2024].
- Arditi, B. 2022. Populism Is Hegemony Is Politics? Ernesto Laclau's Theory of Populism (49-68). En Oswald, M. (ed.), *The Palgrave Handbook of Populism*. London: Palgrave-Macmillan.
- Barber, B. 1984. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Biglieri, P. y Cadahia, L. 2021. *Siete ensayos sobre populismo: por una perspectiva teórica renovada*. Barcelona: Herder.
- Buchanan, J.M. y Tullock, G. 1999 [1962]. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy. The Collected Works of James M. Buchanan* (Vol. 3). Indianapolis, IN: Liberty Fund.
- Canovan, M. 2004. Populism for Political Theorists? *Journal of Political Ideologies* 9(3), 241-252.
- Casullo, M.E. 2019. *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Caucus Radical del Partido Libertario de EE.UU. 2023. Key Points. Disponible en: <https://www.lpradicalcaucus.org/points> [7 de octubre 2024].
- Cousiño Valdés, C. 2001. Populismo y radicalismo político durante el gobierno de la Unidad Popular. *Estudios Públicos* 82, 189-202.
- Critchley, S. y Marchart, O. (comps.) 2004. *Laclau: A Critical Reader*. London, New York: Routledge.
- De Cleen, B. y Stavrakakis, Y. 2018. Populismo y nacionalismo: representando al pueblo como 'los de abajo' y como nación. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 53, 97-130. DOI: <https://doi.org/10.30827/acfs.v53i0.7427>.
- De Jasay, A. 1997. *Against Politics. On Government, Anarchy and Order*. London, New York: Routledge.
- Friedman, M. y Friedman, R. 1984. *La tiranía del statu quo*. Barcelona: Ariel.
- Gervasoni, C. 2023. Es el final del kichnerismo como fuerza dominante del PJ. Entrevista de Astrid Pikielny. *La Nación*, 19 de agosto. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/ideas/es-el-final-del-kichnerismo-como-fuerza-dominante-del-pj-ndid19082023/> [7 de octubre 2024].

- Gigena, D. 2023. Intelectuales alertan sobre 'las amenazas a la democracia' de los libertarios y llaman a votar en contra de Javier Milei. *La Nación*, 11 de septiembre. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/cultura/intelectuales-alertan-sobre-las-amenazas-a-la-democracia-de-los-libertarios-y-llaman-a-votar-en-nid11092023/> [7 de octubre 2024].
- Griffin, R. 2021. *¿Vox qualis populi?* La ubicación de la derecha radical populista dentro de la ultraderecha. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales* 21(2), r2103. Disponible en: <https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/92645> [7 de octubre 2024].
- Hawley, G. 2017. *Making Sense of the Alt-Right*. New York: Columbia University Press.
- Hermet, G. 2019. El populismo como concepto. *Revista de Ciencia Política* 23(1), 5-18. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2003000100001>.
- Laclau, E. 1978. *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Laclau, E. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. 2014. Lógicas de la construcción política e identidades populares (253-266). En Coraggio, J.L. y Laville, J.L. (comps.), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140918020441/ReinventarLalquierda.pdf> [7 de octubre 2024].
- Lasch, C. 1996. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: W.W. Norton & Co.
- Long, R.T. 1998. Toward a Libertarian Theory of Class. *Social Philosophy and Policy* 15(2), 303-349.
- Malamud, A. 2024. La realidad política de Argentina en la era Milei. Centro de Estudios para el Desarrollo. Montevideo, 18 de marzo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=GcErzR9O4W0> [7 de octubre 2024].
- Milei, J. 2018. Milei opina sobre la democracia. Entrevista. Radio Latina, 19 de febrero. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Gn9NCH2nDCg> [7 de octubre 2024].
- Milei, J. 2021. Intervención en el programa *A dos voces*. TN, 25 de agosto. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=hQMdvrUc1jw> [minuto 28 ss.] [7 de octubre 2024].
- Milei, J. 2023a. Milei llamó a optar 'entre el populismo que nos hunde y la República'. Agencia Télam, 12 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IRE1tFB8hq4> [7 de octubre de 2024].
- Milei, J. 2023b. Milei buscó asociar al peronismo con 'la tiranía de las mayorías'. Agencia Télam, 12 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6j4E1YFGBCE> [7 de octubre 2024].
- Milei, J. 2023c. Tweet del 1 de mayo. Disponible en: <https://twitter.com/JMilei/status/1653192619063754763?lang=es> [7 de octubre 2024].
- Moffitt, B. 2022. *Populismo: guía para entender la palabra clave de la política contemporánea*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Morresi, S. y Vicente, M. 2023. Rayos en el cielo encapotado: la nueva derecha como irregular en la Argentina (43-80). En Semán, P. (coord.), *Está entre nosotros: ¿de dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Mouffe, Ch. 2005. El 'fin de la política' y el desafío del populismo de derecha (71-96). En Panizza, F. (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Mouffe, Ch. 2018. *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Mudde, C. (comp.) 2017. *The Populist Radical Right: A Reader*. London, New York: Routledge.
- Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C. 2017. *Populism: A very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Panizza, F. y Stavrakakis, Y. 2020. Populism, Hegemony, and the Political Construction of 'The People': A Discursive Approach (21-46). En Ostiguy, P., Panizza, F. y Moffitt, B. (comps.), *Populism in Global Perspective: A Performative and Discursive Approach*. London: Routledge.
- Partido La Libertad Avanza 2023. Plataforma Electoral. Cámara Nacional Electoral. Disponible en: https://www.electoral.gob.ar/nuevo/paginas/datos/plataformas_generales2023.php [7 de octubre 2024].
- Partido Republicano de Chile s/f. Nuestros principios. Disponible en: https://partidorepublicanodechile.cl/?page_id=11# [7 de octubre 2024].
- Perón, E. 1952. Historia del peronismo. Versión taquigráfica. Disponible en: <https://espaciopatria.org/mistica-del-movimiento-peronista-historia-del-peronismo-de-eva-peron/> [7 de octubre 2024].
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Retamozo, M. 2017. La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción. *Estudios Políticos* (novena época) 41, 157-184.
- Rosanvallon, P. 2020. *Le Siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*. Paris: SEUIL, epub.
- Rothbard, M. 2016 [1992]. Populismo de derecha: una estrategia para el movimiento paleo. Instituto Mises. Disponible en: <https://www.mises.org.es/2016/10/populismo-de-derecha/> [7 de octubre 2024].
- Sandel, M.J. 2020. *La tiranía del mérito*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Sandoval Ambiado, C. 2022. Unidad popular o... ¿populista? Centro de Estudios Miguel Enríquez, 11 de septiembre. Disponible en: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/sandovalac/sandovalac0007.pdf [7 de octubre 2024].
- Sartori, G. 1970. Concept Misformation in Comparative Politics. *The American Political Science Review* 64(4), 1033-1053.
- Semán, P. (comp.) 2023a. *Está entre nosotros: ¿de dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Semán, P. 2023b. Introducción: la piedra en el espejo de la ilusión progresista (9-42). En Semán, P. (comp.), *Está entre nosotros: ¿de dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Semán, P. 2023c. Sin duda Milei es populista. *Perfil*, 15 de agosto. Disponible en: <https://www.perfil.com/noticias/modo-fontevecchia/pablo-seman-sin-duda-milei-es-populista-modof.phtml>.
- Stefanoni, P. 2023. El paleolibertario que agita la política argentina. *Revista Nueva Sociedad*, marzo. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/el-paleolibertario-que-agita-la-politica-argentina> [7 de octubre 2024].
- Urbinati, N. 2019. Political Theory of Populism. *Annual Review of Political Science* 22(1), 111-127.
- Zanatta, L. 2022. Algunas precisiones sobre liberales y libertarios. *Clarín*, 18 de octubre. Disponible en: https://www.clarin.com/opinion/precisiones-liberales-libertarios_0_Kbn4Z11B.html [7 de octubre 2024].
- Zanotti, L. y Roberts, K.M. 2021. (Aún) la excepción y no la regla: la derecha populista radical en América Latina. *Revista Uruguaya de Ciencia Política* 30(1), 23-48. DOI: <https://doi.org/10.26851/rucp.30.1.2>. EP

Artículo

Vigencia y legado del pensamiento constitucional de Alexander Bickel (1924-1974) en su centenario

José Francisco García^a y Luis Eugenio García-Huidobro^{a,b}

^a Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

^b Centro de Estudios Públicos, Chile

RESUMEN: El artículo da cuenta de la vigencia y legado del pensamiento constitucional de Alexander Bickel. No obstante haber sido formuladas hace décadas, aún en nuestros días sus ideas nos ofrecen un sofisticado marco analítico para examinar los principios e instituciones fundamentales de una democracia constitucional caracterizada por su complejidad institucional y pluralismo político. De manera específica, nos permite analizar con rigor las tensiones y complejidades que subyacen a fenómenos como el activismo judicial, la judicialización de la política, la crítica democrática a los modelos de revisión judicial fuerte de las leyes, o diversos mecanismos contramayoritarios. Como Bickel destacó también como uno de los principales intelectuales públicos estadounidense de su época, sus ideas reflejan los desafíos y tensiones

JOSÉ FRANCISCO GARCÍA es abogado y PhD en Derecho por la Universidad de Chicago. Es profesor asociado de la Facultad de Derecho, Pontificia Universidad Católica de Chile. Dirección: Avda. Libertador Bernardo O'Higgins 340, Santiago, CP 8331150, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1676-2423>. Email: jfgarcia@uc.cl.

LUIS EUGENIO GARCÍA-HUIDOBRO es abogado, magíster y candidato a doctor en Derecho por la Universidad de Yale. Es investigador del Centro de Estudios Públicos y profesor de la Facultad de Derecho, Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0470-0234>. Dirección: Monseñor Sótero Sanz 162, Providencia, Santiago, CP 7500011, Chile. Email: egarciahuidobro@cepchile.cl.

Una versión preliminar de este artículo fue presentada en diciembre de 2023 en la segunda conferencia anual del capítulo chileno de la Sociedad Internacional de Derecho Público (ICON-S). Los autores agradecen especialmente los comentarios y sugerencias de Aldo Mascareño, Felipe Jiménez, Constanza Salgado y Domingo Lovera. También agradecen a Bruce Ackerman por una conversación sobre Alexander Bickel y su legado.

propias del liberalismo de posguerra en su búsqueda por encontrar una posición intelectual en medio de la polarización de la Guerra Fría.

PALABRAS CLAVE: Alexander Bickel, constitucionalismo, democracia, liberalismo, revisión judicial

RECIBIDO: marzo 2024 / **ACEPTADO:** junio 2024 / **ONLINE FIRST:** julio 2024

Significance and Legacy of Alexander Bickel's (1924-1974) Constitutional Thought on His Centennial

ABSTRACT: The article provides an overview of the relevance and legacy of Alexander Bickel's constitutional thought. Although formulated decades ago, his ideas still provide us with a sophisticated analytical framework for examining the central principles and institutions of a constitutional democracy characterized by institutional complexity and political pluralism. More specifically, his ideas provide a rich framework for analyzing the underlying tensions and subtle complexities of such phenomena as judicial activism, the judicialization of politics, the democratic critique of strong models of judicial review, and other counter-majoritarian institutional arrangements. As one of the leading U.S. American public intellectuals of his time, Bickel's ideas also echo the challenges and tensions of postwar liberalism as it struggled to find its intellectual footing amidst the polarization of the Cold War.

KEYWORDS: Alexander Bickel, constitutionalism, democracy, liberalism, judicial review

RECEIVED: March 2024 / **ACCEPTED:** June 2024 / **ONLINE FIRST:** July 2024

Alexander M. Bickel (1924-1974) fue un destacado profesor de derecho constitucional de la Universidad de Yale, columnista y editor de la revista *The New Republic*. En tal calidad, sobresalió como una voz autoritativa al hablar sobre la Constitución estadounidense, el rol institucional de la Corte Suprema y su relación con el resto de las ramas del gobierno en el sistema político norteamericano (Wellington 1990; Holland 1976; Ely 1997). Si bien entre nosotros la figura de Bickel suele asociarse casi exclusivamente a su formulación de la 'dificultad contramayoritaria' del *judicial review* o control judicial de constitucionalidad (en adelante, 'revisión judicial'),¹ así como al conjunto de estrategias que los jueces constitucio-

¹ En el derecho constitucional estadounidense, *judicial review* es la potestad de los tribunales de examinar e invalidar las actuaciones del Congreso y el Ejecutivo si son contrarias a la Constitución. Esta declaración puede ser realizada por cualquier tribunal del país con efectos generales tan pronto como la legislación sea promulgada o el acto dictado, con una única excepción: salvo en los casos expresamente previstos por la Constitución, la Corte Suprema solo podrá ejercer tal potestad como tribunal de apelación.

nales deben ejercer para evitar los excesos de esta (las llamadas 'virtudes pasivas'), sus contribuciones se extendieron también a otros ámbitos de la teoría constitucional, política y democrática.

Bickel estaba especialmente interesado en resaltar las tensiones que subyacen en muchos de los equilibrios institucionales complejos que se daban por sentados en una democracia constitucional y, de manera específica, en la arquitectura constitucional norteamericana (Bickel 1965a, ix-x). "Ninguna sociedad buena puede carecer de principios; y ninguna sociedad viable puede ser guiada puramente por principios", sostuvo al respecto (Bickel 1986 [1962], 24). Para él, no existe una línea divisoria clara entre aquellos ámbitos en que una sociedad debe ser gobernada sobre la base de principios de aquellas otras en que opera la conveniencia o el compromiso político (*expediency*). Pero donde los primeros no puedan operar por razones de conveniencia o pragmatismo, deben, en todo caso, orientar el desarrollo de lo segundo (Bickel 1986 [1962]).

Una de esas muchas tensiones supone determinar cómo el funcionamiento de una democracia, basada en el principio del autogobierno colectivo y la regla de mayoría, era compatible con un rol protagónico de los jueces, especialmente con una Corte Suprema ejerciendo sus atribuciones de revisión judicial dentro del complejo entramado de gobernanza de la nación. Para Bickel, esta función judicial consiste esencialmente en promover una práctica deliberativa interinstitucional, en la que la Corte concurre argumentando sobre la base de principios que reflejan la evolución de la tradición política estadounidense, que son esencialmente dinámicos y que deben ser revitalizados de manera continua mediante un 'coloquio socrático' de deliberación con las otras instituciones estatales y toda la sociedad.

Bickel también sobresalió como uno de los principales intelectuales públicos de su época. Especialmente influyentes fueron sus columnas en la revista *The New Republic* (Hickman 2010). Desde este foro contribuyó por más de dos décadas a reflexionar respecto de la guerra de Vietnam, el escándalo de Watergate o las sentencias más controversiales de la Corte Suprema durante la Era Warren.² Como columnista, Bickel "esta-

² Se denomina la 'Corte Warren' al período de la Corte Suprema norteamericana entre 1953 y 1969 en que fue liderada por su presidente, Earl Warren. En este lapso abundan sentencias que resultaron tremendamente influyentes para el devenir político del país, entre las que destacan *Brown v. Board of Education* (1954), *Baker v. Carr* (1962), *Reynolds v. Sims* (1964) o *Miranda v. Arizona* (1966). Sobre la Corte Warren, ver Tushnet (1993).

bleció una reputación como uno de los más reflexivos e independientes analistas políticos” (Purcell 1976, 544), ofreciendo “una combinación inusual de periodista y académico” (Hickman 2010, 341).

No obstante que en política estuvo históricamente vinculado con el Partido Demócrata, destacando su participación en la campaña presidencial de Robert Kennedy en 1968 y en otras instancias internas del partido (Purcell 1976), sus ideas y posiciones públicas fueron dando cuenta de una evolución conservadora.³ Este giro estuvo marcado por su desilusión con el activismo de la Corte Warren, la ideologización de los campus universitarios a fines de la década de 1960 y el giro más radical en la posición intelectual de la izquierda norteamericana (Faulkner 1978; O’Neill 2003).⁴ En sus años finales, este ‘giro conservador’ desde un liberalismo progresista hacia uno clásico (*whig*) estuvo marcado por la figura de Edmund Burke, protagonista de su libro póstumo *The Morality of Consent* (Bickel 1975).⁵ Por lo demás, en este tránsito no estará solo: varios académicos e intelectuales públicos liberales (Isaiah Berlin, Karl Popper, Arthur Schlesinger, Judith Shklar o Lionel Trilling) lo hicieron con mayor o menor intensidad bajo la polarización imperante durante la Guerra Fría (Moyn 2023; Cherniss 2021; Forrester 2021; Fowler 1978).

El artículo se estructura de la siguiente manera. Comienza (1) ofreciendo una reconstrucción de la idea de Alexander Bickel sobre el rol institucional de los jueces en una democracia constitucional. Con este propósito, examinamos la defensa de Bickel de la revisión judicial, para lo cual presentamos su idea de la ‘dificultad contramayoritaria’ y el conjunto de estrategias que deben adoptar los jueces para cumplir esta función (‘virtudes pasivas’). Al abordar este punto, en segundo lugar (2), exponemos también el contexto en que estas ideas son planteadas: las críticas de Bickel a la Corte Warren y las consecuencias que este atribuye a su proceder activista. Estrechamente vinculado con lo anterior, en la

³ Ackerman (1991, 9) y Farber (1996, 1561) lo definen como un ‘constitucionalista conservador’. Para Moeller (1985, 135), “su deseo era establecer un constitucionalismo conservador en una sociedad liberal”. Incluso, algunos colegas daban cuenta de un giro hacia el Partido Republicano (Collier 2014, 26). Ver también Kalman (2005, 273) y Calabresi (1991, 145).

⁴ Resulta especialmente interesante el ensayo de Bickel (1974b) en defensa de la autonomía universitaria de la esfera de la política.

⁵ Para John Hart Ely (1997, 95), este libro da cuenta de un ‘final burkeano’ de la vida de Bickel calificativo que Bruce Ackerman (1991, 18) también utiliza para describir al ‘Bickel tardío’. Para Robert Bork, este libro puede aproximarse como un cierre de la tensión entre su liberalismo político y su conservadurismo judicial (Kronman 1985, 1600).

tercera sección (3) presentamos la concepción de democracia que ofrece Bickel. Esta se caracteriza por una crítica al mayoritarismo y por su énfasis en la complejidad institucional sobre la cual se construye la democracia (estadounidense). Posteriormente (4), damos cuenta de que sus ideas sobre constitucionalismo, política y democracia, antes examinadas, deben ser analizadas bajo el contexto intelectual del liberalismo de posguerra, marcado por el quiebre generacional que se produce entre los liberales norteamericanos y las aproximaciones que unos y otros tienen sobre el rol institucional de la Corte Suprema. Como conclusión (5) ofrecemos algunas reflexiones finales acerca de la vigencia y actualidad de su legado y su proyección intelectual.

I. Rol institucional de los jueces en una democracia constitucional

Esta sección tiene por objeto examinar los principales planteamientos de Bickel sobre el rol institucional de los jueces en una democracia constitucional. Para ello, analizamos en primer lugar la defensa de Bickel de la revisión judicial. Ello nos llevará a presentar la idea de ‘dificultad contramayoritaria’, para luego examinar el conjunto de estrategias que deben adoptarse para cumplir esta función (‘virtudes pasivas’). En segundo lugar, examinaremos también el contexto en el que estas ideas son planteadas: las críticas de Bickel a la Corte Warren y las consecuencias que este atribuye a su proceder activista.

Dificultad contramayoritaria, virtudes pasivas y defensa bickeliana de la revisión judicial

Bickel es reconocido como uno de los principales críticos de la Corte Warren. Lo que no es tan conocido es el papel protagónico que cumplió en una de sus más emblemáticas sentencias, *Brown v. Board of Education* (1954), a través de la cual se declaró unánimemente la inconstitucionalidad de la segregación racial en las escuelas públicas. En su proceder, la Corte sostuvo que “las instalaciones educativas separadas [racialmente] son intrínsecamente desiguales”, lo que vulnera la cláusula de protección igualitaria establecida en la decimocuarta enmienda.

Como abogado asistente del supremo Felix Frankfurter (1952-1953), Bickel redactó por encargo de este un informe sobre los orígenes e historia fidedigna (*entendimiento original*) de la decimocuarta enmienda y su posible aplicación a la segregación racial en materia escolar (Wolitz 2019). Luego de meses de investigación, su reporte —que se transformaría en su primera publicación académica (Bickel 1955)— es categórico en concluir que, ante la complejidad que rodeó la discusión de dicha enmienda y la ausencia de registros históricos suficientes, no es posible ofrecer una respuesta terminante sobre la intención original de los alcances buscados con su adopción (Snyder 2014; Arbós 1995). Sugiere, en cambio, que los antecedentes históricos “correctamente entendidos, dejaban el camino abierto —y, de hecho, invitaban— a una decisión basada en el estado moral y material de la nación en 1954, no en 1866” (Bickel 1955, 65).

Esta posición en el debate del rol de la Corte evolucionará hasta adquirir un indiscutido protagonismo con la publicación de su artículo ‘The Passive Virtues’ en 1961 y su libro *The Least Dangerous Branch* en 1962 (Amar 2006). En ellos, Bickel ofrece un sofisticado planteamiento sobre el rol institucional del juez en democracia. Su esfuerzo intelectual está orientado a defender la existencia de una institución como la revisión judicial.⁶ Pero, para hacerlo, reconoce explícitamente las tensiones inherentes que existen entre esta y el principio del autogobierno democrático (Friedman 2002).

Por lo demás, las contribuciones de Bickel “refinan y dan mayor profundidad” a las ideas de la Escuela del Proceso Legal que comienza a dominar en la academia legal norteamericana desde comienzos de los cincuenta (O’Neill 2003, 327),⁷ sobre la base de los aportes del propio Bickel, así como de Harry Wellington, Henry Hart Jr. o Herbert Wechsler (Haltom y Silverstein 1987; Eskridge y Frickey 1994).

El punto de partida del análisis de Bickel (1986 [1962]) es la débil justificación que ofrece la Corte Suprema en *Marbury v. Madison* (1803) sobre

⁶ También es relevante en estos primeros años Bickel y Wellington (1957).

⁷ La Escuela del Proceso Legal (*Legal Process School*) fue un movimiento dentro de la academia legal norteamericana que buscó proporcionar un punto intermedio entre las aproximaciones del formalismo y el realismo jurídico. Ella estuvo caracterizada por centrarse en los procesos de decisión judicial y en la distribución de la autoridad decisoria entre los distintos niveles y ramas del gobierno, haciendo énfasis en la importancia de los acuerdos institucionales, el Estado de Derecho y la elaboración razonada de principios jurídicos a partir de fuentes democráticas (Eskridge y Frickey 1994).

la necesidad de institucionalizar la revisión judicial.⁸ En esta trascendental decisión, su presidente John Marshall justifica la existencia de esta potestad sugiriendo que los tribunales tienen el deber de interpretar y aplicar la Constitución. Si una ley o actuación entra en conflicto con la Constitución, argumenta Marshall, es responsabilidad de los tribunales defender su supremacía y declarar la invalidez de dicha ley o actuación. Esta tarea constituye para dicho juez la esencia misma del deber de administrar justicia, ya que solo a través de ella puede asegurarse la supremacía constitucional.

Por persuasivo que sea este razonamiento, no debe obviarse un hecho inescapable: el control de constitucionalidad que supone la revisión judicial no deriva directamente de la Constitución norteamericana, sino de la interpretación que la Corte Suprema ha hecho de la misma (Arbós 1995, 264). Que la Corte haya recurrido a esta herramienta desde aquel entonces no corrige ni soluciona su origen, ya que la fuerza de la tradición no es suficiente argumento para defenderla. Como ‘instrumento de gobierno’ ella debe ser justificada en el presente, señala Bickel (1986 [1962]), lo que exige ofrecer un balance entre sus fortalezas y debilidades.

La principal debilidad de la revisión judicial de la legislación es su naturaleza “como fuerza contramayoritaria de nuestro sistema [político]” y que ninguna de las complejidades involucradas en su operación “puede alterar la realidad fundamental de que la revisión judicial es una institución anómala de la democracia norteamericana” (Bickel 1986 [1962], 16-18). De esta manera, cuando la Corte Suprema declara inconstitucional una ley o actuación del Ejecutivo, está frustrando la voluntad de los representantes electos “del pueblo real del aquí y el ahora” y ejerce este control “no en nombre de la mayoría predominante, sino en contra de ella” (Bickel 1986 [1962], 17). Ello implica que para Bickel la revisión judicial, cuando es desprovista de connotaciones místicas, puede ser denunciada como ‘no democrática’. Este problema o dificultad contramayoritaria se manifiesta de tres formas: censura la voluntad de los representantes, lesiona el proceso democrático en el largo plazo y, finalmente,

⁸ Con anterioridad a esta decisión, existieron algunos casos excepcionales de tribunales invalidando legislación federal o estadual (Treanor 2005). Sin embargo, *Marbury v. Madison* es sindicado universalmente como el precedente sobre el cual se construye la práctica constitucional de la revisión judicial.

le hace perder eficacia si es la decisión contraria a la mayoría de manera permanente (Bickel 1986 [1962]; O'Neill 2003).

El planteamiento bickeliano sobre la 'dificultad contramayoritaria' no era, en sentido estricto, un argumento original. Más bien reflejaba la preocupación de una tradición intelectual que comprende a James Bradley Thayer, Learned Hand, Felix Frankfurter, Oliver Wendell Holmes y Louis Brandeis (Friedman 2002).⁹ Todos ellos enfatizaron en diversos momentos la importancia de la autorrestricción judicial, en oposición al creciente activismo judicial conservador de la primera mitad del siglo XX, tradicionalmente caracterizado como la Era *Lochner* (1897-1937). Este período, llamado así por la sentencia *Lochner v. New York* (1905), alcanzaría su punto más álgido con el enfrentamiento de la Corte Suprema con el presidente Franklin D. Roosevelt, luego de que aquella declarase inconstitucionales diversas leyes centrales para el programa del *New Deal* (1935-1937), desatando con ello una crisis constitucional sin precedentes que terminó ganando el presidente, en medio de sus amenazas de nombrar a más jueces (el famoso *court packing plan*) para diluir el voto de los existentes (Snyder 2022).

Construyendo sobre este legado, la tarea emprendida por Bickel (1986 [1962]) consiste en desarrollar un marco conceptual que justifique la revisión judicial en una democracia constitucional, no obstante la existencia de esta dificultad contramayoritaria. Bickel comienza así una búsqueda cuyo objeto es dar cuenta de la función que cumple la revisión judicial en el sistema de gobierno y la forma en que la Corte Suprema debe ejercerla. En su opinión, esta búsqueda debe consistir en una función que pueda —de hecho, deba— implicar la formulación de políticas (*policies*), pero que difiera de las funciones legislativa y ejecutiva. Una función que se adapte específicamente a las capacidades de los tribunales y que probablemente no se realice en otro foro si la judicatura no la asume (Bickel 1986 [1962]).

Para Bickel, esta función consiste esencialmente en promover una práctica deliberativa interinstitucional a la que la Corte concurre argu-

⁹ Friedman (2002, 231) destaca especialmente el significativo número de veces en que Bickel (1986 [1962]) cita a Holmes, Frankfurter, Hand y Thayer. De igual manera, Tushnet (2012, 24) destaca que Frankfurter había articulado una respuesta a la crisis política que produjo la resistencia judicial a la legislación del *New Deal* con una 'teoría general de la autorrestricción judicial'. En Bickel (1965b) se evidencia su relación de maestro-discípulo con Frankfurter, la que también es retratada por Snyder (2022).

mentando sobre la base de principios que reflejan la evolución de la tradición política norteamericana. Las ramas políticas generalmente tomarán decisiones sobre la base de la conveniencia (*expediency*), a la espera de resultados inmediatos y en medio de emociones intensas (Bickel 1986 [1962], 25). Los jueces, en cambio, por su naturaleza y estructura, constituyen un foro apto para deliberar sobre la base de principios que miran el largo plazo. Así, la compleja labor que la Corte debe desempeñar implica acomodar institucionalmente la llamada ‘tensión lincolniana’ entre un gobierno basado en principios y un obrar político que busque alcanzarlos en base a la conveniencia o el arte de lo posible (Bickel 1986 [1962], 1961).

Bickel define estos ‘principios fundamentales’ como “aquellas proposiciones generales [...] que organizan ideas de validez universal en el universo dado de una cultura y un lugar, ideas que con frecuencia están basadas en presuposiciones éticas y morales” (Bickel 1986 [1962], 191). Tales principios y valores están para él profundamente impregnados de un historicismo burkeano (Bickel 1975), lo que lo diferencia de otros liberales de su generación que buscaban retratarlos como universales o absolutos (Fowler 1978, 86).

Al desentrañar y desarrollar estos principios o valores superiores propios de la tradición política y constitucional norteamericana, la Corte está actuando como guardián de una tradición que no es absoluta ni que permite legitimar cualquier acción política (Fowler 1978, 86). Se trata de valores que son esencialmente dinámicos y que deben ser revitalizados de manera continua mediante un ‘coloquio socrático’ de deliberación con las otras instituciones estatales y toda la sociedad (Bickel 1986 [1962]).¹⁰ En estos coloquios, el derecho, sus profesores y los restantes operadores jurídicos (especialmente los abogados) tienen un rol fundamental a la hora de enriquecer el trabajo judicial.¹¹

Igualmente importante, la naturaleza de estos coloquios descansa en una evolución dialógica o conversacional de los primeros principios, en oposición a su imposición unilateral por la Corte (Kronman 1985). Este diálogo supone una conversación y no un monólogo (Bickel 1975, 1986

¹⁰ Sobre la idea de coloquio en Bickel, ver Moeller (1985) y O’Neill (2003).

¹¹ Wellington (1990) enfatiza la importancia de que estos valores sean desarrollados y ponderados en un contexto de adjudicación constitucional adversarial. La ‘dilucidación por medio del litigio’ genera así un escenario propicio para que el juez vaya descubriendo los valores de la moralidad pública bickeliana (Wolitz 2019).

[1962]), por lo que, en su dimensión dialógica, exige considerar muy seriamente las interpretaciones o lecturas que otras instituciones, como la Presidencia o el Congreso, realizan de la Constitución (Kronman 1985). En este proceso, los jueces deben actuar como si fueran académicos en el cumplimiento de su tarea, en tanto son también educadores, si se considera que su labor puede asimilarse a un 'seminario nacional vital', el que supone aceptar la oportunidad para una 'duda sobria' (*sober second thought*) (Bickel 1986 [1962], 26).

¿Cuáles son esos principios y valores fundamentales? Bickel no entrega una respuesta sistemática, sino más bien algunos lineamientos generales, dispersos y de manera fragmentaria en *The Least Dangerous Branch* (1986 [1962]), los que deben ser complementados con una lectura atenta de *The Morality of Consent* (1975). Entre ellos, primero, el 'valor irreductible del derecho', que presupone el deber moral correlativo de obedecerlo. Segundo, la moralidad del proceso político y especialmente el respeto a su estructura. Tercero, un conjunto de principios sustantivos, orientados a permitir la reconciliación entre los distintos valores en juego en el proceso político y permitir el acceso a este.

Entre estos valores —que los hay sustantivos como sugiere Moeller (1985), pero que son mayoritariamente procedimentales— Bickel (1986 [1962]) menciona de modo ejemplar los de autonomía y privacidad individual, la libertad de expresión en sentido amplio y con un escaso margen para la regulación legislativa, y el principio de no segregación racial. También menciona los que se asocian a la 'regla de error manifiesto' thayeriano (*clear mistake rule*),¹² como evitar la arbitrariedad, el principio del federalismo y el de pesos y contrapesos. Menciona, asimismo, el derecho a defensa en procesos penales, lo que supone una continuación del novedoso enfoque que Bickel (1966) había desarrollado anteriormente en relación con los valores asociados a las garantías penales. Pero, más allá de cualquier enumeración, para él estos principios son muy escasos como consecuencia de la naturaleza de la sociedad libre y la base consensual última en que descansa la efectividad de su sistema legal (Bickel 1986 [1962]).

¹² Formulada por James Bradley Thayer (1893), la regla del error manifiesto sugiere que los tribunales, al ejercer la revisión judicial, deben anular un acto del Congreso o del Ejecutivo únicamente si ellos violan tan claramente la Constitución que ninguna persona racional podría concluir lo contrario.

Ahora bien, la tensión lincolniana entre principios y conveniencia puede ser acomodada según Bickel cuando la revisión judicial cumple su rol institucional (Bickel 1975, 1986 [1962]). Esto será posible si los jueces hacen suyas las ‘virtudes pasivas’, un concepto que Bickel desarrolla a partir de las enseñanzas de Frankfurter¹³ y, a través de este, de las ideas del supremo Louis Brandeis.¹⁴

Las ‘virtudes pasivas’ son un conjunto de doctrinas o estándares de adjudicación judicial (o más bien de no adjudicación), que entregan a la Corte Suprema (y también a los jueces en general) la flexibilidad suficiente para evaluar si conocer o no de un determinado asunto, como también para evitar resolver el fondo de este en caso de decidir conocerlo. Entre estas doctrinas o estándares, Bickel (1986 [1962], 1961) destaca la legitimación activa del recurrente (*standing*), la existencia de intereses reales en conflicto (*adversity*), la (in)madurez del asunto para ser zanjado jurisdiccionalmente (*ripeness*), también la doctrina de la cuestión política (*political question doctrine*), la inadmisibilidad de una apelación (*dismissal of appeal*), rechazar una petición de *certiorari* (*denials of certiorari*), el desuso (*desuetude*), la indeterminación (*vagueness*) y la doctrina de la (no) delegación legislativa (*non delegation doctrine*).

El ejercicio de la revisión judicial no se limita entonces simplemente a un dilema dicotómico entre la constitucionalidad o inconstitucionalidad de un asunto, sino que en él también existe una tercera vía: no conocer el asunto o, conociéndolo, no resolver su fondo. En palabras del propio Bickel:

El hecho esencialmente relevante, tantas veces olvidado, es que la Corte cuenta con un triple poder. Puede declarar nula una ley por su inconsistencia con un principio. Puede validar o, en los términos mejor planteados por

¹³ Snyder (2022, 681) enfatiza la ‘fe absoluta’ que Frankfurter tenía en el proceso democrático, algo que Bickel no necesariamente compartía (Fowler 1978, 86). Konefsky (1981) afirma que una cuestión central para Frankfurter era cómo conciliar las implicancias de la revisión judicial y supremacía judicial con la teoría democrática. En su respuesta, sugiere que los tribunales muchas veces deben dar un paso al costado y adoptar la autorrestricción como aproximación judicial. Ella permite que las legislaturas sean los ‘laboratorios’ de la experiencia democrática que reflejen la voluntad de los ciudadanos. Estas ideas están a su vez sumamente influenciadas por las diversas técnicas para evitar conocer asuntos judiciales, desarrolladas por Brandeis (*avoidance techniques*), y que luego serían desarrolladas por Bickel como virtudes pasivas (Konefsky 1981; Purcell 1976).

¹⁴ Bickel (1957) desarrollará algunas de sus ideas constitucionales más relevantes a partir del examen de la jurisprudencia de este último y celebrará especialmente sus técnicas dilatorias u orientadas a no conocer asuntos (Bobbitt 1982).

Charles L. Black, 'legitimar' una ley, por su consistencia con un principio. O ninguna de las anteriores [...] Aquí se encuentra el secreto de su habilidad de mantenerse a sí misma en la tensión entre principio y conveniencia. (Bickel 1986 [1962], 69)

Al adoptar este camino, la Corte Suprema en parte se diferenciará institucionalmente de las ramas electas democráticamente, especialmente del Congreso cuando ejerza su potestad legislativa. Pero tal decisión, en última instancia, igualmente la transforma en un 'animal político', por cuanto, al ejercerla, la Corte explícitamente cede su protagonismo a las instituciones democráticas y se mantiene al margen de la política de corto plazo (Bickel 1986 [1962], 132). Y es que para Bickel el rol de la Corte no se limita únicamente a servir de contrapeso a las ramas políticas, ya que además tiene una función legitimadora al interior del sistema de gobierno. Precisamente gracias a la existencia de la revisión judicial y a la posibilidad que ella le entrega a la Corte Suprema de dar una interpretación autoritativa final sobre el significado de la Constitución, aquella puede ejercer un rol 'místico' que materializa la dimensión simbólica de esta.¹⁵

En consecuencia, la Corte Suprema debe declarar como derecho solamente aquellos principios que puedan ser aceptados de manera general, tal vez no en lo inmediato, pero sí en un futuro próximo y previsible. En este rol, la Corte debe liderar la opinión pública y no simplemente limitarse a constatarla, como sugiere Ackerman (1991); al hacerlo debe persuadir a la sociedad y no imponer su criterio (Bickel 1986 [1962]). Así, en el momento más crítico, cuando la Corte declara inconstitucional una ley, su proceder debe estar sólidamente justificado y razonado sobre la base de los mencionados principios. De lo contrario, las razones que justifican contar con este poder se verán fuertemente erosionadas. Naturalmente, la tensión democrática será menor cuando la Corte declare la constitucionalidad de la ley. Pero tampoco debe perderse de vista que, al hacerlo, legitima tal proceder y ello también requiere de razones fuertes basadas en principios. Bien podría darse el caso de que la Corte esté legitimando decisiones políticas que no responden a principios, sino a otros motivos que pueden incluso terminar por desvirtuarlos.

¹⁵ Este rol legitimador que articula Bickel (1986 [1962], 30) no puede ser considerado por sí mismo una justificación suficiente o autónoma para la revisión judicial, sino solo un elemento adicional.

Las virtudes pasivas no eliminan la tensión lincolniana, pero ofrecen una oportunidad temporal para posponer tal confrontación, permitiendo que la Corte mantenga el compromiso con una revisión judicial basada en principios. Al reducir la presión propia de la contingencia, ellas generan además condiciones que de lo contrario harían imposible cumplir tal compromiso (Kronman 1985).

Como la política institucional requiere de acuerdos pragmáticos, existirán momentos y controversias que aconsejan a la Corte obrar de manera prudente, evitando conocerlos o zanjarlos. Para Bickel —y antes para Frankfurter y Brandeis—, la Corte yerra cuando decide resolver un asunto de manera imprudente y legitima un acuerdo político puramente transaccional o faccioso. En estos casos, la Corte debe recurrir a las virtudes pasivas y así ganar tiempo para reflexionar con mayor detención sobre tal asunto, posponiendo la decisión para cuando se presente en el futuro. Con ello, la Corte protege su foro y rol institucional como uno basado en principios y no en conveniencia política. A la vez, logra ser deferente con los compromisos pragmáticos a los que arriban las ramas políticas y el proceso democrático sin legitimarlos (Wolitz 2019; Bobbitt 1982).

El desarrollo de esta operación judicial supone responder a la pregunta sobre cómo determinar y delimitar aquellos casos en que se debe tomar una decisión basada en principios de aquellos en que se debe recurrir a mecanismos que permitan no decidir la cuestión. La respuesta de Bickel es tan simple en su formulación como compleja en su aplicación: los jueces deberán ejercer la virtud de la prudencia.¹⁶

Kronman (1985) acierta al enfatizar la importancia de la distinción entre los principios o valores permanentes que buscan promover la revisión judicial y las necesidades materiales que esta enfrenta y que deben ser satisfechas por el proceso político. Su importancia radica en ofrecer a Bickel un margen de acción necesario para resolver la dificultad contramayoritaria o, de manera más exacta, disolverla. Lo hace reconciliando no solo una sola 'fe' en el principio de autogobierno basado en el consentimiento del pueblo sobre el cual se construye la democracia nortea-

¹⁶ Kronman (1985) ha sido quizás quien con mayor profundidad ha desarrollado la idea y el rol de la prudencia en Bickel, llegando incluso a considerarla una verdadera 'filosofía de la prudencia'. Esta aproximación bickeliana —así como muchos de los planteamientos de la Escuela del Proceso Legal— refleja además una concepción del derecho que comparte elementos con la tradición del pragmatismo estadounidense (Wolitz 2019, 162).

americana; lo hace también sumando una segunda variable: la existencia de un proceso de reforma moral continua que busca alinear el orden social existente con un esquema de 'valores generales permanentes'. Así pueden ser conciliadas, por un lado, la regla de la mayoría que entrega al proceso democrático la palabra final respecto de los representantes y sus políticas y, por el otro, la institución de la revisión judicial y su legitimidad. Con ello, Bickel disuelve la necesidad de justificar la revisión judicial sobre los pilares de una concepción mayoritaria de democracia, generando una justificación independiente, sobre la base de un modelo de democracia constitucional de instituciones que operan bajo el imperio del derecho.

La crítica a la Corte Warren y el quiebre con el liberalismo jurídico

Bickel desarrolla una lectura sofisticada y de naturaleza normativa sobre el rol institucional que cumple la Corte Suprema en un sistema de gobierno, en el que el ejercicio de la revisión judicial es compatible con la teoría y práctica democrática. Lo interesante es que lo hace defendiendo el resultado sustantivo de *Brown v. Board of Education*, que considera como un 'proceder noble' de la Corte (Bickel 1955) destinado a rectificar el error moral y constitucional que supuso la segregación racial (Bickel 1986 [1962]). Bickel reconoce en esta decisión un rol expansivo de la Corte dentro de la democracia estadounidense. Sin embargo, la considera un caso ilustrativo de revisión judicial basado en principios, que fue conocido cuando el caso ya había madurado para ser resuelto judicialmente y fue además decidido en concordancia con la evolución de la tradición moral norteamericana, proporcionando adicionalmente una flexibilidad suficiente para que su implementación quedara entregada a las autoridades políticas (Bickel 1986 [1962]; Fowler 1978, 86).

Sin embargo, las sucesivas sentencias de la Corte Warren irán situándolo primero en una posición escéptica y, luego, abiertamente crítica de ella. Un primer paso vendrá con su libro *Politics and the Warren Court* (Bickel 1965a), en el que será especialmente crítico de la jurisprudencia de la Corte Suprema sobre redistribución electoral.

Un segundo paso en esta evolución serán sus *Holmes Lectures* pronunciadas en la Facultad de Derecho de Harvard en 1969, las que fueron

publicadas como libro al año siguiente bajo el mismo nombre, *The Supreme Court and the Idea of Progress* (Bickel 1970).

En ellos, Bickel vuelve sobre algunas ideas previas, como la importancia de que el ejercicio de la revisión judicial esté guiado por un ‘método basado en la razón’, sobre todo considerando que una decisión constitucional es una función de alta decisión política (*high policy-making function*), que es implementada en democracia por una institución que debe ser considerada anormal. Enfatiza asimismo el rol de los principios, pero ahora asigna especial relevancia a la tradición y al necesario gradualismo con el que la Corte debe acometer su rol institucional. En sus propias palabras:

La supremacía judicial debe ser necesariamente entendida como una herramienta conservadora, incluso —y tal vez particularmente— cuando sirve como instrumento de cambio. Ciertamente, la Corte, como otras instituciones, es en parte la generadora de la tradición que la influye, y otras instituciones también se encuentran restringidas en alguna medida por su propia historia [...]. Pero, aunque quizás las otras instituciones lo sean, la Corte no es el lugar para el quiebre imprudente con el pasado [...]. La Corte es el lugar para tomar decisiones basadas en principios, disciplinadas por el método de la razón que se asemeja al discurso de la filosofía moral y, en materia de adjudicación constitucional, el lugar solo para eso, de lo contrario su insularidad frente al proceso político se volvería inexplicable. (Bickel 1970, 87)

También, Bickel le asigna importancia al hecho de que toda decisión relevante supone altos grados de consenso entre diversos actores institucionales, lo que demanda una conversación interinstitucional permanente. Si bien la Corte puede, en principio, tomar una decisión en una determinada materia, su efectividad depende de su implementación y del consenso que ella genere entre los restantes actores institucionales. Además, la Corte suele ser incapaz de generar el consenso necesario por sí misma y tampoco controla los recursos para su implementación.¹⁷ De esta manera, la efectividad de la Corte queda entregada en última instancia a su prestigio o *auctoritas* (Bickel 1970, 94).

Bickel profundiza además en su crítica a la jurisprudencia de la Corte en materia de redistritaje y, al hacerlo, critica la caricatura que

¹⁷ Para Bickel (1970, 92), un buen ejemplo de esto fue la sentencia *Brown*. Tanto el delicado consenso en torno a ella como su implementación quedaron en manos de las instituciones políticas, tanto a nivel federal como estadual.

para él supone la fórmula ‘una persona, un voto’, que reduce toda la complejidad de la democracia madisoniana a un simple mayoritarismo.¹⁸ En esta crítica, acusa a la Corte Warren de recurrir a un ideal de democracia basado en el modelo de *town meeting*, al que James Madison se opuso especialmente por considerarlo un modelo de democracia directa a pequeña escala que favorecía la tiranía de la mayoría (Bickel 1970, 166).¹⁹

Finalmente, enfatiza en sus ideas sobre la prudencia que debe guiar el ejercicio de sus poderes de revisión judicial, favoreciendo cambios graduales, fundados en principios o valores arraigados en la tradición política estadounidense. Con esta formulación sienta una base más sólida para configurar un minimalismo judicial, entendiendo que la doctrina de la supremacía judicial que nace con *Marbury v. Madison* en 1803 es solo una vertiente más de la tradición constitucional norteamericana y que el respeto a la interpretación constitucional que hacen el presidente y el Congreso debe ser considerado seriamente. Solo así pueden conciliarse la doctrina de la supremacía judicial con un cierto departamentalismo que exige el sistema de frenos y contrapesos (Bickel 1970).²⁰

La fuerte crítica que formula Bickel en contra de la Corte Suprema fue cuestionada por sus antiguos compañeros de ruta (Purcell 1976; Faulkner 1978; O’Neill 2003). Ellos consideran que, al igual que Frankfurter —quien también se vuelve crítico de la Corte tras su retiro en 1962—, Bickel se ha moderado o derechamente vuelto conservador (Wright 1971).²¹ Ello lo pone en una ruta diferente y en colisión con el nuevo progresismo legal (Holland 1976; Gordon 2004). Estos últimos comenzarán una reflexión sobre cómo proyectar y defender el legado progresista de la Corte Warren frente a la nueva y conservadora Corte Burger (1969-1986) (Wright

¹⁸ La expresión ‘democracia madisoniana’, llamada así en referencia a James Madison, enfatiza un sistema de gobierno que pondera los efectos de la regla de la mayoría a través de un marco constitucional que consagra frenos y contrapesos, una separación de funciones entre los distintos poderes del Estado y un sistema federal.

¹⁹ Esta crítica de Madison se encuentra en el N° 55 de *The Federalist* (Hamilton, Jay y Madison 2001, 288).

²⁰ El departamentalismo es un enfoque de interpretación constitucional que suele contraponerse al de supremacía judicial y a través del que se promueve que, en principio, son los órganos constitucionales y no los jueces los que tienen, dentro de la esfera de sus competencias, la última palabra de carácter autoritativa sobre el texto de la Constitución (Murphy 1986; Fallon 2018).

²¹ Ver también notas 3 y 5.

1971).²² Un grupo más radical al interior del progresismo legal irá aún más lejos, al amparo del movimiento conocido como *Critical Legal Studies* (Kalman 1996).

Todo ello será muy costoso para Bickel. Sus publicaciones y posiciones públicas suponen un quiebre con el progresismo, siendo un hecho simbólico de ello el que los alumnos de Yale colgaran su efigie como acto de repudio en la reunión de exalumnos de 1969 (Kalman 2005).²³ Peor aún, su designación en la Corte Suprema se volvió del todo improbable no obstante los esfuerzos hechos por congresistas para que el presidente Nixon lo nominara, designación que hubiese sido celebrada por algunos de los propios supremos (Hickman 2010, 342-343). Él mismo entendió haberla sacrificado por sus críticas y rol público (Bobbitt 1982).

El hito final en su evolución intelectual es su libro póstumo *The Morality of Consent* (1975), en el que la crítica a la Corte Warren llega a su punto cúlmine. Para él, la Corte es intelectualmente responsable de haber permitido un “asalto al orden legal mediante imperativos morales”. Esto fue realizado mediante tecnicismos legales, desatendiendo las reglas procedimentales para avanzar en lo sustantivo y sobre la base de algunas decisiones cargadas de lo que califica como una ‘retórica populista’ (Bickel 1975, 120-121).

El activismo de la Corte Warren importó para Bickel generar las condiciones para que se produjera el escándalo *Watergate* (1972-1974), en el que para él terminó de cruzarse todo límite. En su opinión, *Watergate* representa “el último ataque en una era de una política de agresiones (*assaultive politics*)” (Bickel 1974a, 30). Justifica esta posición afirmando que “era completamente inevitable que tal obsesión populista no terminara en una concentración del poder en aquella institución que tiene la más inmediata conexión con el electorado más grande. Naturalmente, la

²² El vacío dejado por el declive de la Escuela del Proceso Legal también llevará a juristas conservadores a repensar sus caminos. Algunos de ellos transitarán hacia el análisis económico del derecho, mientras que otros hacia originalismo o textualismo (Kalman 1996, 77-83).

²³ Bickel tuvo una tensa relación con el activismo estudiantil de fines de los años 60, que buscaba introducir reformas al sistema universitario y a la enseñanza jurídica. Se ha dicho que, en general, “nunca fue partidario de los cambios promovidos por estudiantes” (Kalman 2004, 171). Sin embargo, fue respetado por su cooperación con estudiantes —como Bill Clinton— que buscaban promover un discurso pacifista contrario a la guerra en Vietnam (Kalman 2004, 195).

consecuencia fue una presidencia *gaullista*" (Bickel 1975, 120-121).²⁴ Por lo demás, no debe extrañarnos que el escándalo *Watergate* lleve a Bickel a proponer reformas institucionales centradas en las estructuras y procesos del sistema político, lo que puede considerarse una clásica respuesta bickeliana (Purcell 1976).²⁵

2. La democracia constitucional bajo el prisma bickeliano

No resulta posible separar las justificaciones bickelianas sobre el rol institucional de los jueces sin conectarlas con sus planteamientos sobre la democracia, las instituciones, los procesos y la práctica política, incluyendo el rol de la Constitución en la definición de esta arquitectura.

El corazón del credo democrático, según Bickel, "es el gobierno mediante el consentimiento de los gobernados".²⁶ Según él, esta premisa no es incompatible con que una buena sociedad busque satisfacer las necesidades inmediatas del mayor número de personas y, simultáneamente, se esfuerce por apoyar y mantener un conjunto de valores generales en forma permanente. Por lo demás, para él de eso se trata "el gobierno democrático bajo el imperio del derecho" (Bickel 1986 [1962], 27-28).

Una democracia constitucional es para Bickel una idea especialmente exigente. Primero, porque una justificación puramente mayoritaria de la democracia es deficitaria. Una democracia de instituciones, bajo el imperio del derecho, supone un complejo entramado institucional, así como un fino entendimiento acerca de las interacciones que se producen bajo un proceso político caracterizado por el pluralismo de

²⁴ Sobre la vinculación bickeliana entre activismo judicial y la erosión legal conducente a *Watergate*, ver O'Neill (2003) y Faulkner (1978).

²⁵ En este sentido, puede mencionarse la mesa redonda que Bickel dirigió en marzo de 1974, en la que reflexiona sobre las reformas necesarias luego de *Watergate* en áreas tales como los poderes presidenciales, la acusación constitucional o el financiamiento de la política (American Enterprise Institute 1974). No deja de ser interesante que el American Enterprise Institute —de evidente sesgo conservador— le haya encargado presidir una mesa redonda en un tema tan políticamente sensible, en momentos en que se criticaba abiertamente el giro conservador de Bickel.

²⁶ Bickel y muchos otros liberales estadounidenses de la posguerra se desenvuelven en un ambiente intelectual fuertemente influido por el redescubrimiento de las teorías contractualistas de Locke, que serán especialmente trascendentes en sus formulaciones sobre consentimiento y obligaciones políticas (Forrester 2021, 49; Hartz 1955, 9). Bickel (1975, 34) la reconoce explícitamente y reivindica su influencia en la construcción de elementos centrales del Estado constitucional, como la ciudadanía.

numerosos actores e intereses. En segundo lugar, la dimensión orgánica y procedimental de la Constitución cumple un papel especialmente relevante en este entramado complejo de arreglos institucionales. En tercer lugar, la democracia constitucional descansa fuertemente en la idea de consenso, entendida como una práctica deliberativa y argumentativa que se proyecta en el tiempo, superando el presentismo de la política mayoritaria electoral contingente, siendo esencialmente gradualista. Como veremos más adelante, esta idea está profundamente influida por la obra de Edmund Burke.

Crítica al mayoritarismo

El punto de partida del análisis bickeliano es su crítica frontal a una idea de democracia puramente mayoritaria. Esta crítica se expresa de distintas formas.

Como señalamos, la Corte Warren abordó la controversia de los redistritajes electorales (*apportionment cases*) primero en *Baker v. Carr* (1962)²⁷ y luego en *Reynolds v. Sims* (1964).²⁸ Al proceder de esta forma, Bickel acusa a la Corte de seguir un modelo democrático con elementos de ‘mayoritarismo populista’ antes que “un esquema madisoniano complejo de pesos y contrapesos entre grupos y facciones contrapuestas” (Bickel 1970, 110). Al formular esta crítica, Bickel sostuvo que:

El mayoritarismo es intoxicante. Es, en realidad, una marea que se mueve con la rapidez de un eslogan —sea la soberanía popular en el pasado, o una persona un voto, en la formulación de la Corte Warren. Esta marea es apta para barrer todas las instituciones [...]. Ahora que la Corte Warren la ha liberado nuevamente [...] [Ella] bien podría llegar a envolver a la propia Corte. (Bickel 1970, 111-112)

En la búsqueda de una sociedad diversa y más igualitaria, sostiene Bickel, se requiere de una política democrática menos mayoritaria y más madisoniana, que confronte la formulación de ‘una persona, un voto’

²⁷ En esta sentencia se resuelve un caso de impugnación de redistritaje electoral, en el que la Corte cambia su precedente en la materia y sostiene que esta es una controversia justificable bajo la cláusula de igual protección de la ley, garantizando el principio de ‘una persona, un voto’, que luego se enunciará explícitamente en *Reynolds v. Sims*.

²⁸ En esta última decisión, la Corte explicita como test o estándar de evaluación en materia de diseño electoral el principio ‘una persona, un voto’, al determinar que los distritos electorales deben tener una población aproximadamente igual, buscando con ello que la representación dentro de las legislaturas reflejara la distribución de la población.

con un proceso político más complejo que el de expresar los deseos y preferencias de los electores. Ello debe hacerse ponderando sus distintas intensidades, aquellas que el voto por sí solo no puede registrar. El rol de la Corte no es transformarse en un instrumento para que un grupo excluido del proceso político alcance sus objetivos sustantivos, sino el de invalidar su exclusión (Bickel 1970).

Para Bickel, las instituciones representativas no pueden ser concebidas como vehículos transmisores de la expresión popular, como si simplemente fuesen 'máquinas de votación animadas'. No pueden limitarse a imitar un sistema de decisiones colectivas que opera mecánicamente sobre la base del voto directo de la ciudadanía, en la lógica 'una persona, un voto' (Bickel 1965a). Por el contrario, una visión más robusta de la representación supone entenderla como el "ejercicio de una función de toma de decisión deliberativa, relativamente independiente" (Bickel 1965a, 183).

En esta concepción más compleja de la representación política subyace una concepción pluralista de democracia, en la que Bickel sigue a su colega y amigo Robert Dahl (Purcell 1976; Friedman 2002), y en la que se concibe el proceso político como la interacción entre diversos actores políticos y sociales (Bickel 1970, 100).²⁹ Así, el proceso político asegura las condiciones de la participación individual, típicamente expresada en el voto en las elecciones, pero también considera la más amplia participación en el proceso político de los diversos grupos que forman parte de la sociedad civil.

Una idea especialmente relevante de Bickel es que, para garantizar un gobierno responsivo en cuya base cuente con el consenso de la ciudadanía, este debe ser capaz de "registrar las intensidades relativas de las necesidades e intereses" de numerosos individuos y grupos (Bickel 1975, 100-101). Ni el voto ni su expresión logran este objetivo. De ahí que los actos de desobediencia civil puedan transformarse en un vehículo para lograrlo, como sugieren diferentes movimientos de reforma en la historia de Estados Unidos (Bickel 1975).

²⁹ Sobre la influencia de la teoría del pluralismo democrático de Dahl en Bickel, ver Friedman (2002) y Purcell (1976). La influencia de Dahl se observa además en otros aspectos centrales de la concepción bickeliana de democracia, como las limitaciones del voto para expresar la intensidad de las preferencias de los electores o las justificaciones de los cambios incrementales en política (Fowler 1978).

La desobediencia civil legítima, cuando no es violenta o revolucionaria y se enmarca en el respeto a la ley (Faulkner 1978),³⁰ así como el ejercicio de la objeción de conciencia,³¹ fortalecen la idea de un gobierno basado en el consenso, en la medida en que el sistema legal reconoce el ejercicio de acciones morales individuales y selectivas de objeción. Es también una manera de participar de la gran conversación pública, del ‘coloquio bickeliano’ (Moeller 1985), “porque, aunque nos gobernamos por la regla de mayoría, lo hacemos con el consentimiento de la minoría” (Bickel 1970, 102). Si la minoría cree con suficiente intensidad que la mayoría está equivocada, a esta le será demasiado costoso intentar imponer su voluntad. Esto será especialmente cierto si lo buscado por la mayoría requiere no solo de la aquiescencia de la minoría, sino además su participación activa. Esta resistencia minoritaria puede causar que la mayoría reexamine su posición y retroceda en su intención. A esto Bickel denominará los ‘ejercicios de formación de la ley negativa’ (Bickel 1970, 102).

Una democracia basada en arreglos institucionales y prácticas interpretativas complejas

Para Bickel, no es posible entender el sistema político estadounidense sin comprender que se trata de un modelo que descansa en un entramado complejo de arreglos institucionales en cuya base se encuentra la Constitución. Tal como lo imaginó Madison, se trata de un modelo que impide que un grupo o facción, por mayoritario que sea en un momento determinado, pueda conseguir siempre lo que quiera, al permitir a los restantes grupos ejercer un poder de veto contra el primero (Bickel 1970).

La Constitución juega un rol esencial en este complejo esquema institucional. Para Bickel ella es esencialmente un documento de ‘estructuras y procesos’, que él denomina la ‘Constitución manifiesta’. Se trata de una Constitución “de la mecánica de los arreglos institucionales y del proceso político, de la distribución del poder y la división de los poderes, y de las reglas procedimentales de más larga data, reguladas

³⁰ Para una distinción entre desobediencia legítima e ilegítima en Bickel, ver Purcell (1976, 561).

³¹ En la formulación de sus ideas sobre objeción de conciencia, Bickel estará especialmente influenciado por el pensamiento de Hannah Arendt (Bickel 1975, 96; 1974b, 18).

en la Carta de Derechos” (Bickel 1975, 29). Aunque se estructure en base a ‘normas de textura abierta’, esta Constitución manifiesta entrega “poco o ningún poder a los jueces”. La Constitución como derecho se impone a toda autoridad, especialmente a los jueces, y existe un ‘deber moral’ de obedecerla. En sus palabras, “desobedecerla es negar la idea misma de constitucionalismo [...] Negar esta idea en su sentido más fundamental, es negar la idea misma de derecho” (Bickel 1975, 30).

Entendida desde esta perspectiva, la arquitectura constitucional ha generado para Bickel una compleja simbiosis entre instituciones y prácticas constitucionales. Como resultado de ellas destaca, entre otros, el sistema formal de separación de funciones, así como el de frenos y contrapesos. También considera las reglas de distribución de escaños electorales, el Colegio Electoral como institución para la selección del presidente y sus reglas para la toma de decisiones, el sistema de comités parlamentarios al interior del Congreso, o las prácticas desarrolladas al alero del sistema bipartidista. Este conjunto de instituciones y prácticas permiten, a su juicio, el funcionamiento exitoso de la democracia de Estados Unidos y superan con creces el *ethos* romántico que Bickel atribuía a la Corte Warren, en el que el ideal democrático se limitaba a garantizar ‘una persona, un voto’ (Kronman 1985, 1597).

No entender la complejidad de este entramado dinámico de arreglos y prácticas institucionales puede llevar, según Bickel, a que ‘teóricos políticos’ o ‘filósofos románticos’ —quienes según él todavía no han descubierto el ‘secreto’ de la reforma exitosa basada en el gradualismo incremental— propongan de manera superficial el reemplazo (refundacional) de instituciones o reglas políticas sobre la base de ‘abstracciones’ (Kronman 1985, 1598).

3. Críticas y contexto: ciclos constitucionales y el quiebre con el liberalismo jurídico

Las ideas de Bickel ciertamente han sido objeto de debates, controversias y críticas, tanto en su época como de manera posterior. Una observación famosa que ha perdurado en el tiempo es la de Gerald Gunther (1964, 3), quien señaló que la noción de virtudes pasivas de Bickel importaba “insistir 100% en principios, el 20% del tiempo”. *The Morality of Consent* generó especial revuelo porque, más allá de su

profundidad analítica, el giro conservador de Bickel superó cualquier ánimo de neutralidad en una academia legal marcadamente progresista, que lo recibió como un ataque frontal.³² Pero Bickel ya no vivía para defenderse.

Algunas de las críticas formuladas contra Bickel cuestionan su falta de consistencia metodológica o sus imprecisiones historiográficas (Purcell 1976; Dworkin 1977; Ward 1996; O'Neill 2003; Friedman 2002). Ely (1997, 93) reprocha su defensa de la revisión judicial sobre la base de valores impuestos judicialmente al presente y al futuro, como también el innecesario recurso a la tradición para determinar los valores fundamentales del sistema político. Por su parte, Dworkin (1977, 144-147) cuestiona el escepticismo de Bickel hacia los derechos fundamentales y objeta el consecuencialismo puramente ilusorio que subyace en su justificación de la revisión judicial.³³ Black (1985) criticó su tesis 'pasivista' sobre la revisión judicial y su excesiva preocupación por el problema de su legitimidad, que asociaba a su falta de una lectura estructural de la Constitución. Más recientemente, Rubinfeld (2001, 2005) ha sido crítico de su visión presentista de la democracia.

Como veremos a continuación, algunas de estas críticas son atendibles y deben ser ponderadas al evaluar las contribuciones de Bickel. Pero en este análisis debe considerarse el contexto político en el que ellas fueron formuladas. Muchas de sus ideas, consideramos, pueden explicarse al menos parcialmente como consecuencia de un proceso histórico que repercutió fuertemente en Bickel: la transformación o cambio de ciclo que experimentó el constitucionalismo norteamericano y la forma en la que muchos liberales de esa época lo enfrentaron.³⁴ Es desde esta perspectiva que consideramos adecuado aproximarse al quiebre bickeliano con la academia liberal estadounidense.

³² Fueron muchas las reseñas a la obra, la mayoría críticas. A nuestro juicio, las más interesantes son las de Bork (1975), especialmente por su cercanía, pero otras, por su ponderación: Dershowitz (1975), Fleming (1976), Coffin (1976), Boudin (1976) y Carter (1977).

³³ Para la respuesta privada de Bickel al ensayo de Dworkin (1972), en el que se enuncia la crítica posteriormente desarrollada en *Taking Rights Seriously* (Dworkin 1977), ver O'Neill (2003, 337).

³⁴ Si bien Whittington (2012) reconoce esta influencia en la formulación del pensamiento bickeliano, reivindica que sus ideas son concordantes con las aproximaciones actitudinales que adopta la ciencia política y la teoría constitucional en el estudio del comportamiento judicial.

Un cambio constitucional copernicano: de *Lochner* a *Baker* y la disputa liberal

La empresa intelectual desarrollada por Bickel indudablemente encuentra una explicación en el contexto histórico en el que se desarrolla. Como sugiere Whittington (2012, 163), la teoría constitucional moderna nace en Estados Unidos en la intersección de *Lochner* y *Brown*, y Bickel fue un testigo privilegiado de ella.

La novedad que supuso el agresivo activismo conservador de la Era *Lochner* puso de manifiesto para muchos intelectuales de la época la tensión existente entre constitucionalismo y democracia. El antagonismo de la Corte Suprema a las mayorías electorales y el veto político que ejerció persistente sobre las autoridades electas produjo una generación de progresistas y liberales que, ante este proceder judicial, comenzaron a reivindicar los procesos democráticos como los pilares de la legitimidad política (Whittington 2012, 163). Esto explica los diversos esfuerzos de autorrestricción judicial que articularon quienes antecedieron a Bickel.

Este recuerdo de la Era *Lochner* influyó fuertemente la construcción bickeliana (Whittington 2012, 167), sin perjuicio de buscar además hacer frente a las aproximaciones alternativas al activismo judicial de la época. En este sentido, Bickel era contrario a los realistas legales que veían en la Corte una legislatura más. Su importancia institucional era tal, que para él no podía aceptarse que fuera una agencia política más (Fowler 1978, 85). De ahí la reivindicación que él y otros hagan de una Corte que razona sobre principios. Pero, a diferencia de otros liberales contemporáneos como Weschler (1961), Bickel no creía en el carácter rígido de estos principios ni que ellos respondieran a un listado neutral de normas. Para él, la tradición no es inmutable ni puede legitimar cualquier acción política, aun si se adscribe a ella (Fowler 1978, 86). Por el contrario, ella es conciliable con un 'constitucionalismo vivo' (*living constitutionalism*) que reconoce la capacidad de adaptación de sus normas a las nuevas realidades sociales y económicas.³⁵

Sin embargo, esta idea de constitucionalismo vivo, popular entre los liberales de la época, fue inicialmente utilizada como un argumento de autorrestricción judicial para hacer frente al activismo conservador (Frankfurter 1916, 371), a fin de criticar el razonamiento formalista de

³⁵ Este razonamiento ya aparece presente en sus primeras publicaciones (Bickel 1955).

jueces a los que se acusaba de anticuados (Balkin 2020, 99). Pero, como reconoce Balkin, hacia fines de 1940 todos los supremos han sido nombrados por presidentes demócratas. Inicialmente, Frankfurter y otros jueces seguirán recurriendo al constitucionalismo vivo para limitar la intervención judicial, pero el avènement de la Corte Warren supondrá un cambio copernicano para muchos intelectuales de una nueva generación de liberales, que comenzarán a ver en la revisión judicial un mecanismo propicio para muchas de las causas que defienden. Con ello, el constitucionalismo vivo sufrirá una importante transformación: dejará de ser utilizado como una crítica contra la Corte Lochner para volverse una justificación de la Corte Warren (Balkin 2020, 99-101).

En este punto, conviene recordar que la teoría constitucional estadounidense se ha desarrollado en ciclos, comúnmente de carácter generacional (Friedman 2004). Así, mientras los antiguos liberales se muestran sospechosos del incipiente activismo judicial de la Corte Warren (ver Weschler 1961), una nueva generación de liberales que crecieron al alero de la revolución de los derechos civiles de 1950 y 1960 (entre los que destacan Ronald Dworkin, Lawrence Tribe y Owen Fiss), abrazará esta agenda transformadora.

Inicialmente, Bickel adoptará una posición intermedia en esta disputa, defendiendo inicialmente el esfuerzo judicial realizado en *Brown* para proteger derechos y libertades civiles, pero advirtiendo la dificultad contramayoritaria que pesa sobre la Corte y la necesidad de adoptar las virtudes pasivas para contrarrestarlo (Balkin 2020; Fowler 1978). En este proceder, Bickel experimentará una trayectoria similar a otros liberales de su generación, como Isaiah Berlin, quien también se volvió un 'liberal acorralado' ante sus intentos de buscar posiciones propias frente a la creciente polarización de la década de 1960 (Ignatieff 2018, 329).

Esta posición inicial será sin embargo abandonada ante el esfuerzo cada vez más evidente de la nueva generación progresista —que adopta vertientes liberales más igualitarias, fuertemente influenciadas por las ideas rawlsianas— de dotar sus ideas de la fuerza normativa que pueden proporcionarles las decisiones judiciales. Los nuevos liberales ven así en la Corte Warren un instrumento de cambio social (Fiss 1991), que proporciona a sus ideas una entrada en la estructura de toma de decisiones paralela a los debates filosóficos propios de la academia (Forrester 2021; Kalman 1996). Inevitablemente, ello condujo a que discusiones filosófi-

cas abstractas se transformaran en controversias constitucionales y, así, “en los años siguientes, las preocupaciones de la Corte Suprema determinan cada vez más lo que puede considerarse un problema político digno de atención filosófica” (Forrester 2021, 43).³⁶

Es en este contexto en el que Bickel (1970) acusa a la Corte Warren de buscar la creación de una ‘sociedad igualitarista’. Y es que un elemento central del pensamiento bickeliano es la convicción de que, ante la falta de verdades absolutas que caracterizan el mundo moderno, “el Derecho y la Corte Suprema [...] no deberían ser la fuente de toda verdad” (Fowler 1978, 86). Para Bickel (1986 [1962]), no puede esperarse que sea el derecho el que proporcione las respuestas que muchos de los nuevos liberales buscan encontrar en él.

Giro burkeano y la crítica al liberalismo

El quiebre definitivo de Bickel con la academia liberal estadounidense terminará de consolidarse en su libro póstumo, *The Morality of Consent* (1975), en el que reivindica para sí la afiliación *whig* de Burke y aboga por incorporar algunas de sus ideas a la tradición liberal del constitucionalismo norteamericano. Para ello comienza distinguiendo entre las que sugiere son las dos grandes tradiciones políticas occidentales que han competido por definir el proceso constitucional y democrático estadounidense: una liberal (en el sentido en el que se utiliza coloquialmente esta expresión en dicho país) o ‘contractualista’, que descansa en las ideas de Locke, que luego siguió Rousseau y que en su época encuentra en Rawls a un exponente.³⁷ Ella contrasta con la tradición conservadora o *whig*, que asocia a Edmund Burke y adopta como modelo propio (Bickel 1975, 3-4).

La primera, según él, pone énfasis en derechos individuales, naturales y teóricos, que son reconocidos en un contrato social. Según Bickel

³⁶ Cuando se menciona la influencia ejercida por John Rawls sobre los defensores de la Corte Warren y la nueva generación de liberales, suele hacerse referencia a su teorización de la justicia como equidad (que expone en *A Theory of Justice* de 1971) más que a su pensamiento tardío sobre la legitimación del poder político (desarrollado en *Political Liberalism* de 1993).

³⁷ En Bickel (1973, 209) ya se encuentra enunciada la adscripción de Rawls (1971) dentro de un contractualismo que legitima el gobierno civil como “pacto entre ciudadanos que incorpora el acuerdo de cada uno de ellos de acatar el juicio de la mayoría de todos.”

(1975, 5-6), ella es “moral, basada en principios, legalista y finalmente autoritaria. Es débil en pragmatismo y fuerte en la teoría”. Asimismo, ella entenderá el derecho como un conjunto de reglas estatuidas en un gran contrato y en la que el principio político articulador será el mayoritarismo. En contraste, el modelo *whig* no descansa en ‘derechos teóricos’, sino sobre una ‘sociedad real’, que parte de la base de “un entendimiento de la naturaleza humana tal cual es”, un modelo “flexible, pragmático, de avance lento, altamente político” y que descansa en valores, siendo el derecho el “valor superior de los valores”, el que se caracteriza por ser esencialmente un ‘proceso’ (Bickel 1975, 4-5).

Esta dicotomía es atrevida, sobre todo por la caracterización que ofrece del liberalismo. Locke, Hume, Kant, Tocqueville, Mill, Hart, Popper y Rawls son reducidos a una única expresión sin matices, negando las diversas vertientes y tensiones que coexisten dentro de esta tradición intelectual (Fawcett 2018). Esto, ciertamente debilita la capacidad explicativa sobre la naturaleza autoritaria o pragmáticamente débil que le atribuye al liberalismo. Tal vez, la explicación más convincente de este proceder, por decepcionante que sea, es que ella responde a un exceso retórico políticamente motivado con el que se buscaba retratar el liberalismo igualitarista desarrollado al amparo de las ideas rawlsianas. No debe olvidarse que en esta caracterización hay mucho de contextual: varios defensores de la Corte Warren estuvieron fuertemente influenciados por John Rawls (Forrester 2021), a quien Bickel (1975) identifica como el exponente contemporáneo del liberalismo del que busca diferenciarse.³⁸

Sin perjuicio del atendible reproche, esta dualidad de tradiciones políticas rivales sirve a Bickel (1975, 12) para enmarcar el análisis de los desafíos de la democracia contemporánea que, ante lo que él concibe como la “tendencia totalitaria del credo demócrata”, está marcada por un mundo polarizado producto de su sobreideologización. En ella predominan, según él, una política sin ideas, pero gobernada desde la ‘tendencia tiránica’ de las abstracciones, que es precisamente aquello contra lo cual Burke (2013) se manifestó en sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* de 1790.

Para Bickel (1975, 16-17), la Revolución Francesa fue el primer movimiento totalitario. Concuera con Burke en que los revolucionarios franceses estaban lejos de defender la libertad (en su sentido liberal) y una

³⁸ Así también se evidencia en Bickel (1973).

política moderada basada en la razón, no obstante proclamar resguardarla. Sugiere que no solo fueron los gobiernos de asambleas sucesivas los que produjeron una tiranía de la mayoría o figuras despóticas como Napoleón. El problema central para él es que “el consenso y la estabilidad no pueden ser generados por la sola existencia y funcionamiento de instituciones electas popularmente” (Bickel 1975, 16). De ahí la importancia de distinguir entre la mayoría electoral circunstancial y el pueblo como soberano (*the people*).

Los teóricos e ideólogos de una política basada en abstracciones e ideas absolutas, que acusa de ser los ‘verdaderos creyentes’, pueden ser, según Bickel, una abominación. Parafraseando a Burke, Bickel (1975, 19) sostiene que “[l]o central de la política no es la teoría ni la ideología, sino la reconciliación”, precisamente porque las ideas pueden transformarse en poco más que la voluntad arbitraria de un individuo. Y, dado que la política debe estar anclada en el realismo y en la naturaleza humana, Bickel atribuye especial importancia al principio del cálculo burkeano (*computing principle*):

No hay absolutos con los que una sociedad compleja pueda vivir en el derecho. Solo existe el principio de cálculo del que hablaba Burke: añadir, restar, multiplicar, dividir [...] Incluso los derechos absolutos que el ordenamiento jurídico parece, distraídamente, crear, aunque sea muy raramente, no perduran. Las circunstancias los erosionan. Es mejor reconocer desde el principio que el principio de cálculo es todo lo que hay, lo que debe o puede haber. (Bickel 1975, 88)

Así, la política es una conversación continua sobre los diversos valores que forman parte de una sociedad compleja y que deben ser reconciliados (Moeller 1985, 133). Esta conversación —de la que el ‘coloquio’ o ‘seminario nacional vital’ que promueve la Corte Suprema es parte fundamental— permite registrar con mayor precisión la intensidad de las preferencias e intereses en disputa, que el voto por sí solo no logra. Ello se consigue precisamente gracias a una argumentación basada en los ‘principios fundamentales’ de la ‘tradición política’.

Bickel (1975, 22) es categórico en afirmar que quien intente comenzar todo de cero, no encontrará ni podrá generar nada que no sea una sucesión de caos y tiranías, “hasta que no haya más que volver a las ruinas de lo que fue destruido”. Sostiene que el perfeccionismo en cualquiera de sus formas se aleja de lo humano, para luego agregar que la

búsqueda de un nuevo punto de partida, sea de una nueva sociedad o de un hombre nuevo, solo conducirá al fracaso.

Según sugiere Bickel (1975, 23), para Burke el principio de continuidad es una necesidad antes que una alternativa, por lo que debe guiar cualquier principio de reforma. Este guió la revolución inglesa de 1688 y luego la estadounidense un siglo más tarde. En este subyace la idea de conservar corrigiendo. Bickel reconoce que se está ante un planteamiento conservador, pero se defiende en que este no se basa en el capricho o en la apelación a un pasado lejano, en una ilusión romántica o en una posición moral obtusa, sino antes que nada en la prudencia práctica.

Al adoptar esta posición, Bickel refleja el escepticismo que caracterizó a muchos intelectuales de su generación, y que ha sido criticado como un dispositivo propio del llamado 'liberalismo de la Guerra Fría'. En la supuesta institucionalización del sentido de falibilidad humana, defendida por tales intelectuales, sus críticos han sugerido que con ello se buscaba simplemente tachar como dogmáticas ideas respecto de las cuales buscaba evitarse toda posibilidad de debate (Moyn 2023; Fowler 1978). Desde esta perspectiva, podría nuevamente reprocharse que Bickel omite los complejos matices que existen dentro de la tradición liberal—no distingue, por ejemplo, entre el liberalismo moral de Kant, Rawls o Dworkin del de aquellos de vertiente conductual como el defendido por Locke, Hume o Smith— para hacer espacio a la tradición burkeana.

Con todo, es interesante notar que, aun a pesar de sus críticas a la tradición liberal, el pensamiento bickeliano evidencia coincidencias con intelectuales contemporáneos que han sido caracterizados como liberales de la Guerra Fría (Moyn 2023; Müller 2019). Con Isaiah Berlin, por ejemplo, concordaba en la ausencia de una única verdad absoluta ante una sociedad indivisible caracterizada por el conflicto de valores (Ignatieff 2018, 330; Berlin 1999). Judith Shklar (1957) profesaba un escepticismo similar al de Bickel y era igualmente crítica del legalismo de quienes buscaban desde el derecho o la Corte Suprema imponer verdades (Shklar 1964). Raymond Aron, cuyo pensamiento tardío también transitó hacia posiciones más conservadoras, reivindicaba igualmente la prudencia como una ética del obrar político, enfatizando su necesidad para alcanzar compromisos razonables (Cherniss 2021, 119).

Por otro lado, el conservadurismo de Burke lleva a Bickel a preguntarse sobre aquello que mantiene unida, estable y cohesionada a

una sociedad en el largo plazo. Para él, la respuesta se encuentra en los ‘valores morales compartidos’. Si para Burke esto último se asocia a la religión, Bickel en cambio sugiere que, en un mundo secularizado como el contemporáneo, tales valores deben ser buscados en la experiencia del pasado y en la tradición que proporciona la religión secular de la república estadounidense (Bickel 1975, 23).

Por todo ello, el mayor legado de la Corte Warren —y también el más negativo— fue para Bickel su atentado a un modelo de cambio social gradualista, basado en valores fundamentales, que es posible encontrar en la tradición política y que evolucionan a través de una conversación intergeneracional. Este “ataque al orden legal con imperativos morales” se proyectó y consolidó con *Watergate*, que para él fue “el último ataque, el único que fue tan vicioso como poderoso, el último ataque en una era de la política de la agresión” (Bickel 1975, 123). Ya antes de morir, en 1974, Bickel advertía que no es posible sobrevivir a una constante “política del ataque moral” (Bickel 1974a, 30). Por ello, en su última recomendación, aboga por volver al modelo político *whig* de Burke y a la sencillez de su principio del cálculo.

4. Conclusiones

Alexander Bickel, conocido entre sus amigos simplemente como Alex, murió el 8 de noviembre de 1974 a los 49 años, en su casa en New Haven.³⁹ Una semana antes realizaba la revisión final de *The Morality of Consent*, dando cuenta de que, hasta el final de sus días, su pasión por las ideas le proporcionaba la energía vital de la que su cuerpo ya carecía (Purcell 1976).

No debiera sorprender que, como señala Kronman (1985, 1567), su figura generó “un respeto que raya en la reverencia”, y que “fue el académico más influyente de su generación en el campo del derecho constitucional” (Kronman 1993, 24). Para su amigo Harry Wellington (1990, 25), Bickel fue “el constitucionalista más reconocido de su generación”, mientras que Holland (1976, 1025) lo consideró entre “un puñado de juristas norteamericanos que pueden ser descritos con justicia como humanistas [*men of letters*]”. Asimismo, para su colega y amigo Charles

³⁹ Sobre sus últimos días y conversaciones, ver Bobbitt (1982, 92).

Black Jr. (1974, 200), “nadie en nuestros tiempos, o tal vez en ningún tiempo, exploró de manera tan profunda, tan amplia, tan imaginativa, el espacio institucional de los tribunales, dibujando el mundo —e, incluso más, el derecho constitucional— en la vida política”. Guido Calabresi (1982) dedicó sus *Holmes Lectures* de 1977 a Bickel y, años más tarde, Bruce Ackerman le dedicó su libro *Private Property and the Constitution* (1977) en los siguientes términos: “Para Alex Bickel, que me enseñó a discrepar”. Varios de los más destacados académicos de la época publicaron obituarios en su memoria en prestigiosas revistas de derecho, celebrando una corta pero brillante trayectoria académica (Black Jr. 1974; Chayes 1975; Freund 1975; Sacks 1975).

Se ha señalado, paradójicamente, que su legado no se plasmó ni proyectó en una escuela de pensamiento o en un amplio número de discípulos (Kronman 1985; Moeller 1985; Wolitz 2019). Parecería ser más bien un legado de “muchos admiradores, pero de pocos seguidores” (Kronman 1985, 1568). Sin embargo, este legado se proyecta igualmente en diversas dimensiones, conservando su vigencia hasta nuestros días. Así lo refleja, por ejemplo, la cátedra de Yale creada a fines de los años setenta que lleva su nombre y que han detentado académicos como Robert Bork, Owen Fiss, Robert Burt y William Eskridge Jr.⁴⁰ Ello también se evidencia en la admiración que le profesan algunos de los actuales jueces de la Corte Suprema.⁴¹ Más importante aún, su pensamiento ha sido revisitado en libros (Ward y Castillo 2012) y en diversos simposios,⁴² reafirmando unos y otros esta vigencia.

Todo lo anterior no obsta a que sus ideas hayan sido objeto de muchas críticas, algunas de las cuales son atendibles y deben ser ponderadas al evaluar algunas limitaciones de las contribuciones bickelianas.

⁴⁰ Otro de los homenajes de Yale a Bickel es el retrato que cuelga en una de sus principales aulas (sala 127).

⁴¹ En términos ilustrativos, el supremo Samuel Alito recientemente confesó que una de sus principales razones para ingresar a Yale fue precisamente la posibilidad de estudiar derecho constitucional con Bickel, cuyos trabajos ya conocía. Ello, lamentablemente no fue posible dado que ocurrió al mismo tiempo en que Bickel enfermaba y moría (Heritage Foundation 2022, 4; White 2023, 4-5).

⁴² Puede señalarse como ejemplo el simposio de agosto de 2012 organizado por SCOTUSblog con motivo del quincuagésimo aniversario de la publicación de *The Least Dangerous Branch*, en el que intervinieron académicos como Barry Friedman, Sanford Levinson, Sanford Rosen, Richard Epstein, y Erwin Chemerinsky. Disponible en: <https://www.scotusblog.com/category/special-features/special-features-archive/alexander-bickel-symposium/> [10 de mayo 2024].

Pero, puesto todo ello en la balanza, en el centenario de su nacimiento y en el quincuagésimo aniversario de su muerte, el legado intelectual de Alexander Bickel sigue iluminando algunos de los debates más importantes de teoría constitucional y democrática, con ideas y enfoques que todavía conservan su elegancia y estilo provocador. Sin ir más lejos, *The Least Dangerous Branch* es considerado uno de los textos canónicos del constitucionalismo estadounidense (Sherry 2000), al haber fijado el marco del debate académico sobre el rol institucional de la judicatura (Whittington 2012). En términos más amplios, sus ideas también nos recuerdan las tensiones institucionales que suponen la existencia de valores contrapuestos en una sociedad pluralista y democrática, así como la necesidad de acomodarlos y ponderarlos, evitando en ello incurrir en doctrinarismos fanáticos o en pragmatismos vacíos.

Son muchos los ejemplos que retratan la vigencia del pensamiento bickeliano en los debates contemporáneos. Por ejemplo, sus ideas subyacen o han sido especialmente influyentes en el desarrollo teórico del minimalismo constitucional y judicial (Greene 2016; Sunstein 2006, 1999),⁴³ la justicia dialógica (Tushnet 2009; Garbbaum 2015), la revisión judicial débil (Tushnet 2007; Dixon 2017) o algunas vertientes norteamericanas de democracia deliberativa (Burt 1992).

Las ideas de Alexander Bickel también encuentran eco en quienes cuestionan la legitimidad democrática de la revisión judicial y son escépticos de la efectividad que ella ofrece por sobre las legislaturas en la protección de los derechos fundamentales (Waldron 2006). Para muchos, las formas de revisión judicial fuerte presentan el riesgo inevitable de tensionar la labor judicial y someterla a una mayor presión política (Dixon 2017; Garbbaum 2015). Por lo demás, muchos tribunales a nivel comparado han conciliado su creciente protagonismo con estrategias para diferir, aplazar o atenuar los efectos de sus pronunciamientos, a fin de evitar confrontaciones políticas (Dixon y Issacharoff 2016; Laporte 2014), en una aproximación en la que resuenan las virtudes pasivas bickelianas.

Finalmente, su pensamiento sigue entregándonos criterios normativos sobre el rol institucional de los jueces en una democracia constitucional. Que una Corte Suprema norteamericana de orientación marcadamente conservadora esté actualmente revocando algunos de

⁴³ Para el desarrollo del minimalismo constitucional en Chile, ver García (2014).

los principales precedentes sentados en el pasado por sus predecesores progresistas (Morrison 2022), muchos de los cuales fueron aplaudidos por los principales críticos de Bickel, es una realización profética de que la marea mayoritarista que anticipó en 1970 terminó por arrear contra la misma Corte. Como él mismo sugería, “*Posterity is the judge*” (Bickel 1969b, 13).

Esta lección debe servirnos como advertencia: en los orígenes del constitucionalismo moderno, los tribunales eran presentados por Alexander Hamilton como ‘la rama menos peligrosa’ dentro de la arquitectura constitucional (Hamilton, Jay y Madison 2001, 402). Pero su desbordada preponderancia en un contexto global de erosión democrática los ha posicionado actualmente como ‘la rama más amenazada’ por los asaltos populistas y autocráticos que muchas instituciones judiciales están sufriendo a nivel global (Bezemek y Roznai 2023).

Bibliografía

- Ackerman, B. 1977. *Private Property and the Constitution*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ackerman, B. 1991. *We the People*. Vol. I: *Foundations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Amar, A. 2006. America’s Constitution and the Yale School of Constitutional Interpretation. *Yale Law Journal* 115(8), 1997-2014.
- American Enterprise Institute 1974. *Watergate, Politics and the Legal Process*. Washington, DC: AEI for Public Policy Research.
- Arbós, X. 1995. De Weschler a Bickel. Un episodio de la doctrina constitucional norteamericana. *Revista Española de Derecho Constitucional* 44, 263-298.
- Balkin, J. 2020. *The Cycles of Constitutional Time*. New York: Oxford University Press.
- Berlin, I. 1999. *The Roots of Romanticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bezemek, C. y Roznai, Y. 2023. Introduction: The Most Endangered Branch. *ICL Journal* 17(3), 203-211.
- Bickel, A. 1955. The Original Understanding and the Segregation Decision. *Harvard Law Review* 69(1), 1-65.
- Bickel, A. 1957. *The Unpublished Opinions of Mr. Justice Brandeis*. Cambridge: The Belknap Press.
- Bickel, A. 1961. The Supreme Court, 1960 Term. Foreword: The Passive Virtues. *Harvard Law Review* 75(1), 40-79.
- Bickel, A. 1965a. *Politics and the Warren Court*. New York: Harper & Row.
- Bickel, A. 1965b. Felix Frankfurter. *Harvard Law Review* 78(8), 1521-1522.
- Bickel, A. 1966. The Role of the Supreme Courts of the United States. *Texas Law Review* 44(5), 954-964.
- Bickel, A. 1969a. Mr. Taft Rehabilitates the Court. *Yale Law Journal* 79(1), 1-45.

- Bickel, A. 1969b. Close of the Warren Era. *The New Republic*. Disponible en: https://archives.yale.edu/repositories/12/archival_objects/1457123 [10 de mayo 2024].
- Bickel, A. 1970. *The Supreme Court and the Idea of Progress*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Bickel, A. 1973. Civil Disobedience and the Duty to Obey. *Gonzaga Law Review* 8(2), 199-216.
- Bickel, A. 1974a. Conscience, Power, and the Duty to Obey the Law. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 27(6), 16-30.
- Bickel, A. 1974b. The Aims of Education and the Proper Standards of the University. *Minerva* 12(2), 199-206.
- Bickel, A. 1975. *The Morality of Consent*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Bickel, A. 1986 [1962]. *The Least Dangerous Branch. The Supreme Court at the Bar of Politics*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Bickel, A. 2020. *La rama menos peligrosa. La Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos en el banquillo de la política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bickel, A. y Wellington, H. 1957. Legislative Purpose and the Judicial Process: The Lincoln Mills Case. *Harvard Law Review* 71(1), 1-39.
- Black Jr., C. 1974. Alexander Mordecai Bickel. *Yale Law Journal* 84(2), 199-204.
- Black Jr., C. 1985. *Structure and Relationship in Constitutional Law*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- Bobbitt, P. 1982. *Constitutional Fate. Theory of the Constitution*. Oxford: Oxford University Press.
- Bork, R. 1975. Alexander M. Bickel, Political Philosopher. *The Supreme Court Review* 75, 419-421.
- Boudin, L. 1976. The Morality of Consent. By Alexander M. Bickel. *California Law Review* 64, 1285-1290.
- Burke, E. 2013. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid: Alianza.
- Burt, R. 1992. *The Constitution in Conflict*. Cambridge: Harvard University Press.
- Calabresi, G. 1982. *A Common Law for the Age of Statutes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Calabresi, G. 1991. The Supreme Court 1990 Term. Foreword: Antidiscrimination and Constitutional Accountability. *Harvard Law Review* 105(1), 80-151.
- Carter, L. 1977. The Morality of Consent. By Alexander M. Bickel. *The American Political Science Review* 71(3), 1124-1125.
- Chayes, A. 1975. Alexander M. Bickel: A Personal Remembrance. *Harvard Law Review* 88(4), 693-694.
- Cherniss, J. 2021. *Liberalism in Dark Times: The Liberal Ethos in the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Coffin, F. 1976. The Morality of Consent. By Alexander M. Bickel. *Boston University Law Review* 56, 1028-1040.
- Collier, B. 2014. A Conversation with Harry H. Wellington. Yale Law School Oral History Series. Disponible en: https://openyls.law.yale.edu/bitstream/handle/20.500.13051/17659/wellington_oral_history.pdf [10 de mayo 2024].
- Dershowitz, A. 1975. The Morality of Consent. By Alexander M. Bickel. *The New York Times*. Disponible es: <https://www.nytimes.com/1975/09/21/archives/the-morality-of-consent-by-alexander-m-bickel-156-pp-new-haven-yale.html> [10 de mayo 2024].

- Dixon, R. 2017. The Core Case for Weak-Form Judicial Review. *Cardozo Law Review* 38, 2193-2232.
- Dixon, R. e Issacharoff, S. 2016. Living to Fight Another Day: Judicial Deferral in Defense of Democracy. *Wisconsin Law Review* 683, 687-688.
- Dworkin, R. 1972. The Jurisprudence of Richard Nixon. *The New York Review of Books*. Disponible en: <https://www.nybooks.com/articles/1972/05/04/a-special-supplement-the-jurisprudence-of-richard/> [10 de mayo 2024].
- Dworkin, R. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ely, J.H. 1997. *Democracia y desconfianza. Una teoría del control constitucional*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Eskridge Jr., W. y Frickey, P. 1994. The Making of the Legal Process. *Harvard Law Review* 107(8), 2031-2055.
- Fallon Jr., R. 2018. Judicial Supremacy, Departmentalism, and the Rule of Law in a Populist Age. *Texas Law Review* 96(3), 487-553.
- Farber, D. 1996. Statutory Interpretation and the Idea of Progress. *Michigan Law Review* 94(6), 1546-1570.
- Faulkner, R. 1978. Bickel's Constitution: The Problem of Moderate Liberalism. *The American Political Science Review* 72(3), 925-940.
- Fawcett, E. 2018: *Liberalism the Life of an Idea*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fiss, O. 1991. A Life Lived Twice. *Yale Law Journal* 100(5), 1117-1129.
- Fleming, D. 1976. The Morality of Consent. By Alexander M. Bickel. *The Cambridge Law Journal* 35(2), 357-358.
- Forrester, K. 2021. *In the Shadow of Justice. Postwar liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fowler, R.B. 1978. *Believing Skeptics. American Political Intellectuals, 1945-1964*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Frankfurter, F. 1916. Hours of Labor and Realism in Constitutional Law. *Harvard Law Review* 29(4), 353-373.
- Freund, P. 1975. Alexander M. Bickel: Scholar and Friend. *Harvard Law Review* 88(4), 691-692.
- Friedman, B. 2002. The Birth of an Academic Obsession: The History of the Counter-majoritarian Difficulty, Part Five. *Yale Law Journal* 112(2), 153-259.
- Friedman, B. 2004. The Cycles of Constitutional Theory. *Law and Contemporary Problems* 67, 149-174.
- García, J.F. 2014. Minimalismo e incrementalismo constitucional. *Revista Chilena de Derecho* 41(1), 267-302.
- Gardbaum, S. 2015. Are Strong Constitutional Courts Always a Good Thing for New Democracies? *Columbia Journal of Transnational Law* 53(2), 285-320.
- Gordon, R. 2004. Professors and Policymakers: Yale Law School Faculty in the New Deal and After (75-137). En Kronman, A. (ed.), *History of the Yale Law School. The Tercentennial Lectures*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Greene, J. 2016. Maximalism. *Cardozo Law Review* 38(2), 623-649.
- Gunther, G. 1964. The Subtle Vices of the 'Passive Virtues' –A Comment on Principle and Expediency in Judicial Review. *Columbia Law Review* 64(1), 1-25.
- Haltom, W. y Silverstein, M. 1987. The Scholarly Tradition Revisited: Alexander Bickel, Herbert Wechsler, and the Legitimacy of Judicial Review. *Constitutional Commentary* 4(1), 25-42.
- Hamilton, A., Jay, J. y Madison, J. 2001. *The Federalist*. Indianapolis, IN: Liberty Fund.

- Hart Jr., H. 1959. The Supreme Court, 1958 Term, Foreword: Time Chart of The Justices. *Harvard Law Review* 73, 84-240.
- Hartz, L. 1955. *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Heritage Foundation 2022. A Conversation with Justice Samuel Alito. Joseph Story Distinguished Lecture 1332. Disponible en: <https://www.heritage.org/the-constitution/lecture/conversation-justice-samuel-alito> [10 de mayo 2024].
- Hickman, C.A. 2010. The Most Dangerous Branch: The Supreme Court and its Critics in the Warren Court Era. Tesis (PhD), George Washington University. Disponible en: https://scholarspace.library.gwu.edu/concern/gw_etds/5712m660t [10 de mayo 2024].
- Holland, M. 1976. American Liberals and Judicial Activism: Alexander Bickel's Appeal from the New to the Old. *Indiana Law Journal* 51(4), 1025-1050.
- Ignatieff, M. 2018. *Isaiah Berlin. Su vida*. Barcelona: Taurus.
- Kalman, L. 1996. *The Strange Career of Legal Liberalism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kalman, L. 2004. The Dark Ages (154-237). En Kronman, A. (ed.), *History of the Yale Law School. The Tercentennial Lectures*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kalman, L. 2005. *Yale Law School and the Sixties. Revolt and Reverberations*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Konefsky, A. 1981. Men of Great and Little Faith: Generations of Constitutional Scholars. *Buffalo Law Review* 30(2), 365-384.
- Kronman, A. 1985. Alexander Bickel's Philosophy of Prudence. *Yale Law Journal* 94(7), 1567-1616.
- Kronman, A. 1993. *The Lost Lawyer. Failing Ideals of the Legal Profession*. Cambridge: Harvard University Press.
- Laporte, M. 2014. La Pensée Constitutionnelle D'Alexander Mordecai Bickel. Tesis (Mg), Universidad Panthéon-Assas. Disponible en: <https://juspoliticum.com/article/La-pensee-constitutionnelle-d-Alexander-Mordecai-Bickel-907.html> [10 de mayo 2024].
- Moeller, J. 1985. Alexander M. Bickel: Toward a Theory of Politics. *The Journal of Politics* 47(1), 113-139.
- Morrison, A. 2022. Selective Judicial Activism in the Roberts Court. *GWU Legal Studies Research* 35. Disponible en: https://scholarship.law.gwu.edu/faculty_publications/1612/ [10 de mayo 2024].
- Moyn, S. 2023. *Liberalism against Itself. Cold War Intellectuals and the Making of Our Times*. New Haven: Yale University Press.
- Müller, J.J. 2019. *Isaiah Berlin's Cold War Liberalism*. London: Palgrave MacMillan.
- Murphy, W.F. 1986. Who Shall Interpret? The Quest for the Ultimate Constitutional Interpreter. *The Review of Politics* 48(3), 401-423
- O'Neill, J. 2003. Shaping Modern Constitutional Theory: Bickel and Bork Confront the Warren Court. *Review of Politics* 65(3), 325-354.
- Purcell, E. 1976. Alexander M. Bickel and the Post-Realist Constitution. *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 11(3), 521-564.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press.
- Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. Chichester: Columbia University Press.
- Rubinfeld, J. 2001. *Freedom and Time. A Theory of Constitutional Self-Government*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rubinfeld, J. 2005. *Revolution by Judiciary. The Structure of American Constitutional Law*. Cambridge: Harvard University Press.

- Sacks, A. 1975. A Tribute to Alexander M. Bickel. *Harvard Law Review* 88(4), 689-690.
- Sherry, S. 2000. The Canon in Constitutional Law (374-399). En Balkin, J. y Levinson, S. (eds.), *Legal Canons*. New York: New York University Press.
- Shklar, J. 1957. *After Utopia. The Decline of Political Faith*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Shklar, J. 1964. *Legalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Snyder, B. 2014. The Former Clerks Who Nearly Killed Judicial Restraint. *Notre Dame Law Review* 89(5), 2129-2154.
- Snyder, B. 2022. *Democratic Justice. Felix Frankfurter, the Supreme Court, and the Making of the Liberal Establishment*. New York: W.W. Norton.
- Sunstein, C. 1999. *One Case at a Time. Judicial Minimalism on the Supreme Court*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sunstein, C. 2006. Burkean Minimalism. *Michigan Law Review* 105(2), 353-408.
- Thayer, J.B. 1893. *The Origin and Scope of the American Doctrine of Constitutional Law*. Boston, MA: Little, Brown, and Company.
- Treanor, W.M. 2005. Judicial Review before Marbury. *Stanford Law Review* 58(2), 445-562.
- Tushnet, M. 1993. *The Warren Court in Historical and Political Perspective*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Tushnet, M. 2007. *Weak Courts, Strong Rights: Judicial Review and Social Welfare Rights in Comparative Constitutional Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tushnet, M. 2009. The Hartman Hotz Lecture: Dialogic Judicial Review. *Arkansas Law Review* 61, 205-216.
- Tushnet, M. 2012. The Jurisprudence of Constitutional Regimes: Alexander Bickel and Cass Sunstein (23-43). En Ward, K. y Castillo, C. (eds.), *The Judiciary and American Democracy: Alexander Bickel, the Countermajoritarian Difficulty, and Contemporary Constitutional Theory*. New York: State University of New York Press.
- Ward, K. 1996. Alexander Bickel's Theory of Judicial Review Reconsidered. *Arizona State Law Journal* 28(3), 893-926.
- Ward, K. y Castillo, C. 2012. *The Judiciary and American Democracy: Alexander Bickel, the Countermajoritarian Difficulty, and Contemporary Constitutional Theory*. New York: State University of New York Press.
- Waldron, J. 2006. The Core of the Case against Judicial Review. *Yale Law Journal* 115(6), 1346-1406.
- Wellington, H. 1990. *Interpreting the Constitution. The Supreme Court and the Process of Adjudication*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wescher, H. 1961. *Toward Neutral Principles of Constitutional Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- White, A. 2023. Samuel Alito's Conservatism — Burkean and American. *Harvard Journal of Law & Public Policy* 22(1), 1-18.
- Whittington, K. 2012. Constitutional Theory and the Faces of Power (163-190). En Ward, K. y Castillo, C. (eds.), *The Judiciary and American Democracy: Alexander Bickel, the Countermajoritarian Difficulty, and Contemporary Constitutional Theory*. New York: State University of New York Press.
- Wright, J.S. 1971. Professor Bickel, the Scholarly Tradition, and the Supreme Court. *Harvard Law Review* 84(4), 769-805.
- Wolitz, D. 2019. Alexander Bickel and the Demise of Legal Process Jurisprudence. *Cornell Journal of Law and Public Policy* 29(1), 153-209. *EP*

Ensayo

Ensayo

Crear. Una perspectiva socrática

Alejandro G. Vigo

Universidad de los Andes, Chile

RESUMEN: En este ensayo presento un argumento en favor de una concepción de la racionalidad crítica de inspiración socrático-platónica, que parte del reconocimiento de la falibilidad y enfatiza la necesidad de apostar por la cooperación y el diálogo. Es lo que denomino un 'falibilismo sin resignación epistémica'. En último término, este no puede estar fundado más que en una actitud general de confianza en la racionalidad misma. Para desplegar este argumento, comienzo con una discusión de la noción de creencia, que apunta a dos distinciones fundamentales: la distinción entre 'creer en' y 'creer que', por un lado, y la distinción entre 'creencia consciente' y 'creencia no consciente', por el otro. Sobre esa base, discuto luego el modo en el cual la creencia queda incorporada en el marco de la concepción crítica de la racionalidad elaborada por Sócrates y Platón. Por último, extraigo algunas conclusiones, sobre todo con referencia al papel imprescindible que cumplen la orientación compartida hacia la verdad y la actitud general de confianza en la racionalidad, como puntos de apoyo de la opción por el diálogo y la cooperación epistémica.

PALABRAS CLAVE: creencia, conocimiento, dóxa, epistēmē, verdad, confianza, conciencia crítica, racionalidad, Sócrates, Platón

RECIBIDO: agosto 2024 / **ACEPTADO:** octubre 2024 / **ONLINE FIRST:** octubre 2024

ALEJANDRO G. VIGO es PhD en Filosofía (1994) por la Universidad de Heidelberg, Alemania. Entre 2007 y 2020 ejerció como Profesor ordinario en el Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra, España. Actualmente es Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Instituto de Filosofía, Universidad de los Andes, Chile. Ha sido galardonado con el Premio Friedrich Wilhelm Bessel (Fundación Alexander von Humboldt) en 2010, el Premio Antonio Jannone en 2017 y con el Premio Franco Volpi en 2023. Dirección: Avda. Monseñor Álvaro del Portillo 12455, Las Condes, Santiago, CP 7620086, Chile. Email: avigo@uandes.cl.

Una primera versión del texto fue presentada en el X Congreso de Estudiantes de Filosofía, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), Puebla, México, el 21 de abril de 2023.

Belief. A Socratic Approach

ABSTRACT: In this essay, I advance an argument for a conception of critical rationality rooted in Socratic-Platonic thought, which begins by acknowledging human fallibility and stresses the importance of committing to cooperation and dialogue. I refer to this as 'fallibilism without epistemic resignation'. Ultimately, this stance must be grounded in a general attitude of trust in rationality itself. I begin by discussing the notion of belief, drawing attention to two key distinctions: first, between 'believing in' and 'believing that', and second, between 'conscious belief' and 'non-conscious belief'. Building on these distinctions, I explore how belief is integrated within the framework of the critical conception of rationality developed by Socrates and Plato. Finally, I draw some conclusions, with particular emphasis on the essential role played by both a shared commitment to truth and a general trust in rationality, as these elements provide a vital foundation for endorsing dialogue and fostering epistemic cooperation.

KEYWORDS: belief, knowledge, *dóxa*, *epistémē*, truth, trust, critical consciousness, rationality, Socrates, Plato

RECEIVED: August 2024 / **ACCEPTED:** October 2024 / **ONLINE FIRST:** October 2024

El tema de este ensayo tiene una declarada inspiración socrática. Se trata de un tema en el cual la intención protrépica —es decir, de incitación a la filosofía—, practicada de modo ejemplar por el propio Sócrates, tiene que jugar necesariamente un papel importante. Un enfoque socrático de la noción de creencia, me parece, puede dar algunas pistas bastante claras acerca de lo que, en general, caracteriza a una genuina conciencia crítica que, como tal, ha de ser siempre, sobre todo, una conciencia que cultiva la lucidez crítica respecto de sí misma. En último término, es eso mismo lo que pretende llegar a ser también toda conciencia filosófica que merezca el nombre de tal. Esto es algo que nadie vio con mayor claridad que el propio Sócrates.

Lo que propongo aquí es, en último término, un argumento en favor de una concepción de la racionalidad crítica de clara inspiración socrático-platónica que, a partir del reconocimiento de la falibilidad, enfatiza la necesidad de apostar por la cooperación y el diálogo. Es lo que denomino un 'falibilismo sin resignación epistémica', que, en último término, no puede estar fundado más que en una actitud general de confianza en la racionalidad misma. Para desplegar este argumento, comienzo con una discusión de la noción de creencia, que apunta a dos distinciones

fundamentales: la distinción entre 'creer en' y 'creer que', por un lado, y la distinción entre 'creencia consciente' y 'creencia no consciente', por el otro. Sobre esa base, discuto luego el modo en el cual la creencia queda incorporada en el marco de la concepción crítica de la racionalidad elaborada por Sócrates y Platón. Por último, extraigo algunas conclusiones, en especial con referencia al papel imprescindible que cumplen la orientación compartida hacia la verdad y la actitud general de confianza en la racionalidad, como puntos de apoyo de la opción por el diálogo y la cooperación epistémica.

I. La noción de creencia (I): creer que vs. creer en

Parto con la noción misma de 'creer' o 'creencia', para caracterizarla también con arreglo a algunas distinciones elementales, a saber: a) la distinción entre 'creer que' y 'creer en', y, dentro del ámbito del 'creer que', b) la distinción entre 'creencia consciente' y 'creencia no consciente'.

La distinción

En el castellano y en otras importantes lenguas europeas modernas, tanto de origen latino como de origen sajón o germánico, tenemos un problema inicial con la noción de creer o creencia, porque presenta una notoria ambivalencia de significado, frente a la cual, a primera vista, no es fácil decir si, además de acarrear posibles confusiones, tiene también alguna virtualidad positiva.

Me refiero, naturalmente, a la ambivalencia que podemos intentar fijar en términos de la distinción entre 'creer que' y 'creer en': mientras que en la expresión 'creer que' la noción de 'creer' remite a una forma de lo que técnicamente se llama el 'dar por verdadero', en la expresión 'creer en' la expresión 'creer' tiene *en muchas ocasiones* el sentido de 'confiar en (algo o en alguien)', 'fiarse de (algo o alguien)', o bien, de 'dar crédito a (algo o alguien)'. Así, por ejemplo, si alguien dice 'creo que va a llover', lo que está expresando es que da por verdadera la proposición 'va a llover'. En cambio, cuando alguien le dice a otra persona 'creo en ti', lo que le está expresando es su confianza, sin referencia directa a ninguna estructura proposicional que pudiera ser verdadera o falsa. Naturalmente, la confianza que depositamos, acertadamente o no, en

una persona cuenta muchas veces como una razón para considerar veraces sus dichos. Pero el punto elemental que me interesa marcar es simplemente el de la diferencia entre ambos sentidos de 'creer'.

Ahora bien, si se presta un poco más de atención a esta distinción elemental, se comprueba de inmediato que las cosas son más complejas de lo que parece a primera vista. Una primera complicación tiene que ver con el hecho de que la propia expresión 'creer en', en el uso corriente del español y otras lenguas modernas, es claramente ambigua, porque hay usos de tal expresión en los cuales 'creer' evidentemente no significa 'confiar', 'fiarse' o 'dar crédito', sino más bien 'dar por verdadero'. A esto me refería más arriba cuando señalé que la expresión 'creer en' tiene el significado de 'confiar', 'fiarse' o 'dar crédito' *en muchas ocasiones*, vale decir, *no siempre*. Por ejemplo, si alguien dice 'creo en el fin del mundo' o 'creo en el cambio climático', no está queriendo decir que confía en esas cosas, que juzga negativas, sino más bien que cree que tienen o tendrán lugar. La expresión 'creer en' tiene en estos casos, como se ve, el mismo significado, aproximadamente, que la expresión 'creer que'. De hecho, se podría perfectamente parafrasear las expresiones del tipo 'creer en' por otras equivalentes del tipo 'creer que', es decir, sin alterar el significado de la expresión, como yo mismo lo he hecho.

Esto no implica que la distinción entre expresiones del tipo 'creer en' y expresiones del tipo 'creer que' sea irrelevante desde el punto de vista semántico, lo que sería borrar con el codo lo que hemos escrito con la mano al comienzo. Implica más bien que si no queremos confundirnos a la hora de establecer el sentido de la expresión 'creer' en sus diversos posibles usos, no basta con atenerse simplemente al contraste entre 'creer en' y 'creer que'. Tenemos que atender más bien al *criterio de convertibilidad o inconvertibilidad* de las expresiones del tipo 'creer en' en expresiones del tipo 'creer que'. Atendiendo a este criterio, diremos que en las expresiones del tipo 'creer en', 'creer' significa 'confiar en', 'fiarse de' o 'dar crédito a', *cuando*, es decir, *si y solo si tales expresiones no pueden ser parafraseadas por medio de expresiones del tipo 'creer que' sin alterar su significado*. Así, mientras que la expresión 'creo en el cambio climático (o el fin del mundo)' puede ser parafraseada por medio de 'creo que el cambio climático (o el fin del mundo) tendrá (tiene) lugar' sin variación de su significado básico, en cambio, la expresión 'creo en tí' no podría ser parafraseada por medio de la expresión 'creo que tú

existes (tienes lugar)' ni nada semejante, porque la versión que se vale de la fórmula 'creo que' tendría entonces un significado fundamentalmente diferente.

Una complicación ulterior tiene que ver con el hecho de que, en algunos casos, no resulta fácil establecer si el empleo de la expresión 'creer en' remite a la noción de 'confiar', o bien, a la de 'creer' en el sentido de 'dar por verdadero', pues parece expresar una cierta combinación de ambas, como si ambas aparecieran solapadas o encabalgadas de diversos modos. Esto ocurre mayormente allí donde aquello en lo que se declara creer es algo que se considera positivo, en el sentido que fuera, y de lo cual se espera que efectivamente ocurra o tenga lugar. Así, por ejemplo, encontramos casos de este tipo en el contexto del *Credo*. Cuando alguien declara su fe y dice, por ejemplo, que 'creo en la resurrección de la carne', está diciendo a la vez que cree que la carne resucitará y que confía, además, en que así sea, porque esa creencia forma parte del contenido de su esperanza, que en este caso tiene carácter teológico. Casos o usos 'mixtos' de este tipo, por llamarlos de algún modo, aparecen también en muchos otros contextos, y no solo en el discurso religioso o teológico. Pero no vale la pena detenernos en esto, porque la mera existencia de casos mixtos como los indicados no anula, sin más, la validez de la distinción inicial entre dos sentidos básicos de 'creer', sino que, más bien, depende de ella. A lo que dan a entender estos casos o usos mixtos volveré brevemente al final, porque, a pesar de ser dependientes o derivados desde el punto de vista semántico-conceptual, resultan los más informativos a la hora de responder la pregunta por los vínculos que mantienen ambas formas de la creencia, la que remite a la confianza y la que remite a la verdad.

Creencia vs. conocimiento: Platón y la epistemología contemporánea

Como nadie ignora, la noción de 'creencia', en el sentido de 'creer que', ha estado en el centro mismo del debate contemporáneo sobre lógica epistémica desde la aparición del libro pionero de Jaakko Hintikka (1962), *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, y también de estudios sobre teoría del conocimiento, principalmente en la tradición de la filosofía analítica, tanto antes pero, sobre

todo, después de las objeciones formuladas por Edmund Gettier (1963) a la caracterización (supuestamente) *standard* del conocimiento (saber), en términos de la noción de ‘creencia verdadera fundada (justificada)’, que remonta, en último término, al *Teeteto* de Platón (201c-210b).

En este contexto de discusión, la noción de creencia, tomada exclusivamente en el sentido de ‘creer que’, corresponde, en su alcance más general, a lo que en el lenguaje de Platón se designa habitualmente como *dóxa*, es decir, la creencia en el sentido de la (mera) opinión. Así entendida, la noción de creencia se opone a la noción de ‘conocimiento’ o ‘saber’, que es lo que en Platón se llama habitualmente *epistēmē*. En el uso platónico habitual, lo que es *dóxa* no es *epistēmē* y lo que es *epistēmē* no es *dóxa*: ambas nociones se excluyen. La razón obvia es que la *dóxa* puede ser tanto verdadera como falsa (incorrecta, desacertada), sin dejar de ser *dóxa*, mientras que no puede haber algo así como una *epistēmē* que fuera falsa (incorrecta, desacertada): un (supuesto) ‘conocimiento’ o ‘saber’ que fuera falso (incorrecto, desacertado) es un absurdo, desde el punto de vista conceptual, porque la noción misma de conocimiento (o saber) designa un estado cognoscitivo o una disposición cognoscitiva que, en su mismo origen, presupone el carácter acertado del acto ‘dar por verdadero’, a partir del cual dicho estado o disposición surge y se establece.

Esta constatación básica queda reflejada en un teorema elemental de lógica epistémica, según el cual, si alguien sabe que *p*, entonces *p* debe ser necesariamente verdadera, pues no es posible saber lo que es falso. Por caso, nadie puede saber que la capital de Francia es Berlín, sencillamente porque es falso que Berlín es la capital de Francia, de modo que tampoco puede decirse que alguien sabe que Berlín es la capital de Francia. Según esto, ambos, tanto creencia o *dóxa* como conocimiento (saber) o *epistēmē*, son ciertamente modos del ‘dar por verdadero’. Pero se trata de dos especies diferentes de dicho género que, como tales, se excluyen mutuamente.

Este es, como nadie ignora, el enfoque platónico habitual. En la discusión contemporánea, sobre todo, en la llamada epistemología post-Gettier, ha sido expresamente retomado, con las variantes del caso, por autores que, como Timothy Williamson (2000) o Rainer Enskat (2005), por citar solo dos casos muy diferentes entre sí, se han opuesto frontalmente a lo que, durante décadas, fue el *mainstream* de la teoría analítica

del conocimiento del siglo XX. Dicho *mainstream* había adoptado, en cambio, la caracterización del conocimiento (saber) como un tipo peculiar de creencia o *dóxa*, a saber: aquella no solo es verdadera, sino que, además, va acompañada de una fundamentación (justificación). Se trata, justamente, de la caracterización que Gettier sometió a crítica por medio de la formulación de sus famosos ‘casos’. Y, en último término, remonta al propio Platón, que la formula por primera vez y la discute con alguna extensión en la parte final del *Teeteto*.

Siguiendo la indicación del propio Gettier (1963), no pocos autores han operado con la suposición, expresa o tácita, de que la caracterización del conocimiento como una especie de creencia o *dóxa* es de origen platónico (Hetherington 2016; Hetherington 2019). Esto es verdadero, sin duda, pero solo en el sentido trivial de que su primera formulación se halla en el *Teeteto*. No hay que olvidar, sin embargo, que en la discusión desarrollada en ese diálogo tal caracterización del conocimiento es finalmente rechazada, de modo que no hay razón alguna para suponer que Platón hubiera enmendado su posición fundamental, que aparece en diálogos como *Menón* y *República*, según la cual el conocimiento (saber), la *epistēmē*, constituye una especie diferente de la creencia o *dóxa*, que resulta, como tal, irreductible a esta última.

‘Creer en’ y el papel de la creencia como confianza

Como quiera que sea, la orientación a partir de la noción de ‘creer que’ fue dominante, tanto en la lógica epistémica y la teoría del conocimiento contemporáneas, como también en Platón. Las razones son fáciles de entender. La principal es que es esta noción la que hace referencia directa al acto de ‘dar por verdadero’ y, por ello, remite en último término a la noción de verdad, que es la que está en el centro del interés, de diverso modo, tanto en la lógica como en la teoría del conocimiento. En el caso de Platón se añade, además, una razón diferente, de carácter lingüístico: en griego, la expresión *dóxa* y el verbo *dokein*, con el cual está conectada, no se emplean en un sentido que remita a la noción de confianza, es decir, no se emplean con un sentido comparable a aquel que tiene nuestra expresión ‘creer en’, cuando significa ‘confiar en’, ‘firse de’ o ‘dar crédito a’. Más bien, ambas expresiones remiten, desde el punto de vista semántico, a la noción básica de la apariencia, en el sentido del modo en que algo se le aparece a alguien y, derivadamente,

también en el sentido de aquello que a ese alguien le parece (que es el caso). Las *dóxai* de alguien, en el sentido de sus creencias u opiniones, no son, pues, otra cosa que sus 'pareceres', como se puede decir todavía en buen castellano.

Por cierto, hay otro verbo en el griego clásico que muestra la misma ambivalencia que el verbo 'creer' en nuestra lengua y en otras lenguas modernas. Se trata del verbo *pistéuo*, el cual puede significar tanto 'creer en', en el sentido de 'confiar en', 'fiarse de' o 'dar crédito a', como también, aunque menos frecuentemente en época clásica, 'creer que'. El sustantivo correspondiente, *pístis*, es empleado por Platón, en un contexto importante como es el famoso 'Paradigma de la Línea' de *República* VI (509d-511e), para designar una de las dos posibles especies de la *dóxa*: aquella que corresponde al tipo de adhesión que motiva en nosotros el acceso a las cosas corpóreas a través de la percepción sensible. Este empleo del término es sistemáticamente relevante y debe verse, con toda probabilidad, como 'mixto', desde el punto de vista semántico, pues combina el aspecto que remite a un modo de 'dar por verdadero' con un aspecto que remite a cierta forma de confiar en algo y basarse en ello, tanto a la hora de juzgar como de actuar. Sin embargo, también en este contexto la oposición fundamental con la que opera Platón viene dada por el contraste entre *dóxa* y *epistēmē*.

Ahora bien, aunque justificada en buena medida desde el punto de vista sistemático, esta notoria centralidad de la noción de 'creer que' en el debate lógico-epistemológico tuvo como contrapartida una relativa menor atención a la noción de 'creer en', en el sentido de confiar, fiarse o dar crédito. Sin embargo, a pesar de este tendencial relegamiento, esta última noción tampoco estuvo nunca ausente, sin más. Si uno se pregunta de modo más específico cómo es que la noción de creencia, entendida en el sentido de 'confiar', 'fiarse' o 'dar crédito' ingresa en el debate lógico-epistemológico, hay que hacer referencia, sobre todo, a la problemática concerniente a los fundamentos, tanto objetivos como subjetivos, del 'dar por verdadero', como tal. Aquí la pregunta básica no es ya simplemente la pregunta por la verdad como tal, sino, más bien, la de cómo se puede estar cierto de ella, es decir, la de cómo se la puede reconocer con 'seguridad' o 'certeza'.

La cuestión de la certeza, como se sabe, pone en juego la discusión relativa a los posibles fundamentos del acto 'dar por verdadero',

a saber: tanto los que, por poseer un carácter meramente subjetivo y resultar objetivamente insuficientes, dan lugar a formas de convicción que no califican más que como (mera) opinión y/o (mera) creencia, como también los que resultan objetivamente suficientes y dan lugar entonces a lo que propiamente puede llamarse conocimiento o saber, tal como lo explica Kant (1998 [1787]) en su notable tratamiento del asunto en el apartado 'Vom Meinen, Wissen und Glauben' de *Kritik der reinen Vernunft* (A 820-831/B 848-859). Así, por ejemplo, la propia caracterización del conocimiento (saber) en términos de la noción de 'creencia verdadera fundada (justificada)' —sea o no adecuada— remite, a través de la noción de fundamentación (justificación), precisamente, a la necesidad de contar con razones (confiables, creíbles, fiables), que puedan proveer un fundamento (una justificación) suficiente a aquel acto de 'dar por verdadero' que da lugar a un estado cognoscitivo tal, que merezca realmente el 'título de honor epistémico' (Ernest Sosa) de ser considerado un caso de conocimiento (saber).

La discusión referida a los fundamentos de la certeza y las condiciones que dan cuenta de su confiabilidad es muy amplia y tiene, además, una larguísima historia. Puede rastrearse hasta la filosofía griega clásica, incluso ya a la de tiempos anteriores a Platón y Aristóteles. Pero adquiere un protagonismo central en la epistemología post-aristotélica, más precisamente, en las principales escuelas de la filosofía helenística: estoicos, epicúreos y escépticos, que es cuando la cuestión relativa al así llamado 'criterio de verdad' se hace central.

Toda esta problemática vinculada con el problema del criterio de verdad y la cuestión de la certeza juega un papel central también en la epistemología moderna, desde Descartes, por lo menos, hasta Kant e incluso mucho más allá, pues reaparece de diversos modos en la epistemología empirista o positivista, post-positivista (Ludwig Wittgenstein) y en la pragmatista (John Dewey). Pero, como indiqué más arriba, hunde sus raíces en la Antigüedad y tiene también antecedentes claros en el pensamiento medieval. Por lo demás, de otra manera, juega un papel importante, por no decir importantísimo, también en el discurso religioso y teológico. Piénsese, por ejemplo, en toda la problemática que la teología católica vincula con los así llamados *preambula fidei* y con los argumentos destinados a justificar la razonabilidad de la fe, en tanto modo de adhesión que supone 'dar por verdaderos' determinados contenidos

proposicionales en los que, además, se ha de confiar, en la medida en que articulan el contenido de una esperanza de carácter teologal. A este conjunto de cuestiones pertenece también la pregunta más específica acerca del papel que cumple no solo en la teología, sino también en disciplinas científicas como la historia o la etnología y en prácticas institucionales como la administración de justicia, el recurso a testimonios de diverso tipo, en calidad de fundamentos epistémicos. La actual 'epistemología del testimonio', desarrollada por autores como Ernest Sosa y otros, constituye un valiosísimo intento por hacerse cargo de esta cuestión específica de modo sistemático (Lackey y Sosa 2006).

Desde el punto de vista que atiende a la calidad epistémica del acto de 'dar por verdadero', todo esto concierne, en definitiva, a la cuestión de la 'confiabilidad', 'fiabilidad' o 'credibilidad' de aquello que proporciona el fundamento en el cual dicho acto ha de apoyarse. Por este lado se advierte, pues, de inmediato la conexión con la noción de creencia, en el sentido preciso de confianza: hay no pocos contextos en los que el 'dar por verdadero', que representa un caso del 'creer que', se funda él mismo, directa o indirectamente, en alguna forma específica del 'creer en', en el sentido del 'confiar en', 'fiarse de' o 'dar crédito a'. Si se toman estas últimas nociones en un sentido suficientemente amplio, tal vez debería decirse incluso que todo acto de 'dar por verdadero' remite, por el lado de los fundamentos de la certeza en que se apoya, a algún modo de confiar en (fiarse de, dar crédito a) algo o alguien.

2. La noción de creencia (II): creencia consciente y creencia no-consciente

La distinción

La segunda distinción que me interesa comentar concierne a la diferencia entre lo que he llamado 'creencia consciente' y 'creencia no consciente'. Esta distinción tiene un claro origen socrático o socrático-platónico y resulta, a mi modo de ver, fundamental desde el punto de vista sistemático. Pero no siempre ha jugado un papel acorde con su importancia. ¿Cómo debe entenderse? Dicho en términos sencillos, llamo 'creencia consciente' a aquel estado epistémico (o disposición epistémica) de creencia en el cual el sujeto epistémico está al mismo tiempo consciente de que se encuentra en un estado (o disposición) de

(mera) creencia, es decir: cree, pero, a la vez, sabe que (meramente) cree, lo cual implica también que sabe que no sabe. Por el contrario, hablo de 'creencia no consciente', cuando el estado epistémico (o disposición epistémica) en el cual se halla un sujeto epistémico es de (mera) creencia, pero dicho sujeto no tiene a la vez consciencia de que (meramente) cree y, en rigor, no sabe, de modo tal que tampoco sabe que no sabe.

Como se advierte de inmediato, la diferencia entre ambos tipos de creencia concierne, por lo pronto, a la creencia en el sentido de 'creer que', aunque algo análogo podría decirse también en el caso del 'creer en', en el sentido de confiar, pues también en el caso de la confianza no siempre se está en claro acerca del hecho elemental de que se confía en algo, muchas veces de modo no examinado, y a veces tampoco se podría decir en qué. Pero, más allá de todas las diferenciaciones que se podrían establecer aquí, me interesa remarcar tan solo un rasgo elemental que distingue a ambos tipos de creencia, a saber: la presencia o la ausencia de un componente de saber reflexivo que facilita lucidez sobre el *status* del estado epistémico (o disposición epistémica) al que acompaña. Socráticamente, la diferencia entre ambos tipos de estado (o disposición) puede fijarse, sin entrar en mayores detalles, como la diferencia, crucial desde el punto de vista epistémico, entre 'saber que se cree' y 'creer que se sabe'.

Naturalmente, para completar el cuadro habría que introducir, además, las posibilidades que corresponden al caso del 'saber que se sabe', es decir, el 'saber consciente', y al del 'creer que se cree', que configura una situación epistémica que involucra un doble nivel de falibilidad reconocida como tal. Como se recordará, este último caso ha sido aprovechado por Gianni Vattimo (1996) para llevar a cabo una reconstrucción de lo que sería una fe (religiosa) que queda situada en el contexto epistémico más amplio que demarca la noción del 'pensamiento débil'. Por otra parte, todas estas formulaciones construidas por medio de dos operadores epistémicos (vgr. 'saber' y 'creer') abren una gama de posibilidades de diferenciación y quedan expuestas también a las conocidas paradojas que acompañan, desde siempre, a las concepciones más habituales de la autoconciencia en sus diversas posibles formas, tales como las que plantean un regreso al infinito por vía recursiva (vgr. 'saber que se sabe que se cree', 'creer que se cree que se cree', por ejemplo). Pero no me internaré por estos sinuosos caminos. Retengo simplemente el

contraste fundamental entre 'saber que se cree' y 'creer que se sabe', que ha jugado un papel clave en la concepción socrático-platónica del conocimiento (saber) y el autoconocimiento (saber de sí).

Modestia epistémica como virtud socrática

Por otra parte, en el caso de la distinción entre creencia consciente y creencia no consciente, y aunque en la discusión filosófica no siempre haya tenido el protagonismo que debiera, se trata de una distinción que opera permanentemente, si bien las más de las veces de modo no temático, ya en el discurso cotidiano, y lo hace desde siempre.

En efecto, el uso prefilosófico de las nociones de saber (conocer) y creer se vale de ellas de un modo que, con mucha frecuencia, se orienta intuitivamente a partir de los requerimientos reflexivos que trae consigo la noción de creencia consciente. Por caso, hay situaciones en las que uno primero afirma algo sin más, es decir, sin ninguna restricción relativa a la pretensión de verdad que eleva su afirmación. Pero luego, al comprobar que hay otros elementos que ponen en cuestión la (supuesta) seguridad en la que uno creía encontrarse, o bien, al comprobar que lo afirmado es criticado o contradicho por alguien más, modifica la afirmación inicial por medio de la introducción del operador epistémico 'creo'. Por ejemplo, se afirma inicialmente, desde lejos, la sentencia 'la panadería está abierta'. Pero luego surge una objeción o una duda perceptiva al acortarse la distancia mientras se camina hacia el lugar. Y entonces se dice 'creo', es decir, se reformula la sentencia inicial como 'creo que la panadería está abierta'.

Este tipo de introducción retrospectiva del operador epistémico 'creo' tiene, en el marco del correspondiente acto de habla, una doble función, o bien, si se prefiere, una función de doble faz, a saber: a) modifica la afirmación inicial reduciendo a la baja las pretensiones de verdad elevadas originalmente y, al mismo tiempo, b) da a conocer el hecho de que uno está consciente de que no está seguro de poder afirmar sin más lo que afirmó en un primer momento de modo irrestricto. Se pasa, así, en un tránsito que parece casi natural en el lenguaje cotidiano, de una expresión que corresponde más bien a una creencia no consciente ('creer que se sabe'), que eventualmente puede ser errónea, a una expresión que articula la correspondiente creencia consciente ('saber que se cree'), que toma debida cuenta de su propia falibilidad. Lo mismo vale,

cambiando lo que hay que cambiar, cuando el operador 'creo' se introduce de antemano, es decir, prospectivamente, lo cual hace innecesario, generalmente, tener que corregirse *a posteriori*, salvo casos de lo que se suele llamar *understatement*, que no parecen ser tan frecuentes en el marco de declaraciones sinceras de carácter elemental, y que muchas veces, cuando de emplean de modo intencionado, tienen una función meramente retórica (vgr. cuando, por cortesía, delicadeza o lo que fuera, alguien afirma meramente creer lo que efectivamente sabe).

Dado que el empleo expreso del operador epistémico 'creo' da a conocer *ad extra* la presencia de un elemento reflexivo de segundo orden que opera en el foro interno, es decir, *ad intra*, no es en absoluto sorprendente que tal empleo suela ser tomado por un signo de cultura e incluso de sofisticación, frente a la rudeza barbárica consistente en afirmarlo todo sin ningún tipo de restricción de las propias pretensiones de validez, como si uno pretendiera vanamente saberlo todo en todo momento, es decir, como si uno siempre creyera que sabe, cuando es más que obvio para todo el mundo que en muchas ocasiones (meramente) cree y no sabe, pero sin darse cuenta de que (meramente) cree y no sabe. Esta es una razón elemental que da cuenta de por qué, desde los tiempos de Sócrates, la modestia que suele reflejarse en el empleo de restricciones expresadas por operadores epistémicos y adverbios asociados a ellos, ha podido contar como una virtud que confiere una importante ventaja epistémica: la ventaja en lucidez y reflexividad que es propia de la creencia consciente, frente a la creencia no consciente que no sabe de sí como (mera) creencia. No por nada tal modestia epistémica ha valido desde siempre, y en particular desde Sócrates, como un signo no solo de refinamiento, sino, en ocasiones, incluso de sabiduría. Y lo mismo vale también, naturalmente, para el motivo complementario, e igualmente socrático, de la llamada *docta ignorantia* (Nicolás de Cusa), es decir, de aquella ignorancia consciente, que sabe de sí como ignorancia.

Por este camino se advierte, creo, bastante fácilmente por qué un modo de hablar que no hace uso del amplio arsenal disponible de recursos lingüísticos destinados a dar expresión de diversos modos a las imprescindibles restricciones epistémicas que deben acompañar al recto uso de nuestra capacidad de aseverar y dar a conocer nuestras tomas de posición, es un modo de hablar inculto y tendencialmente barbárico

que, además, induce y refuerza la permanencia en esa misma incultura y barbarie: la que supuestamente sabe de todo, menos de sí misma. ¿Qué decir, desde esta perspectiva, acerca del impacto sobre la lengua que produce el empleo poco menos que exclusivo de dispositivos que inducen a escribir de modo casi mecánico y prescindiendo de toda matización, incluso sobre los asuntos más importantes? ¿Cuánto de las nuevas formas de barbarie que amenazan con apoderarse sin residuo del espacio público se adeuda al proceso de deterioro y nivelación del lenguaje inducido por el uso masivo y casi compulsivo de determinados dispositivos que supuestamente facilitarían la escritura, la comunicación y el intercambio de opiniones?

Una observación más antes de ir a la última sección de este ensayo. Contra lo que se supone a veces, y para evitar posibles malentendidos, hay que decir que la modestia epistémica de estilo socrático no tiene nada que ver con una actitud de falta de firmeza en las propias convicciones. El propio Sócrates, que pasa por ser el modelo más emblemático de esa virtud, fue alguien que estuvo dispuesto a morir por algunas de sus convicciones más profundas, y además murió finalmente por ellas. El reconocimiento sincero de la propia falibilidad no es nunca un signo de debilidad, sino que revela, más bien, una fortaleza diferente: esa peculiar fortaleza que emana de la verdadera humildad. En el ámbito epistémico, la humildad no puede consistir en otra cosa que en la inquebrantable disposición de atenerse a lo que en cada caso se muestre como verdadero o, al menos, como más próximo a la verdad, con prescindencia de lo que pudieran haber sido las previas tomas de posición que uno mismo hubiera podido adoptar. Solo la orientación hacia la verdad permite cultivar una actitud crítica también respecto de uno mismo. Y es genuina herencia socrática la idea fundamental de que toda verdadera conciencia crítica ha de comenzar siempre por el examen de sí misma, es decir, por la autocrítica.

La experiencia muestra, además, que un autoexamen emprendido con suficiente rigor rara vez deja mucho espacio y suficiente energía como para ponerse a enjuiciar críticamente a otros. Pero, en cualquier caso, una verdadera conciencia crítica jamás ha de comenzar por la tarea de criticar a otros, una tarea que lamentablemente nos resulta a veces tan grata y estimulante, pero que tiene tan pocas posibilidades reales de ser llevada a cabo de un modo que satisfaga exigencias elementales de justicia.

3. Creencia y el modelo socrático de la racionalidad y la conciencia crítica

Para terminar, me gustaría extraer algunas conclusiones más generales relativas a los elementos que deben formar parte de un modelo de la racionalidad y la conciencia crítica, que merezca ser llamado socrático o, si se prefiere, socrático-platónico. La noción de creencia consciente proporciona aquí un punto de partida básico.

Conciencia errónea y autoengaño: el problema de la creencia no consciente

Como vimos, la creencia es, por definición, falible, por mucho que pueda estar bien fundada. Por lo mismo, una creencia consciente es una creencia que va acompañada por la conciencia de su propia falibilidad, incluso allí donde estuviera apoyada en fundamentos que merecen ser tenidos por razonablemente confiables. Este punto juega un papel central, a mi modo de ver, en la reflexión socrático-platónica sobre la *dóxa*. Pero no se comprendería adecuadamente su alcance si no se lo pone en conexión con otro atisbo, verdaderamente genial, que forma parte fundamental del legado de Sócrates a la tradición filosófica occidental, empezando por su discípulo Platón. Se trata, más concretamente, del diagnóstico socrático concerniente a la estructura de la conciencia errónea. Me explico.

Si nos atenemos al testimonio platónico, uno de los logros más importantes de Sócrates en su reflexión sobre el conocimiento, el error y la ignorancia vienen dados por el reconocimiento de que a todo error le pertenece necesariamente también un componente de autoengaño, en el sentido preciso de que el agente que yerra sobre algo necesariamente ha de errar también sobre su propio estado epistémico: quien está en el error, en la medida en que está en el error, justamente no reconoce el error como error, pues allí donde ha reconocido el error como error ya no se encuentra en el error. Por caso, si alguien cree erróneamente que Berlín es la capital de Francia, da por verdadera una proposición que es ella misma falsa: la proposición 'Berlín es la capital de Francia'. Pero solo puede hacer esto si él mismo no se da cuenta de que dicha proposición es falsa y, por tanto, no puede ser dada por verdadera con acierto. Esto muestra que no es posible errar desde el punto de vista material, es decir, con referencia al contenido proposicional que se da por verdadero

en cada caso, sin errar al mismo tiempo respecto del propio estado epistémico por parte del sujeto del acto de 'dar por verdadero'.

El error material conlleva, pues, necesariamente también un componente de error de carácter autorreferencial, situado en el nivel que concierne a la conciencia que el agente epistémico tiene de su propio estado epistémico. Esto es lo que quiere decir, ni más ni menos, la afirmación según la cual todo error conlleva necesariamente también un componente de autoengaño, tomada esta noción en el sentido preciso (débil) de un engaño sobre sí mismo por parte del correspondiente agente epistémico.

Por lo mismo —y esto es lo que aparentemente más preocupaba a Sócrates—, quien se encuentra en el error tiende a permanecer cómodamente instalado en él, mientras no sea confrontado con elementos de contraste que le den la oportunidad de darse cuenta de que cree saber, pero, en verdad, no sabe. Por ejemplo, si a nuestro ignorante geográfico que cree que Berlín es la capital de Francia, alguien le informa que Berlín está en Alemania y le muestra algo que pueda 'probárselo', por caso, un mapa de Alemania, le facilita entonces la posibilidad de darse cuenta de que estaba equivocado y de reconocer así su error como lo que precisamente era: error, y no acierto, mera creencia, que además era falsa, y no conocimiento. Se trataba, pues, de una creencia, que, siendo falsa, tampoco era reconocida siquiera como (mera) creencia, sino que era tomada erróneamente por saber. Puede que, una vez que ha visto el mapa de Alemania, nuestro ignorante geográfico todavía no sepa cuál es realmente la capital de Francia. Pero tiene ya motivos suficientes para ponerse a averiguarlo porque ahora, al menos, sabe que no es Berlín, como erróneamente creía.

Se ve, pues, que la conciencia errónea tiene necesariamente, desde la perspectiva de la primera persona, un peculiar carácter autoocultante que no solo hace posible la instalación en ella, sino que además tiende a perpetuarla a través de una suerte de encapsulamiento epistémico, que dura mientras no aparezcan elementos de contraste que contribuyan, desde el exterior, a agrietarlo y a permitir así que la luz que hace posible el reconocimiento del error penetre a través de la grieta. Este diagnóstico socrático tiene una importancia sistemática que, a mi juicio, no podría realmente ser exagerada. Un recorrido histórico detallado permitiría mostrar su multifacética presencia y eficacia en prácticamente toda la

posterior tradición de la filosofía occidental, desde Platón y Aristóteles hasta la Modernidad y la Edad Contemporánea.

Pero esa es una tarea ciclópea, que solo podría ser abordada por un equipo entero de investigadores y cuya realización llevaría años. Me contento, pues, simplemente con marcar una única consecuencia importante, a saber: el diagnóstico socrático referido a la estructura de la conciencia errónea permite comprender con más claridad el grave problema que plantea el caso de la creencia no consciente. En efecto, no se trata simplemente de que las creencias, que son por definición falibles, puedan ocasionalmente ser también no conscientes. Se trata, además, de que esas mismas creencias no conscientes, allí donde resultan ser falsas, se convierten ellas mismas en vehículo de la más gravosa forma de ignorancia: aquella que no es reconocida como tal.

¿Cómo lidiar razonablemente con la falibilidad de nuestras creencias?

Llegados a este punto, se plantea inevitablemente una pregunta que tuvo en vilo a buena parte de la reflexión filosófica griega posterior a Sócrates: la pregunta acerca de cómo se puede lidiar razonablemente con la falibilidad de nuestras creencias. La filosofía antigua dio respuestas diversas y, a veces, radicales a esta pregunta, que se ve agravada, además, por el hecho, puesto de relieve por el propio Platón, de que, sobre el mundo sensible, al menos, en lo que tiene de particular y contingente, no podemos aspirar a tener otra cosa más que (meras) creencias.

En la epistemología post-aristotélica se desarrollaron estrategias diversas para limitar el poder casi despótico que la *dóxa* y la apariencia ejercen habitualmente sobre la vida humana. Piénsese en la tradición del escepticismo antiguo, que no debe verse tanto como una teoría epistemológica en el sentido moderno, cuanto más bien como una filosofía práctica de gran estilo, que comparte con el estoicismo y, en alguna medida, también el epicureísmo un ideal de la vida buena centrado en el objetivo de lograr la tranquilidad del alma. En su búsqueda de caminos para lograr tal objetivo, la estrategia escéptica consiste, fundamentalmente, en una guerra frontal contra la *dóxa*, que busca la desactivación de las creencias y, con ello, la erradicación de su falibilidad, a través del

dispositivo de la 'suspensión del juicio' (*epoché*), pero ello, a la vez, sin poner en duda el valor de las experiencias que, como tales, no pueden ser vistas jamás como meras creencias. La radicalidad de este enfoque puede parecer sorprendente. Pero hay que tener presente que el problema de la *dóxa* puesto de relieve por Platón adquirió en la epistemología post-aristotélica un papel tan decisivo, que incluso la propia Academia platónica parece haber hecho, en determinado momento, un giro de aproximación hacia la posición escéptica, un giro que comienza en el siglo III a. C. con Arcesilao y llega hasta Carnéades, en el siglo II a. C.

En todo caso, si consideramos la posición socrático-platónica original, desde el punto de vista que abre la pregunta por el modo de lidiar razonablemente con la falibilidad de nuestras creencias, veremos que la estrategia desarrollada presenta aquí un carácter bien diferente. En efecto, no se trata, en este caso, de desactivar de una vez y para siempre el poder de la *dóxa*, un empeño que a todas luces parece poco menos que imposible. Se trata más bien de elaborar una idea de la racionalidad y la conciencia crítica que, desde el comienzo mismo, se haga cargo del problema y del desafío que plantea la falibilidad de las creencias, también en conexión con la estructura de la conciencia errónea, y que consiguientemente haga lugar a dispositivos de control adecuados, destinados a minimizar los riesgos, pero sin olvidar que resulta imposible reducirlos, sin más, a cero. Para terminar, veamos muy brevemente cuáles son los principales elementos que incorpora el modelo socrático-platónico de la racionalidad y la conciencia crítica, de cara al desafío que plantea la falibilidad de las creencias.

El modelo socrático-platónico de la racionalidad y la conciencia crítica: falibilismo sin resignación epistémica

Una caracterización general del modelo socrático-platónico de la racionalidad y la conciencia crítica podría quedar resumida en la divisa: 'falibilismo sin resignación epistémica'. Bien entendida, esta divisa alude a una posición que, a la vez que incorpora el momento de la conciencia de falibilidad, funda sus esperanzas epistémicas en un conjunto de dispositivos destinados a hacer posible, cuando menos, una reducción significativa del riesgo de caer en el error y también, llegado el caso de haber caído en él, a su detección y superación. Hay, puede decirse, al

menos, tres elementos fundamentales que configuran esta concepción socrático-platónico de la racionalidad y la conciencia crítica: a) la idea del diálogo cooperativo y la concepción dialógica del pensamiento; b) la puesta de relieve del papel fundamental de la orientación compartida hacia la verdad, a la hora de hacer posible la configuración del espacio de juego para un genuino intercambio dialógico; y c) el reconocimiento de la función basal que desempeña, dentro de dicho espacio, lo que se puede llamar la confianza en el *lógos*.

a) Todo genuino diálogo es necesariamente cooperativo. En el *Gorgias*, Platón opone el diálogo genuino y el pseudodiálogo erístico que sigue el modelo de la situación forense, donde hay dos partes enfrentadas, que no dialogan entre sí y buscan testigos de parte, con el objetivo de ganarse el favor de un tercero, el juez, que no forma parte del diálogo. Un diálogo genuino solo es posible, en cambio, allí donde impera el acuerdo de cooperación y hay, por lo mismo, objetivos compartidos. Si uno no quiere, dos no dialogan. Esto muestra la fragilidad del espacio de juego del diálogo, que siempre queda expuesto al ataque externo y/o a la posible retirada de la colaboración por parte de alguno de los interlocutores. Todo esto, por muy cierto que sea, no debería llevar a descalificar como meramente ilusoria o utópica la opción fundamental por el diálogo, porque no menos cierto es que resulta igualmente ilusoria y utópica la pretensión de obtener por vía de confrontación los frutos que solo pueden provenir de la cooperación, tales como el mutuo entendimiento y la mutua aceptación.

b) La orientación compartida hacia la verdad cumple un papel fundante a la hora de hacer posible la configuración del espacio de juego para un genuino intercambio dialógico. En efecto, solo allí donde la orientación hacia la verdad es compartida por todos los participantes del diálogo, puede el intercambio de razones, sujeto a la alternativa bivalente entre lo verdadero y lo falso, dejar de ser visto en términos de un juego de suma cero, donde unos ganan y otros pierden. Si verdaderamente se aspira a alcanzar la verdad o, cuando menos, a aproximarse a ella lo más posible, entonces no puede haber ningún interés de parte de ningún participante del diálogo en sustraerse al examen crítico de sus propios puntos de partida y sus propias tomas de posición, porque, admitida la propia falibilidad, lo peor que puede pasarle a uno es permanecer instalado en el error sin percatarse de ello. Sobre este punto, el

Sócrates platónico llama expresamente la atención en varias ocasiones al señalar que, en caso de estar equivocado, lo peor que le puede pasar a uno es no ser refutado o escaparse de toda posible refutación, porque esto no significa otra cosa que perpetuarse en el error y el autoengaño. La verdad, como idea, cumple aquí, por lo mismo, una imprescindible función regulativa.

c) Ahora bien —y es el último punto a destacar—, la orientación compartida hacia la verdad implica también la esperanza de poder alcanzarla o, al menos, aproximarse a ella, a través del propio intercambio dialógico que tal orientación compartida hace por primera vez posible. De ella obtiene el intercambio dialógico la fuerza vital que explica su capacidad de persistencia. Y cabe naturalmente la pregunta por el fundamento de dicha esperanza que, si ha de poder contar como racional, no podría aparecer simplemente como infundada. La respuesta a esa pregunta remite, en último término, a una actitud de base que está situada más allá del ámbito en el que puede tener lugar todo posible intercambio de razones dentro del diálogo. Se trata de lo que podemos llamar la confianza en el *lógos*. A ella alude en diversas ocasiones el Sócrates platónico cuando anima a sus interlocutores a dejarse llevar en el diálogo por donde y hasta donde el mismo *lógos* los conduzca. El intercambio dialógico, el juego de dar y recibir razón en el marco del diálogo, no puede tener ningún otro fundamento, en último término, que la serena confianza en la razón misma.

La respuesta socrático-platónica al desafío que plantea la falibilidad de nuestras creencias no da lugar al vano intento de desactivar de una vez y para siempre la posibilidad de errar, refugiándose en la prescindencia de quien ya no toma posición acerca de nada, como ocurrió en algunas variantes del escepticismo antiguo. Pero tampoco conduce, como ha ocurrido en el pensamiento posmoderno, a una hermenéutica de la sospecha que identifica la conciencia crítica con una actitud de desconfianza radicalizada y que logra desconfiar de todo lo demás, sencillamente porque no ha empezado por desconfiar debidamente también de sí misma. Lejos de toda forma de la resignación epistémica, la concepción socrático-platónica de la racionalidad y la conciencia crítica señala el único camino transitable para quienes, sabiendo que pueden errar, no se resignan en su empeño por lograr alcanzar el acierto al que aspiran: el camino de una sana reconciliación con la propia falibilidad, que no

conduce al abatimiento, y el de una apuesta ineludible por el diálogo y la cooperación. Por este lado se comprende un poco mejor, pienso, que la ambigüedad de la noción de creencia que detectamos al comienzo no tiene realmente la última palabra, porque, en definitiva, parece haber un lazo secreto que vincula la orientación hacia la verdad con la esperanza que se nutre de la confianza.

4. Conclusiones

En este ensayo he abordado el problema de la creencia, en conexión con el de la falibilidad y el autoengaño, desde el punto de vista que corresponde a una concepción crítica de la racionalidad de inspiración socrático-platónica. Para ello, he ofrecido un análisis de la noción de creencia con arreglo a dos distinciones fundamentales, la de 'creer en' y 'creer que' y la de 'creencia consciente' y 'creencia no consciente'.

Sobre esa base, y a la luz del análisis de la estructura del error y su conexión con el autoengaño, he puesto de relieve que una manera razonable de lidiar con la falibilidad de nuestras creencias solo puede consistir en la opción por el diálogo y la cooperación epistémica. Y, siguiendo a Sócrates y Platón, he argumentado, además, que tal opción no puede fundarse, en último término, sino en una actitud general de confianza en la racionalidad: falibilismo, sí, pero sin resignación epistémica.

En un contexto histórico y sociocultural en el cual la sospecha, el cinismo y el descreimiento parecen haberse convertido poco menos que en la medida de todas las cosas, la apuesta socrático-platónica por el diálogo y la cooperación, que da cuenta de una actitud de modestia epistémica y de confianza en la racionalidad, puede parecer, a primera vista, el signo de una ingenuidad ajena al mundo. Una segunda mirada muestra, sin embargo, que lo verdaderamente ingenuo es pretender obtener por medio de la confrontación, el engaño y la manipulación bienes que solo la cooperación puede proporcionar. Aquí reside, precisamente, el más elemental autoengaño en el que incurre ese pseudocriticismo, tan extendido, que solo sabe cuestionar a otros y evitar ser cuestionado por ellos, pero que, en su dogmática autocomplacencia, carece, al mismo tiempo, de toda capacidad de autocrítica.

Bibliografía

- Enskat, R. 2005. *Authentisches Wissen. Prolegomena zur Erkenntnistheorie in praktischer Hinsicht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gettier, E. 1963. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23, 121-123.
- Hetherington, S. 2016. *Knowledge and the Gettier Problem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hetherington, S. (ed.) 2019. *The Gettier Problem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hintikka, J. 1962. *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kant, I. 1998 [1787]. *Kritik der reinen Vernunft*. Eds. Timmermann, J. y Klemme, H. Hamburg: Felix Meiner.
- Lackey, J. y Sosa, E. (eds.) 2006. *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press.
- Vattimo, G. 1996. *Credere di credere*. Milano: Garzanti.
- Williamson, T. 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford, New York: Oxford University Press. *EP*

Reseñas

Reseña

Juan Jesús Morales y Justino Gómez de Benito. *History of Sociology in Chile. Trajectories, Discontinuities, and Projections*. Cham: Palgrave, Macmillan, 2023. US\$42.18 (ISBN: 9783031104800), 184 pp.

Fabián Bustamante Olguín
Universidad Católica del Norte, Chile

History of Sociology in Chile. Trajectories, Discontinuities, and Projections, de los sociólogos españoles Juan Jesús Morales y Justino Gómez de Benito, es ante todo un libro historiográfico en el cual se utilizan datos secundarios, en este caso literatura especializada de la historia de la sociología y de algunas obras importantes de sociología chilena de los últimos cincuenta años. Este material conforma una densa narrativa diacrónica acerca de cómo se ha ido configurando la disciplina sociológica en el país y cómo esta ha tenido una interdependencia con el contexto histórico, político y social nacional.

Es interesante subrayar que este libro está escrito en inglés, por lo tanto, los autores lo han pensado para un público angloparlante que no tiene conocimientos acerca de lo que ha sido la historia de la disciplina sociológica en Chile. Asimismo, el libro es parte de una colección de editorial Palgrave Macmillan llamada *Sociology Transformed*, que pretende contextualizar el desarrollo de las disciplinas sociológicas en América Latina, así como observar sus rápidas transformaciones.¹

El primer capítulo —‘Introduction: Society and Sociology in Chile’— es introductorio y plantea la hipótesis de que la sociología chilena no solo fue moldeada por el golpe de Estado de 1973, sino también con-

FABIÁN BUSTAMANTE OLGUÍN es magíster en Historia por la Universidad de Santiago de Chile y PhD en Sociología por la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Es académico del Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía, Universidad Católica del Norte, Coquimbo, Chile. Dirección: Larrondo 1281, Coquimbo, CP 1781421, Chile. Email: fabian.bustamante@ucn.cl.

¹ Los libros de la misma serie que se relacionan con América Latina son *Sociology in Brazil. A Brief Institutional and Intellectual History* de Veridiana Domingos Cordeiro y Hugo Neri (2019); *Sociology in Mexico. An Intellectual and Institutional History* de Gina Zabłudovsky (2024); *Sociology in Colombia* de Janneth Aldana Cedeño (2023); *Sociology in Ecuador* de Philipp Altmann (2022).

dicionada por los marcos culturales e ideológicos de la transición democrática posterior a 1990. Los autores argumentan que, durante esta transición, la sociología se convirtió en una herramienta importante para el diseño de políticas públicas y la reflexión sobre la sociedad chilena. Sin embargo, también critican la falta de distancia crítica de la disciplina respecto de sí misma y su pasado, especialmente en relación con la politización y su conexión con determinados partidos políticos (5).

Para el desarrollo de los capítulos siguientes, los autores emplean un enfoque analítico que considera seis dimensiones de los distintos períodos de la historia de la sociología en Chile: la relación entre sociedad y sociología; la sociología en América Latina y Chile; el marco institucional de formación y producción sociológica; los sociólogos en el campo intelectual; los sociólogos y la sociología en otros campos, y la sociología de la sociología (8).

Además, en tanto sociólogos españoles, los autores reconocen la influencia de sus propias experiencias en la interpretación del desarrollo de la historia de la sociología en Chile.

En el capítulo 2, 'From *Armchair* to *Scientific* Sociology (1948-1958)', se analiza la transición desde la sociología de cátedra hacia la sociología científica entre 1948 y 1958. Los autores describen los primeros pasos del pensamiento sociológico chileno, que comienzan con la creación de cátedras de sociología en el siglo XIX y principios del siglo XX. Durante este período, la enseñanza de la sociología era fragmentada, sin un enfoque metodológico o empírico, y estaba vinculada a disciplinas como el derecho y la filosofía. Por esta razón se denominó 'sociología de cátedra', caracterizada por un pensamiento difuso y no profesional, con influencias de los fundadores europeos como Auguste Comte.

El cambio hacia una sociología científica surge en el contexto de la posguerra y la Guerra Fría, con un enfoque en la investigación más rigurosa y profesional. Este cambio estuvo impulsado por figuras como Eduardo Hamuy, quien promovió la investigación empírica y la formación de sociólogos profesionales en el extranjero. Los autores también destacan que la modernización de la sociología en Chile se inserta en un contexto más amplio de transformación en América Latina, influenciada por la CEPAL y el estructuralismo económico liderado por Raúl Prebisch. La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) promovió una visión de desarrollo económico y social que impactó significativamente las políticas y la sociología de la región.

En el capítulo 3, 'Sociology: From Scientific to Its Radicalization (1958-1973)', se describe el proceso de institucionalización de la sociología en Chile desde finales de la década de 1950 hasta principios de los años 70, en un contexto de transformaciones globales, nacionales y regionales. La Guerra Fría y la Revolución Cubana influyeron significativamente en América Latina y en Chile, donde Estados Unidos implementó políticas reformistas y democráticas a través de la Alianza para el Progreso con el objetivo de contrarrestar el ejemplo cubano. Aquí, la CEPAL y la creación del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES) en 1962, en Santiago, fueron fundamentales para la institucionalización de la disciplina.

Durante los años 60, la sociología en Chile se profesionaliza y alcanza su mayor expresión bajo el gobierno de Eduardo Frei Montalva. Los sociólogos comienzan a trabajar como expertos para el Estado, que promovía grandes reformas modernizadoras. La sociología se perfila como una ciencia con capacidad práctica y predictiva, ganando prestigio social y entrando en una fase ideológica y polarizadora, influida por la tensión entre marxismo y antimarxismo.

Los autores también destacan la idea de 'porosidad estructural' de José Medina Echevarría (1963), influyente teórico de la CEPAL, quien interpreta la flexibilidad de las estructuras tradicionales latinoamericanas para adaptarse al cambio, aunque advierte sobre la necesidad de un desarrollo democrático además del económico (39). El sociólogo y sacerdote belga Roger Vekemans promovió alternativas políticas reformistas al modelo revolucionario cubano, influyendo en la política nacional durante el gobierno de Eduardo Frei Montalva.

En el capítulo 4, 'Breakdown, Crisis, Prosecution, and Refoundation of Sociology Under Civic-Military Dictatorship (1973-1990)', los autores plantean que el golpe militar de 1973 y la dictadura civil-militar causaron un quiebre profundo en el desarrollo de la sociología y las ciencias sociales. La represión violenta y la intervención autoritaria de las universidades, junto con la destrucción de la autonomía académica, marcaron ese período (69). La persecución y censura llevaron a numerosos académicos al exilio y transformaron radicalmente las instituciones académicas, promoviendo un modelo económico neoliberal y una democracia protegida que buscaba eliminar cualquier vestigio de pensamiento crítico y reformista. En este sentido, México se convirtió

en un centro vital para la sociología y las ciencias sociales, acogiendo a numerosos exiliados y permitiendo la continuidad de la producción y circulación de conocimiento sociológico. Durante la década de 1980, el tema de la democracia permeó la agenda de la sociología latinoamericana, con variados enfoques entre los académicos exiliados en México y los que permanecieron en el Cono Sur.

Mientras tanto, en el capítulo 5, 'Democratic Recovery and the New Scene for the Academic and Professional Exercise of Sociology (1990-2010)', cuando Chile recupera la democracia después de 17 años de dictadura, hasta el año 2000, los autores plantean una tesis interesante. La recuperación democrática no solo permitió la consolidación política de Chile, sino que también inauguró un nuevo escenario académico y profesional en la sociología. En este lapso, la sociología se repositona como una disciplina clave para el análisis y diseño de políticas públicas, contribuyendo significativamente al proceso de democratización y al desarrollo socioeconómico del país, pese a que persistieron grandes desafíos en torno a la desigualdad y la concentración de la riqueza (102).

El capítulo 6, 'The Return of Society in the Twenty-First Century (2011-2021)', que abarca desde 2011 hasta 2021, está marcado por importantes acontecimientos a escala mundial, regional y nacional, relacionados entre sí (131). Este recorte temporal se justifica, según los autores, porque el año 2011 estuvo caracterizado por la denominada primavera estudiantil en Chile y, por otro lado, 2021 es el momento cuando se instala la Convención Constitucional con el objetivo de escribir una nueva constitución, representando la posibilidad de una democratización profunda de la sociedad chilena. Este ciclo político también estuvo marcado, como destacan los autores, por la alternancia, el desgaste y el declive de distintos gobiernos y sus respectivos proyectos, lo que evidentemente influyó en el quehacer sociológico. Sin lugar a dudas, desde 2011 en adelante, los nuevos movimientos sociales salieron a las calles para desafiar las reglas de una transición pactada que ha protegido el modelo económico que ha transformado la vida social en un mercado, además de manifestar las distintas desigualdades sociales que afectan la vida en sociedad.

Por último, el capítulo 7 —'Conclusions: A Plural Sociology for a Diverse Society'— analiza y hace un recuento de la evolución y el impacto de la sociología en Chile, destacando su estrecha relación con el contexto

social y político del país. La sociología chilena, según Morales y Gómez de Benito, se configura a partir de la interacción entre el campo académico y el campo de poder, lo que permite una comprensión más profunda de los procesos sociales y políticos. Los autores, desde su perspectiva como profesores extranjeros, reflexionan sobre la disciplina en Chile y su trayectoria de continuidades y proyecciones.

Lo más interesante de este capítulo, más allá del recuento que se realiza, es la observación de que la sociología chilena se está adaptando a los nuevos procesos sociales. Se espera que continúe abordando temas relevantes como el medio ambiente, el género, el bienestar emocional, entre otros (167). Además, la disciplina está recuperando su carácter performativo con el objetivo de interceder y transformar la sociedad tras el estallido social de 2019. Al respecto, los autores señalan:

La sociología recuperó su presencia pública. Ya antes había recuperado su capacidad de elaborar grandes relatos sociológicos sobre la propia sociedad chilena y también sobre la misma disciplina. La sociología volvió a recobrar su esencia histórica e identitaria de 'conciencia' de los proyectos sociohistóricos más amplios y su inserción en estos, ya sea formulando relatos y visiones globales, insertando temas y discusiones en el debate intelectual, asumiendo el diseño programático de partidos políticos y movimientos sociales, como también fue recuperando su capacidad de generar visiones de qué sociedad se quiere. La sociología retomó su carácter performativo de querer interceder en la sociedad y, dentro de lo posible, cambiarla y transformarla.²

Ahora, llegados a este punto, es interesante comentar que, aunque el libro es principalmente historiográfico y está escrito por sociólogos que pretenden estudiar la trayectoria histórica de la sociología en Chile, un aspecto muy interesante es cómo ellos han trazado esta trayectoria, en su camino hacia la profesionalización. No obstante, creo que el texto podría haberse enriquecido aún más si hubieran utilizado, por ejemplo, el análisis semántico de la historia conceptual de Reinhart Koselleck (2002; 1985). Esto habría permitido analizar, por ejemplo, cómo el mismo

² En el original en inglés señala: "Sociology regained its public presence and recovered the ability to offer powerful sociological narratives about both Chilean society and the discipline itself. Sociology once again associated itself with its essential historical identity of 'awareness' for broader socio-historical projects and with being part of them. Whether by formulating narratives and global views, proposing subjects and issues for intellectual debates, assuming the programmatic design of political parties and social movements, or recovering its ability to generate visions of what society is wanted, sociology resumed its performative nature of interceding in society to transform it as much as possible" (167).

concepto de sociología ha evolucionado a lo largo del tiempo en las diversas etapas que los autores plantean.

En términos de recopilación de fuentes y análisis de la literatura académica, el libro está muy bien logrado, no hay nada que objetar. Sin embargo, considero que se habría beneficiado aún más si, además del enfoque analítico que se decidió adoptar, se hubiera complementado el análisis con la historia conceptual para comprender cómo se ha entendido el concepto de sociología a lo largo del tiempo. Esta es una sugerencia que, aunque Claudio Ramos la abordó en cierta medida en su libro *Relatos sociológicos y sociedad* (2019), por medio del análisis de cómo se transportan las referencias en algunos autores clásicos de la sociología chilena como Tomás Moulián, Pedro Morandé y José Joaquín Brunner, podría aplicarse en una segunda revisión del texto.

Dado que Morales y Gómez de Benito no son historiadores, es comprensible que este aspecto pueda escapar un poco a su conocimiento, pero en una próxima reedición sería interesante poder incorporar la perspectiva de Koselleck, de forma de mejorar el análisis histórico de la sociología en Chile.

Por último, otro aspecto que me llamó la atención del libro de Morales y Gómez de Benito es que el empleo del enfoque analítico, que considera seis dimensiones de la historia de la sociología, está un poco difuso. Al leer el texto, este resulta muy descriptivo, es decir, incluye mucha información factual, datos, fechas, lo cual es coherente desde el punto de vista de hacia quién se dirige (lector anglosajón), porque el objetivo es informar. Desde el punto de vista historiográfico, parece ser un texto 'positivista' en sus presentaciones y resultados, a partir de la revisión de la literatura. En esta ambición de hacer una historia de la sociología, la narrativa histórica queda un tanto descriptiva. No estoy seguro de si los enfoques analíticos que se intenta presentar, explícitos en el capítulo 1, están plenamente identificados.

Con todo, *History of Sociology in Chile* es una gran contribución para todos aquellos interesados en la historia de la disciplina sociológica en nuestro país. Además, destaca por su excelente tratamiento de la literatura, los conceptos y las tensiones, presentados de una forma detallada que sirve como guía de consulta para cualquiera interesado en el tema.

Bibliografía

- Aldana Cedeño, J. 2023. *Sociology in Colombia*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Altmann, P. 2022. *Sociology in Ecuador*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Domingos Cordeiro, V. y Neri, H. 2019. *Sociology in Brazil. A Brief Institutional and Intellectual History*. London: Palgrave Macmillan.
- Koselleck, R. 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Koselleck, R. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Medina Echavarría, J. 1963. *El desarrollo social de América Latina en la postguerra*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Ramos, C. 2019. *Relatos sociológicos y sociedad. Tomás Moulián, José Joaquín Brunner y Pedro Morandé: obra, redes de producción y efectos (1965-2018)*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Zabludovsky, G. 2024. *Sociology in Mexico. An Intellectual and Institutional History*. Cham: Palgrave Macmillan. *EP*

Reseña

Carlos Cousiño. *Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*. Santiago: Tanto Monta, 2022. US\$ 16.67 (ISBN: 9789566214014), 232 pp.

Maureen Neckelmann

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Publicado originalmente en 1990 por los Cuadernos del Instituto de Sociología UC, *Razón y ofrenda* es la obra central del sociólogo Carlos Cousiño Valdés (1955), quien fue profesor del Instituto de Sociología y de la Escuela de Periodismo de la Pontificia Universidad Católica de Chile hasta mediados de la década de 2010. Como señala su subtítulo, se trata de un ensayo, género progresivamente desplazado de la academia por el artículo especializado, que propone una perspectiva sociológica latinoamericana en diálogo con su tradición disciplinaria, frente y desde la cual sería posible un punto de vista original. Esta reedición, a cargo de la editorial Tanto Monta, contiene un breve prólogo del autor, quien reafirma la importancia del esfuerzo del pensamiento sociológico históricamente situado para comprender nuestra época, y especialmente su crisis, que para Cousiño no solo tiene un aspecto material, sino sobre todo institucional y, por lo tanto, cultural.

Razón y ofrenda constituye un libro fundamental de una serie de obras que pueden comprenderse como frutos de una escuela de pensamiento, aquella que tiene lugar en el Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica luego de su reapertura tras la dictadura, y cuyo contenido se venía gestando desde la década de 1980. Entre estas obras podemos situar también *Cultura y modernización en América Latina* de Pedro Morandé (Cuadernos del Instituto de Sociología, 1984) y *Politización y monetarización en América Latina* de Carlos Cousiño y Eduardo Valen-

zuela (Cuadernos del Instituto de Sociología, 1994), ambos reeditados por el Instituto de Estudios de la Sociedad (IES). Estas tres obras pueden leerse en evidente diálogo, sentando las bases de una forma de pensar críticamente los procesos de modernización latinoamericana, su relación con la modernidad ilustrada y los supuestos y efectos del desarrollismo, que en distintas versiones ha sido la lógica modernizadora de la región. La reedición de *Razón y ofrenda* viene a completar el reconocimiento actual a esta línea de investigación y de pensamiento que, en continuidad con lo propuesto por el autor sobre la propia sociedad, también se aprecia mejor desde una razonable distancia temporal.

No es necesario avanzar mucho en la lectura de este libro para encontrar algunas claves de su pertinencia actual. Ya la primera frase de su introducción las entrega:

toda reflexión lleva impresa, como sello de fuego, la marca de su época. Ello resulta especialmente cierto en períodos, como el actual, en que las aceleradas transformaciones a las que asiste el mundo parecen inaugurar una era nueva que declara obsoletos los criterios con los que hasta ahora se intentaba dar cuenta de él. (13)

Escritas hace más de treinta años, estas palabras parecen perfectamente aplicables a nuestra época, cuando la sensación de punto de inflexión, de transformaciones súbitas, nos desvía de una mirada de largo plazo capaz de reconocer que la comprensión de nuestra propia realidad social exige en primer lugar entender el pasado, y que las reflexiones duraderas suponen resistirse muchas veces a la seducción de la aparente novedad y a la siempre infructuosa pretensión de las ciencias sociales por predecir el futuro. Un poco más adelante, Cousiño vuelve a sugerir esta importancia de la mirada distante para la comprensión de la realidad: “La luz del crepúsculo perfila los objetos con claridad; la del amanecer los presenta velados” (79).

En el marco de una reflexión histórica y comparada, *Razón y ofrenda*, como lo indica su título, presenta dos grandes formas de aproximarse a la modernidad. Desde este marco weberiano se analiza la tensión, muchas veces olvidada, entre las estructuras sociales y la cultura, entendida como el ámbito del sentido y de la pertenencia, que atraviesa estas dos aproximaciones a la modernidad, una fundada en la razón y la otra en la ofrenda. Sin abandonar la herencia cultural que emerge en la Colonia, se propone reconocer la particularidad de la modernidad

latinoamericana, barroca y no ilustrada, lo que no implica solo una resistencia sino también una alternativa. Cousiño ofrece una mirada distinta a las versiones antagonicas entre el mundo europeo y nuestra región, que alimentan gran parte de la reflexión actual, en particular a las teorías de-coloniales, para iluminar y comprender lo que para él constituye la base de la reflexión sobre la cultura latinoamericana.

En este contraste entre la preeminencia de racionalidad ilustrada en la tradición europea y de los vínculos precontractuales del mundo latinoamericano, Cousiño encuentra un problema central y persistente de la sociología: aquel sobre las consecuencias irracionales de la racionalización. Una de las formas clásicas que adquiere esta paradoja de la irracionalidad de la racionalización es la falta de sentido que acompaña a los procesos de modernización. Como renuncia a la síntesis, y podríamos agregar a la redundancia de la comunicación social, el proceso de diferenciación funcional de la sociedad abre una pregunta cultural que se mantiene hasta cierto punto sin respuesta, en un contexto de privatización de los valores y de subjetivización del sentido. El autor es capaz de formular esta tensión tanto en la clave de la razón como en la de la ofrenda, sosteniendo sin embargo que en América Latina la solución ilustrada, es decir, contractual e individual, nunca se ha ajustado completamente a la realidad histórica. De ahí los problemas persistentes del desarrollismo, que desde esta lógica se puede describir como la solución desde la preeminencia de la racionalidad ilustrada a problemas que requieren de una lectura cultural capaz de reconocer la originalidad de la realidad latinoamericana. Esta lectura se aleja tanto de la comprensión de la cultura como un conjunto de valores y símbolos crecientemente subjetivos como de las fórmulas identitarias antimodernas, en la búsqueda de una modernidad propia y alternativa que reconozca el momento de origen de América Latina colonial.

Es probablemente en esta lectura cultural donde encontraremos el núcleo de la escuela de pensamiento a la cual tributa *Razón y ofrenda*, y que vincula este libro íntimamente con la obra de Pedro Morandé. Vale la pena detenerse en la actualidad de esta aproximación, que acecha a la reflexión sociológica desde sus orígenes y que aparece hoy como un elemento relativamente ausente de la tarea sociológica, que en general prefiere limitar su alcance a lo comprobable desde un criterio científico estándar o bien entiende la cultura en la dicotomía opresión/resisten-

cia, muchas veces en oposición al realismo histórico. Quizás es por esta razón que Carlos Cousiño reconoce, en su prólogo a esta nueva edición, que la propuesta de entender nuestra modernidad desde la identidad barroca ha sido abandonada por la reflexión sociológica contemporánea. Mientras la pregunta por las consecuencias indeseadas de la modernidad es permanente, la cuestión sobre nuestra identidad ha seguido caminos reflexivos sustantivamente diferentes a los que propone el libro, siendo reemplazadas por lo que según él son indigenismos o interpretaciones identitarias. En ambos casos, sin embargo, y a pesar de la pretensión de pensar 'desde el sur', se trata de perspectivas que hacen en cierta medida eco de reflexiones foráneas y que plantean un rechazo a la modernidad que habla más bien de los propios traumas de Occidente que de los problemas actuales de nuestras sociedades.

Quizás un camino para reencontrar la reflexión sobre nuestra cultura, que sea capaz de entregar luces sobre los problemas no resueltos de la modernización en la región, se relacione con la propuesta de ofrecer una mirada amplia sobre los fenómenos sociales, sustentada en una reflexión históricamente situada. Esta aproximación, muy bien lograda por Cousiño, contrasta fuertemente con la producción de la investigación sociológica actual, donde se desvaloriza progresivamente la transgresión de los límites de la especialización. Sin embargo, este libro nos muestra cómo, lejos de conducir a una carencia de profundidad temática, esta perspectiva amplia permite más bien situar el conocimiento fuera de las muchas veces obvias conclusiones de los análisis especializados. Se trata de una reflexión generalista, ya que se atreve a plantear grandes problemas de extraordinario alcance, para desde ahí ofrecer un marco de análisis capaz de iluminar una serie de fenómenos que, cada vez más, las disciplinas sociales tienden a tratar por separado.

Esta perspectiva generalista, sin embargo, ofrece algo a lo que la reflexión académica especializada aspira con cierta confusión: una genuina interdisciplina, que no solo implique el trabajo conjunto de una serie de especialistas, sino a su vez contenga una mirada que no abandone el valor de lo general.

Un libro como este entrega claves hermenéuticas, y en ese sentido es inspirador e interpelador, también para un público amplio. La capacidad de la producción académica de 'hacer sentido' puede ser un camino para analizar la sociedad sin los límites autoimpuestos

por la perspectiva especializada sin contrapeso. Esta reedición rinde tributo a esa mirada, la que a pesar de ser crecientemente marginal en una reflexión sociológica acechada por la productividad en formato de artículos especializados, resulta ineludible para la comprensión amplia de nuestra cultura.

El valor de la reflexión histórica sobre los orígenes del mundo moderno es un tipo de aproximación que en cierta medida va contra la corriente de la universidad contemporánea, pero que sin embargo incorpora un criterio de realismo a una época que parece llena de primeras veces y novedades. Nicholas Taleb (2022), quien se ha dedicado a explicar precisamente la importancia de mantener una conciencia de lo imprevisto en el contexto de sociedades complejas, propone que quien quiere escribir para ser leído en el futuro (quizás podríamos agregar, ser leído a secas), debe asegurarse de escribir para el público del pasado. Solo el pasado puede ser realmente objeto de una interpretación lo suficientemente lúcida como para iluminar un presente que nos es demasiado cercano y un futuro que por definición es desconocido y en cuya previsión solemos fracasar. *Razón y ofrenda* cumple este requisito con creces: intenta interpretar la realidad a partir de un sólido conocimiento sobre el pasado, y de ese intento resulta un clásico, cuyo valor se acrecienta con el tiempo.

Bibliografía

Taleb, N.S. 2022. How I Write. *Medim*, 30 de octubre. Disponible en: <https://medium.com/incerto/how-i-write-8b495eae0330> [12 de marzo 2024]. *EP*

Reseña

Valentina Verbal (ed.). *Mario Góngora revisitado*. Santiago: Democracia y Libertad, 2023. US\$17.63 (ISBN: 9789566264002), 360 pp.

Lucas Sierra
Universidad de Chile, Chile

Este libro contiene once capítulos que ‘revisitan’ la obra de uno de los historiadores chilenos más importantes del siglo pasado: Mario Góngora. Se concentra en su trabajo quizás más conocido: el *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, publicado en 1981.

La introducción se pregunta por qué volver a Góngora. Da cinco razones para esto. La primera sugiere que la tesis fundamental de Góngora en ese ensayo —la noción de que en Chile el Estado crea la nación a raíz de la guerra— no ha sido suficientemente refutada o, al menos, matizada. La segunda tiene que ver con la ‘necesidad’ de estudiar, a partir de esa idea, a otras figuras que fueron importantes en la formación del Estado nacional como, por ejemplo, Diego Portales. La tercera razón se concentra en el pensamiento más político de Góngora como historiador. Por ejemplo, en su permanente crítica al pensamiento liberal. La cuarta se conecta con el contexto en que el libro editado por Valentina Verbal fue escrito: tras los acontecimientos de octubre de 2019. El concepto que aparece aquí es ‘neoliberalismo’, uno que el propio Góngora usó. La quinta razón se refiere a una especial omisión en que incurriría la tesis de Mario Góngora: el papel de las mujeres en su historia. Estas razones ordenan las cinco partes en que se divide el libro.

A decir verdad, el hecho de volver sobre Góngora no necesita ninguna razón muy especial. Su *Ensayo* es un texto notable. Es un ensayo de verdad: sintético, con observaciones interesantes, lleno de intuición.

Góngora se arriesga, ensaya. Uno puede estar en desacuerdo con una o más de sus posturas, pero siempre deja pensando. Por esto, se entiende perfectamente querer volver a él. Y es bueno que este libro lo haya hecho.

Es una obra fundamentalmente crítica de Góngora y, a mi juicio, la crítica más interesante es la que se hace a la dimensión política de su pensamiento, el que es calificado, acertadamente, como ‘antiliberal’.

Voy ahora a los capítulos, empezando por los que hacen esta crítica más política. Entre estos están las partes tres y cuatro. Luego voy a la segunda parte, después a la quinta y termino en la primera.

La tercera parte, ‘Antiliberalismo en Mario Góngora: miradas sobre su pensamiento político’, está compuesto por dos capítulos. El primero es de Juan Carlos Vergara: ‘Corporativismo, nacionalismo y tradicionalismo: una aproximación al pensamiento metapolítico de Mario Góngora’. El capítulo indaga en dos dimensiones importantes del pensamiento político de Góngora: corporativismo y nacionalismo. Del primero dice:

Lo que Góngora buscó en el corporativismo fue ante todo las bases del ‘orden nuevo’, básicamente antiliberal, y dentro de él una idea de Estado en oposición a los vicios del ‘mundo burgués’, opuesto al individualismo en tanto sostén de la democracia liberal, y el parlamentarismo como modelo de representación. Además, en términos económicos, opuesto al capitalismo. (183)

Sobre el nacionalismo también señala algo interesante que ayuda a explicar la inclinación de Góngora a favor del golpe de Estado en 1973: “Solo en la perspectiva de un nacionalismo idiosincrático, de un cierto *ethos* patriótico tradicional, Góngora consideró que el golpe de Estado dado en 1973 por las Fuerzas Armadas —‘columna vertebral del Estado chileno’—, ‘pudo representar la reanudación de Estado nacional’” (189-190; énfasis en original).

Góngora queda aquí bien retratado como tradicionalista, corporativista y nacionalista. La única duda que queda es la razón por la cual el capítulo, para decir esto, usa el término ‘metapolítica’, que define como: “algo más allá de la política contingente, de las luchas de poder” (173). Esto parece innecesario: cuando pensamos en las ideas políticas de alguien, no necesariamente pensamos en política contingente.

El otro capítulo es de Valentina Verbal (la editora del libro) y se llama: ‘Antiliberalismo y fascismo católico: las dos caras del pensamiento político de Mario Góngora’. Este texto es particularmente crítico de Góngora y,

por extensión, de muchos que han escrito sobre él. Sobre estos últimos dice: "Mientras algunos de tendencia conservadora parecen valorar el estatismo moral de Góngora, otros de tendencia socialista hacen lo propio con su antiliberalismo económico". Sin embargo, y aquí viene el golpe, "todos ellos apenas consideran el hecho de que, durante toda su vida, Góngora fue un decidido enemigo de la democracia liberal o representativa, un sistema basado en el voto individual y en la preeminencia de los partidos políticos por encima de las corporaciones". En lugar de esto, agrega, existieron dos ejes en el pensamiento político de Góngora: "antiliberalismo y fascismo católico". Y remata con una afirmación lapidaria: "dichos autores tienden a omitir el hecho de que Góngora no se opuso a la dictadura de Pinochet por atentar contra las libertades civiles y políticas (cuando no contra la vida humana), sino básicamente por instaurar un modelo económico liberal" (205).

Es un buen punto. El *Ensayo* fue publicado en 1981, ocho años después del golpe de Estado y tras la etapa más cruel de la represión en manos de la DINA. Nada dice al respecto. Si a uno le pidieran un ejemplo del carácter no liberal del pensamiento político de Góngora, se podría dar este.

Dicho pensamiento continúa siendo revisado en la cuarta parte del libro titulada 'Mario Góngora frente al neoliberalismo: una historia del presente'. Contiene dos capítulos. Uno es de Pablo Paniagua: 'Mario Góngora y los Chicago Boys: el neoliberalismo y los límites de la democracia'. Este capítulo hace algo que tiene que ver con su fortaleza, pero, también, con su potencial debilidad: conecta el pensamiento antiliberal de Góngora con el 'estallido social' de octubre de 2019 y el proceso constituyente que se inició después. En algún sentido, sostiene el capítulo, esto fue anticipado por Góngora en su temprana crítica al modelo 'neoliberal' impuesto por la dictadura.

Como suele ocurrir cuando se usa el término, queda una duda sobre lo que se entiende por 'neoliberal'. Góngora lo emplea varias veces hacia el final de su *Ensayo* para referirse al camino que fue tomando la dictadura al definir el marco de relaciones entre las personas y el Estado. Para Góngora esa fue otra 'planificación global', lo que para él ya era malo, pero tenía el agravante de ser 'antiestatal', en un país cuya nación habría sido formada por el Estado. Para Góngora esto fue 'paradójico'.

El capítulo es consciente de lo problemático, por difuso que sea, que es el concepto 'neoliberalismo'. Esto se agradece, pero en su

esfuerzo por clarificarlo también deja una duda: “podemos tratar de delinear mejor el concepto de neoliberalismo, basándonos precisamente en las observaciones de Góngora en los términos de que el neoliberalismo sería simplemente una contrarrevolución pragmática o una ‘revolución desde arriba’ liderada por una elite tecnocrática” (232). En otras palabras, una ‘planificación global’, la tercera desde la primera de este tipo de planificaciones llevada a cabo en el gobierno demócrata cristiano y la segunda durante el gobierno socialista que le siguió. Pero, como en el mismo capítulo se señala, los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher también son tildados de ‘neoliberales’ (236). ¿También fueron estos una planificación global?

Un cierto malestar con este ‘neoliberalismo’ estaría a la base de lo ocurrido en Chile en octubre de 2019. El capítulo comparte, de una cierta manera, ese malestar:

Creo, en definitiva, y a la luz de las advertencias de Mario Góngora, que el fuerte cuestionamiento político del proyecto tecnocrático de los Chicago Boys, a la luz de todo lo acontecido en el período 2019-2022, se debe en gran parte a los severos límites culturales e intelectuales que tiene la tecnocracia, la economía vista solo como técnica (monetarista) y a dicha forma deslucida de liberalismo económico maximizador de utilidad. (250)

En lugar de esto, el capítulo dice preferir un ‘liberalismo humanista’ (249). Mucho se puede discutir sobre este planteamiento, sobre todo después del resultado del plebiscito de septiembre de 2022 que, al parecer, el autor del capítulo no alcanzó a tener a la vista. Como sabemos, en ese plebiscito se rechazó de una manera lapidaria un proyecto de Constitución que, si algo prometía, era reemplazar el ‘modelo neoliberal’. ¿Qué tan seriamente hay que tomarse hoy la advertencia que Góngora y este capítulo hacen?

El segundo capítulo de esta cuarta parte es otro de Valentina Verbal titulado ‘Mario Góngora y sus discípulos: origen y desarrollo del mito del modelo neoliberal en Chile (1981-2019)’. Aunque se lee con el ruido ambiente que produce la vaguedad del concepto ‘neoliberalismo’ —un ‘mito’ (256)—, el texto desarrolla una interesante crítica de quienes denomina ‘discípulos’ del pensamiento de Góngora: Tomás Moulian, Renato Cristi, Hugo Herrera y Daniel Mansuy (257). Como se ve, discípulos de izquierda y derecha, como el argumento de Verbal, con razón, se esmera en resaltar. ¿Qué los emparenta? El antiliberalismo y la idea de

que el Estado crea la nación, pero no ya como descripción histórica, sino como ideal normativo (298).

El capítulo sugiere que los sucesos de octubre de 2019, al menos en sus interpretaciones *mainstream*, reflejarían un “triumfo intelectual” de Góngora y sus discípulos (298). Y, también, serían parte de un “cuestionamiento global” a los ejes de la “Constitución de 1980-2005” (258). Puede ser, pero, de nuevo, uno se queda pensando en cuánto puede cambiar este argumento con el resultado del plebiscito de 2022 a la vista.

Retrocedo ahora a la segunda parte del libro, la que indaga en figuras o actores de la historia de Chile que pueden ser observados a partir de Góngora y su tesis fundamental: guerra-Estado-nación. Esta parte alberga tres capítulos. Uno de Alejandro San Francisco titulado ‘Mario Góngora y la figura de Diego Portales’. Este abre el foco desde el *Ensayo* hacia otros trabajos de Góngora como, precisamente, lo que escribió sobre Portales. El capítulo da cuenta de la visión que Góngora construyó del ministro, navegando en la estela de una tradición historiográfica conservadora, aunque con ciertas particularidades. La lectura de este capítulo hace recordar otros del libro como, por ejemplo, los de Valentina Verbal, por la descripción tan acrítica que se hace de la idea de “gobierno fuerte”, sacralizada por Portales y admirada por la mencionada historiografía (106). Quizás hay algo de antiliberalismo en este capítulo. Si fuera así, hablaría bien del pluralismo de este libro.

Otro capítulo se titula ‘Mario Góngora: romanticismo político y militares’; es escrito por Augusto Varas. Este estudia el papel de los militares a principios del siglo XX y del romanticismo político que recibió el Ejército a través de la influyente misión militar alemana que, con el objeto de profesionalizarlo, contrató a fines del siglo XIX el Estado chileno. Es un texto interesante que, no obstante, deja un par de dudas. La primera es puntual: se califica a la dictadura de Ibáñez como “corporativa” (100), omitiendo el hecho de que Góngora escribió: “Ibáñez no quiso en definitiva dar forma a una representación corporativa, sino amoldarse totalmente a la Constitución de 1925, dominando desde dentro las instituciones” (Góngora 1998, 205). Hay ejemplos que parecen darle la razón a Góngora. Mediante el DL 252 de 1925, se creó el Consejo de Servicios Eléctricos como colaborador del gobierno en dichas materias (energía y telecomunicaciones). Lo integraban representantes

del gobierno, de las universidades, de las FF.AA. y de los empresarios, es decir, una integración corporativa. Mediante el DFL 244 de 1931, Ibáñez lo derogó y los servicios eléctricos quedaron solo entregados a la autoridad del Ministerio del Interior.

La otra duda es parecida a la que plantean los capítulos de la cuarta parte recién comentados: la referencia a los sucesos de octubre de 2019. El capítulo dice: “la historia reciente y el momento constitucional chileno de 2022 cuestionan la principal tesis de Góngora” (144). Se refiere a su idea de nación homogénea, una idea sesgada por la “invisibilización de los pueblos originarios” (161). Y remata:

el sesgo de Góngora sobre la nación chilena queda en ostensible evidencia con la presencia política de representantes de pueblos originarios en la Convención Constitucional de 2021 y 2022, la propuesta de nuevas normas constitucionales de plurinacionalidad e interculturalidad [...] (102)

¿Se podrá hacer el mismo énfasis tras el masivo rechazo de esas propuestas en 2022, incluso, y muy mayoritariamente, en el propio mundo mapuche?

Esto nos lleva al tercer capítulo de esta segunda parte: ‘Agencia mapuche en la construcción del Estado nacional chileno: una crítica historiográfica’, de Alfonso España. Aquí también se critica a Góngora, en especial por esta frase escrita a propósito de las distintas guerras de esta ‘tierra de guerra’ formadora de la nacionalidad chilena:

Mas no hay que olvidar la inacabable ‘pequeña guerra’ contra los araucanos, con sus periódicas entradas en la selva y en los reductos indígenas, los incendios de siembras, los mil ardides de la ‘pequeña guerra’, que remata en un levantamiento mayor en 1880 y que sólo puede considerarse definitivamente aplastado en 1883. (Góngora 1998, 66-67)

Según el argumento de España, Góngora no consideró debidamente “diversos momentos de cooperación [con los mapuche] que ayudaron a la referida construcción” (113). Se refiere a la construcción del Estado nacional chileno en el siglo XIX. No solo hubo guerra, entonces, sino también negociación y, por tanto, una ‘agencia’ de los mapuche al sur del Biobío (115). Para probar esto, cuenta la historia de mapuche costinos, llanistas, pehuenche y de la cordillera; y su mayor o menor oposición al Estado de Chile. Es una historia interesante.

Deja, con todo, una duda difícil, pues esa historia también revela, antes que nada, la fragmentación política del mundo mapuche, al punto de que cuesta pensarla en términos de ‘agencia política’. Hay caciques que actúan políticamente, y algunos con eficacia, pero no el pueblo mapuche como tal, incapaz, por esa fragmentación, de aunar la voluntad común que exige la agencia política. Y cuando finalmente se lograron unir, fueron derrotados por el Estado en 1883. Sostener, por tanto, que Góngora omitió ese mundo en tanto agente político frente al Estado requiere de una justificación que el capítulo no provee. Dicho esto, por supuesto que el análisis de Góngora podría enriquecerse con una mirada más detenida a la historia mapuche. Por eso creo que este capítulo debería haberse incluido en la parte quinta del libro, dedicada a ciertas omisiones en que incurrió Góngora.

Son dos los capítulos aquí. Uno es de María Cecilia Morán titulado ‘La ausencia femenina: el Estado y la nación en el *Ensayo histórico* de Mario Góngora’. El otro es ‘La abstención del Estado y la oportunidad de los privados: educación secundaria y universitaria de las mujeres en Chile (1870-1900)’ de Monserrat Risco. Ambos destacan que el papel de las mujeres es una ausencia en la tesis fundamental: guerra-Estado-nación. Por supuesto, como en el caso del mundo mapuche, esto es un déficit. Pero que se puede entender, al menos en el caso de las mujeres, por lo que escribe Morán: “creo que la interpretación de Mario Góngora no está fuera de los cánones historiográficos comunes en su época” (311).

Finalmente, voy a la primera parte del libro, la que se dedica más directamente a la tesis fundamental: guerra-Estado-nación. Los capítulos son dos. Uno es ‘La construcción de la nación: una interpretación y una refutación’ de Eduardo Fuentes. Es un capítulo ambicioso: se propone refutar la tesis fundamental de Góngora tanto desde un punto de vista descriptivo como prescriptivo (41), con una argumentación algo intrincada. El capítulo cuestiona la crítica de Góngora al ‘neoliberalismo’ por ser contrario al ‘bien común, pues esta versión de bien común no sería compatible con una ‘sociedad libre y heterogénea’. Habría, en cambio, otras versiones (que valorarían más la ‘espontaneidad humana’) que sí serían más compatibles. Dado que la tesis fundamental de Góngora —guerra-Estado-nación— es tan dependiente de su idea de bien común, concluye, toda la tesis debe ser rechazada. ¿Cuánto de esto queda demostrado en el capítulo? No lo sé bien, pero sí llama la atención el hecho de sostener

con tanta seguridad la compatibilidad entre la idea de bien común y el liberalismo. Una sociedad liberal no debería ordenarse según un bien compartido, pues mientras más pluralismo exista, más difícil será encontrarlo. Por eso, un orden liberal es uno que se erige sobre una idea de lo correcto, no de lo bueno.

El otro capítulo es 'Chile: ¿tierra de guerra?', de Armando Cartes. Analiza la idea de la guerra, tan central en Góngora, y le introduce algunos interesantes matices en relación con, por ejemplo, la conciencia nacional como identidad única. Afirma que se trata de una idea insostenible hoy, por la masiva inmigración que se ha recibido y por los pueblos originarios. Es el único capítulo que menciona el resultado del plebiscito de 2022: "Escribiendo desde el presente —incluso luego de que un plebiscito que rechazó las propuestas de plurinacionalidad, que proponía el proyecto constitucional de 2022—, resulta claro que ya no hay lugar para la homogeneización étnica o cultural" (77). Ojalá que así sea.

En fin, un libro interesante. A ratos, la argumentación es un tanto extensa, morosa, lo que hace recordar, por contraste, la síntesis notable de Góngora en su *Ensayo*. Pero vale la pena su lectura para entender un referente ineludible en la permanente tarea de atribuir sentido a nuestro pasado y, por lo mismo, a nuestro presente. Por esto, también, es un libro oportuno: siempre hay una buena razón para visitar a Góngora.

Bibliografía

Góngora, M. 1998. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Editorial Universitaria. *EP*

Reseña

Joaquín Trujillo. *Andrés Bello. Libertad, imperio y estilo*. Santiago: Roneo, 2019. US\$29.40 (ISBN: 9789560938312), 860 pp.

Malik Fercovic

Investigador independiente, Chile

Monumental, exuberante, intrépido, *Andrés Bello. Libertad, imperio y estilo*, de Joaquín Trujillo, constituye un hito ineludible en el debate actual en torno a Bello y al legado de su figura y obra. Ello, por más de un motivo. Sacudiendo las lecturas convencionales acerca del ilustre polímata hispanoamericano, a menudo cultivadas hasta la saciedad, el Andrés Bello de Trujillo sobresale por mostrar cuán fértil sigue siendo aún el campo de significación bellista en torno a nociones tan sustanciales como libertad, imperio y estilo. Pero esto no es todo. Trujillo también ofrece una nueva clave para comprender la obra del caraqueño a partir del concepto de *gramatocracia*: una forma particular de gobierno que construye la república mediante el poder persuasivo de la letra impresa. Este estilo *gramócrata*, que distingue el espíritu ilustrado de Bello, sería el atributo primordial de su proyecto por expandir la ilustración desde Chile hacia Hispanoamérica y el resto del mundo. Con su libro, además, Trujillo se propone recuperar el talante escéptico, moderado y dialogante que le atribuye a Bello, como un refugio ante la ‘insensatez’ que agita al mundo (Trujillo 2020). El Andrés Bello de Trujillo es invocado así para intervenir en nuestro presente.

Desde su publicación a fines de 2019, como reflejo de sus profusos méritos, el libro de Trujillo ha gozado de una gran difusión en los medios y de una recepción altamente favorable tanto en la opinión pública como entre los especialistas del caraqueño, siendo galardona-

do con el Premio Municipal de Santiago. Con todo, es profundamente llamativo que, a pesar de su innegable relevancia, el Bello de Trujillo haya suscitado un examen mucho menos crítico de lo que su libro merece.¹

Aunque ha sido apenas destacado por sus reseñistas, uno de los aportes más notables de Trujillo consiste en subrayar la combinación de dos rasgos fundamentales en el temperamento político-intelectual de Bello. El primero de ellos deriva de su aguda conciencia ante el carácter percedero de todo orden. Según Trujillo, tal conciencia, expresada en el verso que alude a las letras como ‘la flor que hermosea las ruinas’, insertado por el propio Bello en su *Discurso de instalación de la Universidad de Chile* (1981 [1842]), sugiere que el mundo, en cualquiera de sus manifestaciones, tiende inexorablemente hacia las ruinas. Pero, aunque no sea posible alcanzar un orden definitivo en un mundo sacudido por la Revolución Francesa, las guerras napoleónicas, la emancipación americana y los levantamientos europeos de 1848, “[e]l lenguaje puede, en medio de las ruinas, darnos cierta salud, pero no vida eterna” (671). Si Bello es hostil a los impulsos utópicos o revolucionarios, ello no significa que sea un nostálgico del defenestrado Imperio español, ni tampoco un obseso por asegurar un nuevo orden republicano (Jaksić 2001; Stiven 2000). Más bien, aventura con originalidad Trujillo, se trataría de un eximio revitalizador de los logros civilizacionales del pasado, utilizados para dar respuestas pragmáticas a los múltiples desafíos que enfrentaba la caótica Hispanoamérica decimonónica.

Lo que daría a Bello su extraordinaria influencia —y este es el segundo rasgo fundamental— es su capacidad para operar a la vez como un sutil equilibrista de tradiciones, sensibilidades y fuerzas antagónicas en su propio tiempo (20, 434). En este rol, Trujillo vincula insistentemente a Andrés Bello con el mito de ‘Ifigenia entre los tauros’, abordado inicialmente por Eurípides y reformulado por Goethe como la voz de la razón ilustrada en una lejana costa habitada por bárbaros. A semejanza de la

¹ Las reseñas del libro de Trujillo incluyen a Jaksić (2020), Méndez (2020), Domínguez (2021), Martínez Meucci (2022) y Jocelyn-Holt (2023). Al interior de este coro encomiástico, solo dos reseñistas ofrecen atisbos de crítica. Domínguez (2021, 97) le reprocha a Trujillo la “incontinencia cultural” que exuda su libro, la que iría a contrapelo del circunspecto neoclasicismo de Bello. Jocelyn-Holt (2023, 127, 133), por su parte, si bien reconoce que “Bello es y sigue siendo un problema”, de lo cual Trujillo sería consciente, lamenta que haya sido “tan benevolente” con el caraqueño, en particular en lo que respecta a sus vínculos con el poder político.

Ifigenia goethiana, Bello es un forastero que presta sus servicios intelectuales a poderes exiguamente refinados, pero sin renunciar a desarrollar la cultura e instituciones ancladas en su propia tradición. Como articulador “poliestratégico” (311), Bello nunca cesa de argumentar, educar y divulgar, en coherencia con su vocación ilustrada; pero, en tanto avezado equilibrista, también negocia con realismo, prudencia y astucia, cediendo por momentos e imponiendo su visión en otros. Desde Chile, como un versátil periodista oficialista, parlamentario, rector y consejero áulico al servicio de los gobiernos conservadores de la época, Bello difunde y se reapropia de la ilustración para cimentar las nuevas repúblicas hispanoamericanas.

Ambos rasgos —el de revitalizador de las conquistas civilizacionales del pasado y el de articulador poliestratégico— son indispensables para comprender la concepción multidimensional de la *libertad* en Bello. Trujillo ilumina una dimensión individual de la libertad a través del papel crucial que Bello desempeñó, desde el Senado, en la promoción del principio liberal, a la vez clásico y moderno, de la circulación universal de los bienes. Persuadiendo a conservadores reaccionarios y a liberales progresistas, Bello contribuye así a abolir el mayorazgo castellano y a asegurar la libertad de cada uno de disponer de su propiedad. Pero, en paralelo, Bello articula, en sus *Principios de derechos de gentes* (1981 [1832]) y la *Gramática* (1981 [1847]), una dimensión colectiva de la libertad: el principio de autodeterminación republicana. Si con el primer libro Bello dota de validez jurídica a las jóvenes naciones americanas, con el segundo consagra el buen ‘uso’ de la lengua castellana para las repúblicas hispanohablantes de la región. Pero hay también en Bello una dimensión creativa de la libertad asociada a lo que Trujillo (149) denomina su “espíritu dramático”: una disposición, presente, por ejemplo, en el ‘arreglo’ que el caraqueño hiciera de *Teresa*, de Alexandre Dumas padre, o en su poema dialogado ‘El poeta y el cóndor’, y expresiva de una actitud liberal, plural y conciliadora ante la conservadora sociedad chilena de la época. En cada una de estas dimensiones, Trujillo enriquece nuestra comprensión de la libertad bellista.

Algo parecido puede decirse respecto de la noción de *imperio* que Trujillo rescata en Bello o, más bien, de las funciones imperiales de la lengua y de la ley en su obra. Para evitar que Hispanoamérica se convirtiera en una nueva Babel tras la caída del Imperio español, en su *Gramática*, Bello reivindicó el castellano como un catalizador decisivo

de unidad e independencia: unidad, dado que las repúblicas retenían el castellano, pero ya no tutelado por la metrópolis; independencia, ya que el uso de cada nación, con su léxico y pronunciación idiosincrática, preservaba su legitimidad. Pero, por esencial que fuera la lengua, observa Trujillo (396), aquella requería de una ‘garantía’ adicional: la de la ley. De forma complementaria a la *Gramática*, su célebre y aún vigente *Código civil* (1981 [1856]) desempeña otra función imperial en suelo hispanoamericano: la de homologación del derecho privado. En Bello, lengua y ley, dos herencias imperiales revitalizadas para el desarrollo de una “normatividad propiamente americana” (39), son parte del mismo proceso de construcción pragmática de autonomía, estabilidad y pertenencia en la América decimonónica.

Tal empeño, que atraviesa todo el corpus bellista, es incomprensible sin referencia al singular *estilo* del caraqueño. Según Trujillo (433), Bello es ante todo un “cultor de las formas”: uno moldeado primordialmente por el neoclasicismo —el ensalzamiento de la proporción y la simetría dieciochescas— en el que se formó en su juventud, pero animado por el selectivo influjo romántico —aquella briosa reacción nacionalista y espiritualista ante el universalismo y materialismo de la ilustración que propagó Napoleón— que adquirió posteriormente. Además de permear sus libros más significativos, esta preeminencia neoclasicista, típicamente ilustrada, se manifiesta en la incansable labor que Andrés Bello ejerció como servidor público, periodista y divulgador de temas literarios, pedagógicos, jurídicos y científicos, esto es, como educador de la ciudadanía. La influencia romántica, en cambio, está inspirada por sus admirados Victor Hugo y Lord Byron, a quienes traduce e imita con entusiasmo. En esta faceta, repara con perspicacia Trujillo (631), Bello actúa como una “aduana espiritual” que contribuye a ensanchar, como la Ifigenia goethiana, la variante romántica de la Ilustración, pero apropiándose la libremente para Hispanoamérica.

En el Bello de Trujillo, libertad, imperio y estilo confluyen en un concepto medular que condensa la filosofía práctica del caraqueño: *gramatocracia*. La *gramatocracia* alude a una forma particular de gobierno en el que la imprenta, en tanto “arma ilustrada” (57), cumple un rol cada vez más significativo en la construcción de las repúblicas hispanoamericanas. En Chile, Bello y sus numerosos discípulos *gramócratas* (los hermanos Amunátegui y Barros Arana, pero también Bilbao y Lastarria,

sus críticos liberales) imprimieron dos atributos cardinales a la naciente república: el fomento de la alfabetización en la población a través de una educación pública comandada por el Instituto Nacional y la Universidad de Chile; y, junto a lo anterior, la organización de un aparato de administración civil y una máquina de producción de funcionarios para el gobierno. Así, los *gramócratas*, “esa mezcla de gobernantes y literatos” (706), evaluarán el progreso de la ilustración por el desarrollo, expansión y asimilación de la letra impresa en las repúblicas hispanoamericanas.

Acompañando sus formidables virtudes y descubrimientos, sin embargo, el Bello de Trujillo también adolece de sorprendentes puntos ciegos. El primero de ellos guarda relación con el alcance de la *gramatocracia* en una nación marcada, como el resto de las sociedades iberoamericanas, por una persistente cultura oral y barroca, distante del texto escrito (Morandé 1984, 2017). En dos pasajes reveladores, Trujillo (61 n97, 58) afirma que la obra de Bello se caracteriza por una preferencia tan categórica por la escritura “que la oralidad apenas tiene mención” y por “la escasez de barroco”. Con todo, más allá de destacar la labor educativa y divulgativa de los *gramócratas* bellistas, particularmente aquella de los hermanos Amunátegui, Trujillo nunca discute cómo tales esfuerzos por contrarrestar la oralidad y el barroco con la letra impresa echaron raíces efectivas no solo en las elites educadas de la época, sino también en la ciudadanía en general. En un país que a mediados del siglo XIX tenía un analfabetismo *tout court* que bordeaba a un 90% de la población (Serrano et al. 2012, 121-38) y que en la actualidad aún brega con un analfabetismo funcional cercano al 80% (CMD 2013), ¿cuál puede ser para la ciudadanía el arraigo efectivo de la *gramatocracia* como forma legítima y eficaz de gobierno? Esta pregunta elemental no encuentra ni formulación ni respuesta en el libro de Trujillo.

Un segundo punto ciego concierne el autoritarismo que Bello practicó o validó. El más notorio de sus propios deslices autoritarios fue la bullada expulsión de la Universidad de Chile que Bello propició de su exalumno Francisco Bilbao, a raíz de la condena de *Sociabilidad chilena* (1844) como libro blasfemo e inmoral, cuyos ejemplares fueron confiscados y quemados (Fernández 1998, 96-97). Es cierto que Trujillo (95) califica este episodio como “un calamitoso acto de desdén por la libertad y arreglo con el poder”. Pero, más allá de esta recriminación puntual, Trujillo no nos ofrece ninguna explicación convincente, a la luz de la vida

y obra del caraqueño, sobre su actuar en dicho incidente, ni tampoco sobre el ambivalente rol que tuvo como censor ante la opinión pública, el vínculo obsecuente que mantuvo con sus padrinos políticos (Simón Bolívar, Mariano Egaña y Diego Portales) o, en términos más generales, acerca de su papel legitimador del orden autoritario conservador. Desde este prisma, a diferencia de la Ifigenia goethiana, cuya sofisticada voz ilustrada rehúsa someterse al poder de la mera fuerza, Bello parece haber incurrido en concesiones altamente problemáticas con el poder de su tiempo. Rescatar a Bello como un perdurable amparo ilustrado ante la ‘insensatez’ que sacude al mundo (Trujillo 2020) resulta parcial, arriesgado e incluso irresponsable.

Por último, a pesar de su insistencia en el papel de Bello por desarrollar una civilización ilustrada propia desde Chile, es sorprendente que Trujillo evite dialogar con los debates actuales sobre la ilustración como fenómeno global. Sin duda, es meritorio que Trujillo (325-329) subraye que uno de los mayores anhelos del caraqueño consistía en que América pudiera desplegar un proceso civilizatorio endógeno, en lugar de ser una receptora pasiva de aquel emanado desde Gran Bretaña y Francia. Su *Cosmografía* (1981 [1848]), por ejemplo, invita elocuentemente a repensar la relación entre imperio y civilización desde “el hemisferio sur” (370, 789). Dicho impulso, sin embargo, como destaca una amplia literatura (Conrad 2012; Ghervas 2008; Withers 2007, entre muchos otros) —que Trujillo pasa por alto—, no es exclusivo ni de Bello ni de Hispanoamérica, sino más bien corresponde a un proceso global de influencias recíprocas y múltiples reapropiaciones. Una consideración más atenta a estos debates le hubiera permitido a Trujillo refinar su argumento respecto del rol ilustrado particular desempeñado por Andrés Bello desde Hispanoamérica.

Con todo, estas reflexiones no disminuyen la grandeza de *Andrés Bello. Libertad, imperio y estilo*. La lectura del Bello de Trujillo se asemeja a la visita a un imponente, hermoso y entreverado palacio, cuyo arquitecto fue alterando sus planos mientras lo construía, dejando algunas inconsistencias que lo hacen más llamativo y sugerente, aunque no menos deslumbrante de lo que parece a primera vista. Y, como en cualquier visita a un palacio de tales características, no hay forma de apreciarlo todo de una vez: se necesitan visitas repetidas para valorar su magnitud, belleza y terminaciones. “Que no se nos oculte un tesoro al descubierto”: con

estas palabras exhorta Trujillo (805) a sus lectores a valorar la vida y obra de Andrés Bello. El libro de Trujillo también es un tesoro al descubierto. Es de esperar que, siguiendo una vieja y admirable tradición ilustrada, aunque escasamente practicada en nuestro medio, el Bello de Trujillo pueda ser apreciado críticamente y no simplemente elogiado. Tal es el mejor homenaje que puede recibir su libro. Cualquier libro.

Bibliografía

- Bello, A. 1981 [1832]. Principios de derechos de gentes (3-405). En Bello, A., *Obras completas de Andrés Bello* (Vol. X). Disponible en: <https://fundacionpedrograses.com/andres-bello-26-tomos/> [23 de agosto 2023].
- Bello, A. 1981 [1842]. Discurso de instalación de la Universidad de Chile (3-20). En Bello, A., *Obras completas de Andrés Bello* (Vol. XXI). Disponible en: <https://fundacionpedrograses.com/andres-bello-26-tomos/> [23 de agosto 2023].
- Bello, A. 1981 [1847]. Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos (3-541). En Bello, A., *Obras completas de Andrés Bello* (Vol. VIII). Disponible en: <https://fundacionpedrograses.com/andres-bello-26-tomos/> [23 de agosto 2023].
- Bello, A. 1981 [1848]. Cosmografía y otros escritos de divulgación científica (1-499). En Bello, A., *Obras completas de Andrés Bello* (Vol. XXIV). Disponible en: <https://fundacionpedrograses.com/andres-bello-26-tomos/> [22 de agosto 2023].
- Bello, A. 1981 [1856]. Código civil de la República de Chile (3-599). En Bello, A., *Obras completas de Andrés Bello* (Vol. XIV). Disponible en: <https://fundacionpedrograses.com/andres-bello-26-tomos/> [24 de agosto 2023].
- Bilbao, F. 1844. *Sociabilidad chilena*. Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile. Disponible en: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-92515.html> [31 de mayo 2024].
- Conrad, S. 2012. Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique. *The American Historical Review* 117(4), 999-1027.
- CMD 2013. Estudio de competencias básicas en la población adulta, Chile 2013. Centro de Microdatos Universidad de Chile, CMD. Disponible en: https://educacion2020.cl/wp-content/uploads/2013/09/estudio_competencias_final.pdf [5 de febrero 2024].
- Domínguez, P. 2021. Andrés Bello: el imperio contra Babel. *Punto y Coma* 4, 94-97.
- Fernández, G. 1998. *Francisco Bilbao, héroe romántico de América*. Valparaíso: Casa Editorial de Valparaíso.
- Ghervas, S. 2008. *Réinventer la tradition: Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance*. Paris: Honoré Champion.
- Jaksić, I. 2001. *Andrés Bello: la pasión por el orden*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Jaksić, I. 2020. Joaquín Trujillo Silva. *Andrés Bello: libertad, imperio y estilo*. *Anales de Literatura Chilena* 21(33), 333-335.
- Jocelyn-Holt, A. 2023. Andrés Bello según Joaquín Trujillo Silva (125-133). En Jocelyn-Holt, A., *Perfiles*. Santiago: Ediciones UCM y Tácitas.
- Martínez Meucci, MA. 2022. *Andrés Bello. Libertad, imperio, estilo*, de Joaquín Trujillo Silva. *Poliarkía* 26, 107-116.
- Méndez, A. 2020. Andrés Bello, gramócrata. *El Mercurio*, 9 de febrero.
- Morandé, P. 1984. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: ISUC.

- Morandé, P. 2017 [1996]. La pregunta acerca de la identidad cultural iberoamericana: análisis de algunas cuestiones disputadas (106-126). En Biehl, A. y Velasco, P. (eds.), *Pedro Morandé. Textos sociológicos escogidos*. Santiago: Ediciones UC.
- Trujillo, J. 2020. Joaquín Trujillo en Réplica: 'Bello es un lugar de resistencia frente a la insensatez'. Instituto de Estudios de la Sociedad. Disponible en: <https://www.ieschile.cl/2020/04/joaquin-trujillo-en-replica-bello-es-un-lugar-de-resistencia-frente-a-la-insensatez/> [5 de agosto 2023].
- Serrano, S., Ponce de León, M., Rengifo, F. y Mayorga, R. 2012. *Historia de la educación en Chile (1810-2010): aprender a leer y escribir (1810-1880)*. Santiago: Taurus.
- Stuven, A.M. 2000. *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*. Santiago: Ediciones UC.
- Withers, C. 2007. *Placing the Enlightenment: Thinking Geographically about the Age of Reason*. Chicago, IL: University of Chicago Press. *EP*

Reseña

Benjamín Ugalde (ed.). *José Victorino Lastarria: un pensador de la libertad. Estudio introductorio*. Santiago: Ediciones Democracia y Libertad, 2023. US\$14 (ISBN: 9789566264026), 212 pp.

Felipe Westermeyer Hernández

Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Argentina

La sistematización y revisión crítica de la obra de los principales autores del Chile decimonónico es una tarea pendiente. Faltan aún estudios acerca de las ideas, la obra, las bibliotecas y los eventuales discípulos de la intelectualidad decimonónica. Con la notable excepción de los sesudos estudios sobre Andrés Bello, Diego Portales y Joaquín Fernández de Leiva, parte importante de las figuras que marcaron el siglo XIX se encuentran aún en la ‘penumbra’. Tal es el caso de Rafael Valentín Valdivieso, José Hipólito Salas, José Miguel Infante, José Gabriel Ocampo y Juan de Dios Vial del Río, solo para enumerar algunos nombres.¹

Tal penumbra en el caso de José Victorino Lastarria² es mucho menos entendible, dado su rol en el surgimiento y la divulgación de las

FELIPE WESTERMEYER HERNÁNDEZ es licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidad de Chile, LL.M. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg Dr. iuris (c) Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Dirección: Avenida de Mayo 1480, primer piso, izquierda C1085ABR, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Email: westermeyer.felipe@gmail.com.

¹ Necesario es hacer presente que se dispone de trabajos específicos acerca de cada uno de ellos; pero todavía no se han publicado investigaciones que informen sobre los idearios, autores y libros de su preferencia, sobre todo, faltan comparaciones de sus planteamientos con los de sus contemporáneos de otras latitudes. Para el caso del primero, aparte de la recopilación de sus obras, *Obras científicas y literarias del Ilmo. y Rmo. Sr. Don Rafael Valentín Valdivieso, Arzobispo de Santiago de Chile* (3 tomos), han estudiado aspectos específicos de su figura Fernando Retamal Fuentes, Antonio Dougnac Rodríguez y Carlos Salinas Arana. Varios de los estudios en torno a la figura de Valdivieso se relacionan con el segundo de los mencionados, el obispo de Concepción José Hipólito Salas y Toro. Sobre este último se han abocado Fidel Arana Bravo, Domingo Cruz y Adolfo Etchegaray. Respecto de José Miguel Infante destacan los estudios de Domingo Santa María y Miguel Luis Amunátegui Aldunate. En cuanto a José Gabriel Ocampo y su participación en la codificación mercantil han investigado Enrique Brahm García, Javier Barrientos Grandón, Guillermo Caballero y Diego Iglesias. En lo que respecta a Juan de Dios Vial del Río, destacan los artículos de Antonio Dougnac Rodríguez.

² Dicha aseveración no niega la existencia de monografías e investigaciones que han adentrado en algunos aspectos específicos de su figura. Es de notar la ausencia de estudios omnicomprendivos que abarquen todas las áreas y disciplinas que Lastarria abordó.

ideas liberales; en la formación de la elite política y cultural que hizo suyo el liberalismo político y económico; su activo interés en sentar las bases de un Estado laico y su contribución a la interpretación liberal de la Constitución de 1833.³ La realización de todas aquellas tareas las efectuó tanto desde la academia como desde los diversos cargos y oficios que desempeñó a lo largo de su vida: geógrafo, literato, tratadista de derecho, abogado, parlamentario, docente universitario, diplomático, ministro de la Corte de Apelaciones, empresario minero y decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Chile. A esas responsabilidades se debe agregar la coordinación de distintos grupos interesados en el cultivo de las bellas artes y la literatura de corte patriótico y liberal, que le valió inclusive su membresía en la Real Academia Española.

Sin embargo, la carencia de estudios sistemáticos y holísticos acerca de su figura resulta paradójica, pues mientras la obra y la trayectoria de Lastarria son solo conocidas por especialistas, la mayoría de Chile está familiarizada con su nombre. Hace ya casi cuarenta años, Alamiro de Ávila Martel (1988), profesor de historia del derecho y derecho romano en la Universidad de Chile, planteó esta contradicción. Mientras un liceo de la capital, una cuesta en la Araucanía y un barrio en el centro de Santiago llevan su nombre; su obra y su pensamiento aguardaban y siguen a la espera de una sistematización y revisión crítica.

Probablemente, en el caso de Lastarria, la falta de un análisis sistemático de su obra se explique en dos motivos. En primer lugar, en el volumen de su producción. De Ávila Martel (1988) contabilizó 270 escritos entre libros, artículos de prensa y publicaciones especializadas, mientras la recopilación de Alejandro Fuenzalida (1906-1934) consta de trece volúmenes. En segundo lugar, en la cantidad y diversidad de autores en los que se inspiró, que no obedecían a los mismos principios y doctrinas. Lastarria reconoció como sus referentes a Heinrich Ahrens, Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi y a Silvestre Pinheiro Ferreira (Lastarria 1865, 15).

³ Su producción jurídica e historiográfica se podría resumir en dos grandes objetivos: deslegitimar la figura de Diego Portales y proponer una interpretación de la Constitución acorde a los principios y fines del liberalismo. Para lo primero se empeñó en combatir la idea de que Portales era un héroe nacional, sino solo un referente para un sector de la sociedad chilena, y en denostar la herencia cultural indiana. Para el segundo objetivo centró su obra en una mejor elaboración ideológica de los conceptos de libertad, libre albedrío, educación, nación, bien común, libertad de enseñanza, soberanía, nacionalismo, democracia, libertad de culto, confesionalidad del Estado y federalismo.

Según Julio Bañados Espinosa, siguió en derecho penal a Bentham y en derecho público a Montesquieu y a Constant (Varas 2013, 234), mientras algunos de sus detractores observaron la reiteración de ideas de Darwin, Littré, Renan, Comte y Courcelle Seneuil (Cruz 1917, 17).

Juicios tan disímiles se explican en la necesidad de Lastarria de estar en medio de la polémica, de rebatir todas aquellas ideas que consideraba erradas y en su interés por fundar un orden distinto del heredado de la Colonia. En consecuencia, su obra solo se puede juzgar en relación con el medio social, económico, político y jurídico en el que vivió y en las dificultades que encontró el liberalismo para abrirse paso en la América hispanoparlante.

En ese contexto se debe leer y valorar el libro *José Victorino Lastarria: un pensador de la libertad* que, como su título indica, recoge los planteamientos liberales de este hombre público del siglo XIX. Dicho libro, una selección de textos escritos por la figura decimonónica, busca dar a conocer algunas de sus ideas y realzar su aporte, hoy en día olvidado, pero que en su momento lo hicieron conocido, aunque no necesariamente querido. Para ello, Benjamín Ugalde selecciona textos de contenido político y doctrinario de cuatro de sus más conocidas obras, proporcionando detallada información sobre las ediciones en las que se basó: *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, *Historia constitucional de medio siglo*, *La América* y *Lecciones de política positiva*.

Dicha selección rescata, en líneas generales, los siguientes postulados lastarrianos: los fundamentos políticos, filosóficos y morales de una sociedad libre; la contraposición entre la Revolución Francesa, 'revolución fallida', y la norteamericana, 'revolución libertadora'; la democracia, expresión del gobierno de sí mismo o semecracia; la educación, la cultura y las instituciones políticas como presupuestos de la democracia; la contraposición entre libertad e igualdad y su desacuerdo con los planteamientos del socialismo científico y del utópico. De manera consistente con su interés en rescatar a Lastarria como un liberal, Ugalde pone de relieve que las ideas económicas de Lastarria concordaban con las de Senuil y con las de Adam Smith.

Entre las observaciones efectuadas por Ugalde para un mejor conocimiento de Lastarria vale la pena mencionar el vínculo que establece entre la semecracia y el catolicismo norteamericano; la fuerte crítica que

hace a la relación entre libertad e igualdad vigente en ese momento en Francia; las críticas formuladas a von Humbolt, Eötvös y Laboulaye por sus ideas sobre distribución de poder en el Estado, así como sus discrepancias con el ultramontanismo.

Ugalde también contribuye a un mejor conocimiento de Lastarria con la evolución de sus ideas, que el primero agrupa en tres etapas. La primera, romántica-libertaria, correspondería a su juventud y se extendería hasta su exilio en 1851, marcada por el romanticismo; la segunda, desde 1851 hasta la publicación del libro *América* (1867), cuyo interés primordial es la construcción de un Chile moderno, y en el que se nutre de los autores del liberalismo clásico; la tercera, iría desde la publicación del recién mentado libro hasta su muerte, en el que demostraría un creciente interés por el positivismo, junto con sumar a sus ideas liberales la de progreso. En esta periodificación, Ugalde añade a un autor relevante: Alexis de Tocqueville.

Frente a las ideas recogidas por Ugalde es de recordar que la obra de Lastarria —más allá de su calidad y/o de lo aventurado de algunos de sus juicios— tiene tres méritos indiscutidos y efectivamente poco valorados: fue el único chileno que participó activamente en el debate doctrinario entre república y monarquía, discusión que atravesó el derecho público, la filosofía y las ‘ciencias políticas’ de toda Europa y América; también participó del movimiento que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, difundió las ventajas del constitucionalismo estadounidense frente al europeo y fue el primer publicista chileno en vincular el derecho constitucional con la filosofía jurídica. Tales méritos deberían destacarse en conjunto con la opinión general, según la cual Lastarria fue el primer chileno que se acercó a las ciencias políticas. Su aporte metodológico consistió en haber propuesto una interpretación de la Constitución con ayuda de la filosofía. Si bien ese método fue empleado por otros juristas liberales, correspondió a Lastarria la propuesta interpretativa más extensa.⁴ Habría sido deseable que Ugalde hubiese destacado esos méritos de forma más explícita, pues el estudio introductorio del libro en comento los hace presentes mencionando que sus obras fueron estudiadas en Brasil y México.

⁴ Interesante es destacar la obra de Manuel Carrasco Albano (1873) que, si bien no se despega del texto constitucional y lo analiza artículo por artículo, critica la Carta Fundamental de 1833 en base a la falta de derechos políticos, a su débil acento en la igualdad y a su carácter poco democrático.

Pero los méritos del trabajo compilador y crítico de Ugalde no se quedan ahí. Junto con seleccionar los textos que reflejan el pensamiento liberal de Lastarria, invita al lector —o mejor dicho, lo provoca— a cuestionarse las razones por las que su figura permanece en la penumbra. Trataremos aquí de recoger el guante.

Ugalde define a Lastarria de dos formas: mediante la reconstrucción de su genealogía intelectual e ilustrándolo en base a los distintos roles y funciones públicas que desempeñó. En cuanto a su genealogía lo define como discípulo de José Joaquín de Mora y de Andrés Bello, mientras en cuanto a su dilatada vida pública, lo distingue por ser el primero en enseñar de manera razonada las ciencias sociales, así como por ser un intelectual con un profundo interés político.

Nos atrevemos a sostener que las razones del desconocimiento de su figura y del detrato recibido por la historiografía del siglo XX se explican por su audacia a la hora de opinar, por la superficialidad de algunos de sus planteamientos y por la cantidad de discusiones en las que tomó parte.⁵

Empero, justo es reconocer que esas críticas no siempre obedecen al despiadado e inmisericorde juicio al pasado —incapaz de defenderse de las ideas y valoraciones de épocas posteriores—, sino al empleo de un método historiográfico. En dicho debate tomaron parte, por un lado, Andrés Bello —partidario del uso del método *ad narrandum*—, y Jacinto Chacón y José Victorino Lastarria, por otro, quienes reivindicaban el método *ad probandum* o la historia filosófica. Dicha discusión se dio entre 1844 y 1849. Tuvo un origen baladí, suscitado con ocasión de la publicación del primero de los libros de Lastarria arriba mencionados, pero terminó reflejando barreras generacionales e intelectuales. Mientras Andrés Bello propugnaba el respeto por los antecedentes y datos históricos, su adecuada reconstrucción, estudio y crítica, los otros dos veían en la historia la posibilidad de acomodar los hechos a fin de aplicar a estos sus ideas y planteamientos filosóficos. Bello no desmerecía la historia filosófica, pero cuestionaba la oportunidad de su aplicación, pues la historia de Chile estaba por escribirse. Evidentemente, una discusión intelectual de esta magnitud manchó el nombre y la credibi-

⁵ Ejemplo de esto último es que en los dos lustros han estudiado la figura de José Victorino Lastarria, con distintas orientaciones, objetos de estudio y en el marco de distintos temas. Un buen ejemplo es Astrid Gacitúa Anabalón (2017).

lidad de Chacón y Lastarria,⁶ y dejó un manto de dudas sobre el primer libro de este último. El mismo Alejandro Fuenzalida (1893, 55) describe este choque como un retrato de dos personas de cualidades antitéticas: “Bello en el lenguaje, la erudición, la crítica literaria, en la filosofía jurídica i científica; Lastarria en la política, en la prensa, en la tribuna, en la ciencia social”.

Probablemente, la comparación de Fuenzalida es la mejor explicación para las paradojas que rodean a la figura de Lastarria. Los que participan activamente en política y en la tribuna del día a día son conocidos por su intervención en la contingencia; pero esta misma le quita fuerza y autoridad a su trabajo intelectual. Ciertamente, Lastarria participó del lenguaje, el derecho, la filosofía, la economía y la crítica literaria; pero la contingencia del día a día —en la que muchas veces al calor de debate se emiten juicios precipitados— le dio a su figura nombre y algo de anonimato, si esta palabra cabe en el caso de alguien cuyos principales aportes intelectuales de largo plazo han caído en el olvido.

Por lo anterior, el vaticinio de Santiago Aldunate Bascañán, con el que Benjamín Ugalde comienza el estudio introductorio, sigue estando pendiente de verificación. Será el trabajo de la doctrina el responsable de ahondar y valorar los aportes de José Victorino Lastarria. El libro de Benjamín Ugalde representa un pequeño paso en esa dirección, que confiamos sea el comienzo de la esperada sistematización y crítica de la obra de esta personalidad decimonónica.

Bibliografía

- Carrasco Albano, M. 1873. *Comentarios a la Constitución Política de 1833*. Santiago: Imprenta de la República de Jacinto Núñez.
- Cruz, P.N. 1917. *Estudios críticos sobre don José Victorino Lastarria*. Santiago: Federación de Obras Católicas.
- Dager Alba, J. 2002. El debate en torno al método historiográfico en el Chile del siglo XIX. *Revista Complutense de Historia de América* 28, 97-138.
- De Ávila Martel, A. 1988. Bibliografía (27-50). En De Ávila Martel, A. y Pizarro, M. (eds.), *Estudios sobre José Victorino Lastarria*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile.
- Fuenzalida Grandón, A. 1893. *Lastarria i su tiempo, su vida, obra e influencias en el desarrollo político e intelectual de Chile*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Fuenzalida Grandón, A. 1906-1934. *Obras completas de don José Victorino Lastarria: edición oficial* (13 tomos). Santiago: Imprenta, Litografía i Encuadernación Barcelona.

⁶ Un buen recuento de este debate se encuentra en Dager (2002, 97-138).

- Gacitúa Anabalón, A. 2017. *Gottes Recht und Teufels Staatsauffassung. José Victorino Lastarria (1817-1888). Eine Rezeptionsgeschichtliche Studie über die Auswirkungen der deutschen Naturrechtslehrer*. Hamburg: Kovac Verlag.
- Lastarria, J.V. 1865. *Elementos de derecho público constitucional teórico, positivo i político*. Gante: Imprenta de Eug, Vanderhaegen.
- Varas Alfonso, P. 2013. Homenaje a los profesores José Victorino Lastarria y Jorge Huneeus en los 170 años de enseñanza del derecho constitucional. *Revista de Derecho Público* 79, 234. *EP*

Reseña

Martin Bowen. *Age of Dissent: Revolution and the Power of Communication in Chile 1780-1833*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2023. US\$ 93.70 (ISBN: 9780826364814), 336 pp.

Susana Gazmuri

Potificia Universidad Católica de Chile, Chile

Este es un libro ambicioso en el mejor sentido de la palabra. Su tesis principal, si lo he leído correctamente, es que la ruptura de Chile con la monarquía española marcó un momento cardinal en la historia del país, aquel en que se transitó desde una manera de concebir la esfera política como una sustentada en un fundamento trascendente y unitario, hacia otra que entiende lo político como el *locus* del disenso. Este nuevo modo de considerar lo político puso en el centro el conflicto de visiones antagónicas sobre la vida en común y la pluralidad de concepciones de mundo como característica propia de la modernidad, transformando con ello el modo de entender y practicar la política. El antiguo régimen tenía una noción del poder de acuerdo con la cual este se ejercía en nombre de Dios, origen de la unidad y estabilidad del orden humano. El régimen político republicano y liberal que le sucedió, en cambio, justificó el poder en la voluntad inmanente de los ciudadanos. El proceso de tránsito entre una concepción y otra da el título al libro, *Age of Dissent*, y plantea una cronología precisa, y quizás artificial como toda periodificación, que va desde 1780 con la famosa 'Conspiración de los Tres Antonios', la primera de carácter anticolonial, antimonárquica y republicana. El período termina, de acuerdo con Bowen, con la Constitución de 1833, caracterizada por sus dispositivos autoritarios (medidas de excepción) diseñados con el objetivo explícito de limitar y controlar los que fueron considerados parte de las facciones en pugna como los efectos negativos de la pluralidad política y los conflictos que emanaban de ella.

SUSANA GAZMURI es PhD en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Master of Arts in Classical Studies por Tufts University, Estados Unidos. Es profesora de la Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile. Dirección: Avda. Vicuña Mackenna 4860, Macul, Santiago, CP 7820436, Chile. Email: mgazmurs@uc.cl.

Se trata de una obra ambiciosa porque hace una historia política que, en vez de describir y analizar las nuevas instituciones, prácticas y conceptos republicanos —el enfoque más tradicional de la historiografía política—, opta por examinar y describir el mundo que emergió de las relaciones entre los individuos, i.e. intersubjetivas, en un momento intersticial, cuando una manera de entender el orden político está colapsando y recién está emergiendo otra, pero nada está fijo todavía. De esta opción se sigue que, en vez de centrarse en las principales rupturas para mostrar la radicalidad de los cambios descritos, el autor se enfoque en las numerosas continuidades que existieron en el tránsito de un período a otro. Esto le permite mostrar que estas innovaciones adquirieron sus formas específicas precisamente porque emergieron de la adaptación de prácticas e instituciones tradicionales, definiendo en el proceso los contornos que adquirió este paso de un orden trascendente a uno inmanente, o profano, en palabras de Bowen. Dicho de otra manera, hace patente el hecho de que las mutaciones políticas que caracterizaron el siglo XIX adquirieron sus características particulares justamente porque emergieron del pasado colonial con el que buscaban romper. La opción de explicar el cambio a partir de la continuidad aclara, a su vez, la decisión del autor de referirse al Chile independiente siempre como al Chile poscolonial y nunca republicano. Esto le permite subrayar cuánto se parece el país de la primera mitad del siglo XIX al de fines de la Colonia, y de qué modos las antiguas instituciones y costumbres determinaron las formas en que aparecería lo nuevo. Aun cuando desde una perspectiva historiográfica destacar estas continuidades permite entender con más precisión el período, cabe la pregunta sobre si esta opción no opaca, a su vez, qué tan nuevo fue lo nuevo. Del mismo modo, el autor no integra en su narrativa el impulso reformista del gobierno colonial bajo la monarquía de Carlos III y los borbones, cambios que fueron impulsados, si bien muchas veces sin éxito y que pueden ser considerados como condición de posibilidad de la apertura de la 'era del disenso' tras el desmembramiento del imperio español.

Con una introducción, ocho capítulos y una conclusión, *Age of Dissent* opta por explicar el paso del régimen colonial al poscolonial, que también podría ser llamado republicano, exponiendo cómo mutaron las maneras de concebir y utilizar el poder de la comunicación pública, subrayando que se trató de un proceso de reconceptualización de los

modos de intercambio ya existentes que, como producto de dicho proceso, dieron nacimiento a nuevos modos de entender la esfera política. Esto porque, en ausencia de un fundamento superior, las formas de transmisión de información, antes destinadas a reforzar la identidad de la sociedad y de la estructura política que la sostenía, pasó a ser el medio en que las diferencias se exponían, debatían y legitimaban. Al respecto, Bowen también se aleja de la manera tradicional de entender los discursos como mensajes que se expresan preferentemente a través de la palabra hablada y escrita, para incluir acciones y prácticas, en la medida en que el espacio público no era todavía el descrito por Habermas, sino uno que se definía principalmente por la visibilidad o publicidad de las acciones y la capacidad de estas para difundir o propagar ideas. Así, las formas de comunicación propias del antiguo régimen, centradas en su publicidad o visibilidad y su capacidad de 'propagación', es decir, los medios en que la información no solo se difundía, sino que podía formar o deformar a los sujetos que la recibían, en el nuevo escenario político, fueron reimaginados y utilizados de nuevas maneras y con otros propósitos. De este modo, si la transmisión de información en el período colonial buscaba reforzar la unidad social y su fundamento sacro, con el quiebre político e imperial estas mismas prácticas servirían para proclamar ideas antagónicas, no solo validando el disenso sino, lo que es más, llegando a establecer que, en la medida en que desaparecía el fundamento sagrado del orden político y social, la pluralidad pasaba a ser no solo el cimiento, sino aquello que otorgaba valor al sistema republicano. En esto, la metodología de Bowen es la de los estudios culturales, ahora al servicio de una historia política más compleja y multidimensional o, dicho de otra manera, una que considera la dimensión política de las diversas esferas de la acción humana. Desde una perspectiva historiográfica, entonces, uno de los grandes aportes de este libro es que muestra el funcionamiento de la dimensión política allí donde el poder, aparentemente, no está en disputa, para luego revelar cómo fueron resignificadas las antiguas prácticas, una vez consagrada la lucha legítima por el poder.

Los ocho capítulos de este libro están organizados temáticamente, pero como en los hechos concretos el paso de la monarquía a la república se desplegó históricamente en un tiempo corto, lo cierto es que también están organizados cronológicamente. Así, el capítulo 1 muestra cómo funcionaba el campo de lo visible como la esfera preferente de la

acción política durante el régimen colonial, especialmente en los espacios urbanos y de qué maneras el poder político y social era expresado en esta área. Los capítulos 2, 3 y 4 analizan las distintas formas en que estos mismos usos fueron resignificados por los actores en la era del disenso. Lo visible ya no sería expresión de la unidad y orden social, sino que ahora las expresiones y artefactos que se pueden ver, como la ropa y los accesorios, serían utilizados para exhibir el conflicto tanto por parte de los actores tradicionales como por otros nuevos que buscarían su lugar en el nuevo orden: las mujeres y sujetos subalternos, entre otros, quienes podían reclamar la legitimidad de su acción política. Esto planteó un desafío mayor para quienes mantuvieron el poder en sus manos en el tránsito del orden colonial al poscolonial (los hombres de la tradicional elite criolla), pues se vieron enfrentados a la necesidad de justificar y legitimar su posición de poder, así como al reto que implicaba que este pudiese ser permanentemente cuestionado. Cabe notar que la cronología habitual ubica la emergencia de la acción política de estos actores más adelante, en los siglos XIX y XX, y que es la perspectiva metodológica del autor la que permite revelar sus tempranos esfuerzos por ocupar un espacio en el nuevo orden republicano.

Los capítulos 5, 6 y 7 abordan una nueva temática, aunque relacionada con la anterior, la de la 'propagación', esto es, los modos a través de los cuales las ideas y comportamientos no solo difundían y comunicaban, sino también tendrían una capacidad de afectar, cuestionar y transformar las prácticas sociales y el orden público, especialmente a través de la 'imitación' y el 'contagio'. El capítulo 7 estudia especialmente las instituciones destinadas a controlar y evitar la contaminación con ideas y comportamientos considerados indeseables tanto por las autoridades coloniales como por las republicanas (o poscoloniales), así como analiza el tremendo impacto que tuvieron, sobre todo en la vida de las mujeres y sujetos subalternos que pasaron por aquellas, muchos de los cuales abiertamente desafiaron su poder. El último capítulo, por su parte, examina de qué manera este proceso de transformación de lo público, entendido como el espacio de lo visible, engendró una criatura nueva, la esfera de la comunicación y la opinión pública como un área neutra en la que los fantasmas que el antiguo orden veía en la propagación de ideas o prácticas divergentes, fueron conjurados por una concepción de la política según la cual el conflicto es visto como la condición de posibi-

lidad de un contrato social entre ciudadanos con diferentes visiones de mundo, ninguna de las cuales puede asumirse como intrínsecamente superior a la otra, es decir, el espacio de la política moderna.

Por las razones señaladas, la constatación de las numerosas continuidades culturales y políticas en los períodos colonial y poscolonial o republicano, que revelan lo que tienen de arbitrarias nuestras periodificaciones, así como la conceptualización de la esfera política como una que va más allá de la identificación de las instituciones, tradiciones y prácticas políticas, hacen de este un libro importante que no solo se sirve de los aportes de los estudios culturales y poscoloniales, sino que genuinamente estudia lo político entendiéndolo como parte de lo cultural. La adopción de estas perspectivas acarrea consigo los posibles puntos ciegos de toda escuela o metodología historiográfica. Si por una parte el autor muestra cómo los actores reimaginaron y dieron nuevos usos a las prácticas públicas una vez roto el encanto de su fundamento trascendente, por otra, en los casos que estudia, pareciera que los marcos culturales atrapan a los actores de un modo ineluctable. Si la cultura pesa lo que pesa, cabe preguntarse cómo podemos liberarnos de ella. Se trata de una pregunta difícil de responder y para hacerlo quizás sería necesario adoptar el uso de lentes multifocales, aquellos que nos permiten corregir los puntos ciegos de nuestras propias perspectivas. *EP*