

## APATIAS Y UTOPIAS

SILVANA CAROZZI \*

Permítaseme un pequeño espacio de diletancia que no irá más allá del título de este artículo. Lo que procuraré en primer lugar es justificar la urgencia teórica de una reflexión filosófica sobre lo político en los años que corren, y luego tomar posición en esa reflexión, no sin proceder a argumentar con la impregnación de autores cuyos textos suscitaron en mí interrogantes del tipo de los que voy a desarrollar.

Efectivamente es en el pensamiento de Claude Lefort por ejemplo, donde encuentro actualmente el incentivo para revivificar la empresa teórica de la filosofía política ¿Qué nos dice Lefort cuando refiriéndose a los marcos diferentes entre la ciencia política y la filosofía política -siendo que ambas reflexionan sobre el poder- afirma "La oposición de la filosofía y de la ciencia [política] es la de dos exigencias de conocimiento"?(1)

Para entenderlo sepamos que Lefort parte de una distinción entre **lo político** y **la política**, distinción llena de implicancias teóricas. La política es a lo político como el orden de lo descriptible es al orden de lo prescriptivo (una determinada concepción de las relaciones entre los hombres y entre éstos y el mundo), como lo manifiesto es a lo simbólico, como el hecho es al valor. Hacer filosofía política es entonces interrogar por los principios generadores de las sociedades, aquello que, sin ser la actividad política, aparece y se oculta en la empiria social.

Si esto es así, si la filosofía política -a diferencia de la ciencia política- reflexiona sobre este especial modo del ser que es "lo político", si, en categorías lefortianas, se interesa por un régimen de lo social (puesta en forma, que es a su vez puesta en sentido y puesta en escena),(2) es porque efectivamente va más allá de la facticidad social dada -ésta que la ciencia no procura trascender- y supone lo que no se presenta como visible o pleno.

Encomiable posicionamiento indagativo el de Lefort. Creo que nunca como ahora, en tiempos de tanta crisis, se ha hecho indispensable que repongamos una interrogación que llegue a los principios del ordenamiento de la vida social. Siguiendo esta propuesta no hacemos más que "regresar a casa", en cuanto de lo que se trata es de recuperar lo que ha sido el carácter histórico de la filosofía política en las versiones de sus mayores representantes.

Partamos de la base de que toda propuesta de ciudad descansa sobre la elección de unos

---

\* Universidad Nacional de Rosario.

principios que, como valores, otorgan sentido y consistencia a las relaciones entre los hombres. Las formaciones políticas son entonces modos de realización de principios que *a priori* son tenidos como valiosos.<sup>(3)</sup> Estos principios generadores dan por resultado a su vez, en su mutación histórica, sociedades más o menos estáticas, más o menos jerárquicas, más o menos igualitarias, aunque todas en definitiva respondan a una cierta concepción del orden. Para Lefort (y no sólo para él) la ciencia política coloca un sujeto en situación de puro cognoscente de lo dado en lo social, al reparo de una neutralidad y distancia que le aseguran su no involucramiento. La filosofía en cambio procede a indagar por valores e implica un sujeto involucrado en su propia interrogación, en tanto la pregunta por el estatuto de lo social cuestiona el estatuto de su propio saber. La decisión axiológica brinda al filósofo la posibilidad de formular paradigmas políticos o, similarmente, abocarse a la interrogación crítica de los principios de las diferentes formas sociales existentes, en tanto la condición de posibilidad de la crítica en este nivel, es la elección de algún modelo de confrontación en virtud de los valores que realiza.<sup>(4)</sup>

Dice Lefort en otro párrafo "...nada de lo que se avance sobre la naturaleza de lo político dejará de poner en juego una idea de la existencia, o lo que es igual, de la coexistencia humana"<sup>(5)</sup> ¿Qué idea de la existencia y de la coexistencia humana pone en juego Lefort? A mi entender la idea de **libertad**, y en esto voy a detenerme porque sería interesante poder demostrar que lo político en general y el discurso a él referido sólo es posible, y sólo lo fue históricamente desde su aparición griega, sobre el presupuesto de este valor: la libertad del hombre. Ello me obligará a incluir otros textos.

Propone Jorge Dotti en un artículo de 1987: "...la especificidad del discurso político, además de reposar en la eximición de examen tomado según criterios cognoscitivos, reside también en un contenido axiológico determinado: la libertad del hombre. Donde el destinatario no es considerado libre, no hay enunciación política".<sup>(6)</sup> O sea, la pregunta que interroga por las condiciones de posibilidad de la convivencia social -por qué obedecemos- lleva como contrapartida la convicción sobre la libertad del hombre (en tanto supone necesariamente que podríamos no obedecer). Así pensado resulta innegable que toda servidumbre sería voluntaria, aunque esto apunte a confrontar con el estupor del joven La Boetie y su *Contra Uno*.

En esta línea de acuerdos nos enfrentamos con este interrogante: ¿en qué medida la afirmación de la libertad como constitutivo de lo humano no nos lleva a colocarnos en situación de reconocer algo similar a aquello que tradicionalmente se llamó **naturaleza humana**, con todas las complicaciones que acarrea? Creo que si bien Lefort marca este riesgo, él mismo agrega que "aunque sea preciso renunciar a una interrogación demasiado exigente, lo peligroso sería sustraerse a ella por completo",<sup>(7)</sup> y opta por no sustraerse. El discurso político se hace imposible sin una antropología ética, y una concepción de la condición humana centrada en la libertad es también en Lefort el fundamento de la filosofía política que elabora, cuando dice: "...la filosofía política...no tuvo nunca como motor sino el deseo de liberarse de la servidumbre de las creencias colectivas y conquistar la libertad de pensar la libertad en la sociedad".<sup>(8)</sup>

## **Libertad humana y libertad política**

Mi preferencia por la idea de **condición humana** en reemplazo de categorías como **esencia** o **naturaleza** para la lectura de Lefort, brinda tal vez un sesgo inspirado en el filósofo que desde *El ser y la nada* o *El existencialismo es un humanismo*, nos sigue aportando las claves para concebir al hombre como libertad, y se dedica a fundar desde el desamparo una moral que, sin embargo, resiste a la coartada relativista (y me justifica, la filiación merleau pontiana que Lefort agradece y declara constantemente). Sabemos que para Sartre "...para la realidad humana el ser es elegirse",<sup>(9)</sup> lo cual significa que la libertad -esa condena- está inevitablemente presente a cada paso del proyecto de la propia existencia expresada en actos, aun allí donde la única manifestación de la presencia es su denegación ¿Qué otra cosa podía estar pensando cuando escribía, al comenzar *La República del silencio*, algo tan provocador como "jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana"?<sup>(10)</sup>

Sólo no soy libre de no ser libre y, aunque como el Gran Inquisidor de Dostoyevski, sospeche que los hombres no deseamos ser libres sino tan sólo felices y no nos creemos nunca tan libres como cuando colocamos nuestra propia libertad a los pies de un amo, en la misma elección por esta delegación debo reconocer el gesto de la libertad que nos constituye.

Así, porque es libre el hombre puede inventar lo político (su principal lugar de aparición) a la par que arma un discurso que lo tiene por objeto. Filosofía política entonces, a mi entender, interrogación por la libertad de la acción desde la libertad del saber, aunque no se trate de nociones sin opacidades y es preciso reinsertarlas en el plexo de sus semantizaciones históricas (con el riesgo de agregar algunas opacidades más). Afirmar desaprensivamente a la libertad como condición de posibilidad de lo político no deja de ser un gesto de clausura teórica, si no nos dedicamos luego a desplegar la secuencia de preguntas que la idea suscita. Una noción tan recurrida (y tan vapuleada) como la de **libertad**, puede quedar en el mero recurso alegórico si no es posible también encarar una cierta tarea de despejamiento que nos ponga en situación de ir aclarando de qué hablamos cuando hablamos de libertad, a lo largo de sus versiones epocales.

## **Libertad y forma de sociedad democrática**

Veamos primero volviendo a Lefort, cómo entiende que se va jugando la libertad en ese marco circunscripto por lo que él establece como **poder** y **derecho**. En la democracia moderna como forma de sociedad, el poder es para este autor el lugar simbólico exterior, trascendente, a partir y en referencia al cual se construye el espacio público -también simbólico y sin fronteras definidas- donde los hombres se reconocen como sujetos de derecho. El poder, encarnado en el cuerpo del príncipe en los regímenes monárquicos pre revolucionarios, desencarnado luego y anónimo, es tejido conectivo del orden social. Lefort señala repetidamente que en tanto el poder instala la conciencia de la unidad en la heterogeneidad del espacio-sociedad, permanece a la vez invisible a excepción de los mecanismos de su ejercicio. La unidad, antes representada en el cuerpo del monarca, es la

que ha perdido felizmente realidad sustancial a partir de la revolución democrática.

Esta mutación simbólica es la que ha permitido que el poder, disociado de la existencia real del Estado, induzca a una transformación del espacio público por el ingreso indetenible de nuevos actores. Desustanciado ser de lo social en la convivencia democrática, el poder sólo aparece a través de sujetos que lo ejercen en la forma de un cuestionamiento incesante.

La diferencia entre totalitarismo y democracia (el gran tema lefortiano) no estaría dada simplemente por una diferencia de grado en la opresión -menor o mayor cantidad de libertades para los ciudadanos- sino más profundamente por una diferencia radical entre las ideas de materialización o no del poder, y de separación o no de éste respecto de la ley y del saber. Es en el totalitarismo donde la universalidad abstracta del poder se vuelve real y concreta en la presencia de un Estado que lo ocupa absolutamente. La mismidad totalitaria avanzaría así simultáneamente hacia el ámbito del saber (la opinión, el pensamiento, el conocimiento ideologizados) y de la ley, capturando el Estado un espacio que termina siendo su espacio privado.

Politización absoluta de la sociedad civil en el sentido de estatización de lo político y unificación de lo múltiple, que marca una situación de Estado y sociedad civil peligrosamente confundidas. Esto es el totalitarismo en la idea de Lefort.

La democracia moderna, esa forma de sociedad que califica de "histórica por excelencia",<sup>(11)</sup> está erigida sobre la incertidumbre porque carece de fundamento y de teleología o, dicho de otro modo, su fundamento es la libertad del saber y de la acción. En ella el espacio público es aquel donde circula la interrogación por los principios de institución de lo social, entre hombres entendidos como libres e iguales.

La decisión axiológica de Lefort por el sentido moderno de la idea de libertad en la ciudad -que implica a su vez la separación neta de saber y poder- explica el énfasis que pone en la idea de Derechos Humanos (de incontestable inspiración en la Teoría del Derecho Natural moderna). Estos son a su criterio derechos no individuales sino políticos, que en su Declaración en la historia marcan una mutación definitiva. Base y fundamento de los derechos que en el devenir de las sociedades posteriores se fueron reconociendo, la Declaración de Derechos establece globalmente el "derecho a tener derechos" por parte de cada hombre, concretando así la transformación simbólica que dio origen a la democracia moderna.

Si comprendemos a los Derechos Humanos como un derecho general de resistencia a la opresión, vemos que son pilares de la autoconciencia del hombre como sujeto de derechos, al tiempo que permanecen ligados a una evanescencia: ese hombre que es ausencia de fundamento porque su fundamento es la libertad. En los hechos y a partir de una interrogación inacabable, los Derechos cumplen la función de perturbar infinitamente el orden social, con el efecto del constante corrimiento de lo real político. La lucha por los Derechos del hombre para Lefort posibilita una nueva relación con lo político, no sólo detectable en el marco de los totalitarismos donde produce sus consecuencias más visibles, sino en el marco de las actuales democracias, en la medida en que nunca estarán plenamente realizados.

Leyendo estos párrafos imposible dejar de pensar en nuestro país ¿Qué pasó con la bandera de los Derechos Humanos una vez menguados los padecimientos en las consecuencias del régimen militar? ¿Qué sucede hoy en las peripecias del menemismo con los organismos de Derechos Humanos? No deja de ser interesante proponerse desde la hipótesis de Lefort una investigación empírica.

### **De qué libertad hablamos**

Ampliando y profundizando el análisis de las ideas del autor que vengo trabajando, es preciso decir que efectivamente, si algún cambio total e irreversible en las concepciones produjo la modernidad, éste fue sin dudas el de la ampliación de la libertad hasta abarcar todo el género humano, tras la estrategia retórica de la “naturalización” de este valor.

El *a priori* de la libertad (como principio de razón) puesto en el lugar de valor universal -del cual también Sartre es deudor- da luego en lo político como resultado la posibilidad de la Revolución, si entendemos que la libertad es el fin último que persigue toda Revolución política.

Interpretamos que ésta sólo fue posible, en sus grandes ejemplos del siglo XVIII, en la medida en que los hombres se autocomprendieron como sin excepción y naturalmente libres e iguales, y desde esa convicción reclamaron una libertad que el orden político les negaba.

Tanto esta comprensión genérica para el hombre de la libertad, como el sentido que aún hoy conserva de tradición en la ciencia física, son las novedades legadas por los siglos XVII y XVIII. Fueron necesarios varios siglos de “navaja nominalista” para engendrar a Descartes y a Hobbes, protagonistas ya de una nueva era.

Expliquemos un poco más en qué consiste esta nueva visión del mundo y cuáles son sus diferencias fundamentales con la anterior (griega y medieval). Leyendo a los filósofos es imposible dejar de constatar que la concepción griega (y luego medieval) propone un mundo sostenido por un referente trascendente. La metafísica, como indagación sobre la totalidad de lo que es, resulta en aquellos paradigmas un saber destinado a descubrir las relaciones de los órdenes de hecho con los órdenes de derecho que, como universales de realidad fuerte, son fundamento y destino de los primeros (para aclarar un poco la cuestión pensemos en la relación entre el mundo de las cosas sensibles y el mundo de las ideas en Platón).

En ese marco, la ley que gobierna el cambio de todas las cosas, naturales y humanas (universo de la naturaleza y universo político), no es otra que la de la realización de la propia esencia previamente conferida desde el orden total (o desde el plan divino en la versión medieval) y finalmente conseguida en un devenir que es circular. Seré lo que me corresponde ser (el esclavo, esclavo; el ciudadano, ciudadano), lo que ya está establecido desde otro lugar que el de mi voluntad que yo sea, desarrollaré mi esencia en su plenitud, y lo mismo harán todas las cosas del mundo.

Esta organización que preside el universo todo y por ende el universo político es

independiente de las voluntades individuales, aunque los hombres puedan aproximarse a ella a través del conocimiento. Si esto es así, y éste es el punto, ¿qué idea de libertad en general y, específicamente, qué idea de libertad política puede corresponderle a un mundo estructurado en marcos de esa fijeza? Creo que es muy complicado perseguir esa idea con el instrumental conceptual que disponemos (las palabras exhalan el aroma de su tiempo) pero evidentemente es muy diferente a la que se va produciendo alrededor del XVII, cuando los siglos de polémica nominalista habían conseguido socavar la consistencia de los universales y transformar la razón en pura instrumentalidad.<sup>(12)</sup>

Si bien la crítica nominalista en principio estuvo encaminada a preservar la omnipotencia de Dios (Dios no puede tener que vérselas con ideas o formas universales independientes de él sin que esto no implique una limitación a su poder) sus consecuencias fueron mucho más allá: en el plano del conocimiento lo verdadero deja de ser un valor objetivo universal para ser el resultado de un modo de procedimiento (razón instrumental) y en el plano de la acción se abre el juego a la voluntad libre. La caída de los universales metafísicos libera el procedimiento del conocer, en tanto la caída de los universales de valor libera a la ética y a la política, dejando a la acción humana sin parámetros objetivos.

Esta distinción del orden del saber y el del actuar, lo cognoscitivo y lo ético, la ciencia y la política, y a la vez los efectos de esta revolución en las ideas puede ser emblematizada, a mi modo de ver, en las figuras de Descartes y Hobbes, independientemente de cómo luego cada uno recurra a reponer la fijeza en un mundo que se había puesto irremisiblemente en movimiento. Descartes soluciona malamente las colisiones entre un pensamiento de racionalidad libertaria y una fe cristiana, acudiendo al innatismo y trasladando a la idea de Dios las posibilidades de libre albedrío que intuye en el hombre. A su vez en Hobbes (el gran nominalista), el fantasma de la guerra de todos contra todos lo pone al límite de tener que crear un "Dios mortal", cuando ya están dadas las condiciones para que Rousseau, "obligando a ser libres", coloque al soberano en el marco de la voluntad general y le adjudique sólo a ella el derecho a construir la legalidad, hasta el punto de concederle potestad para revocar el mismo contrato social. A partir de allí la esencia de la república no podrá ser otra que la libertad igual de todos los hombres.

A mi entender quien nos ayuda a detectar los nexos entre la emergencia de un nuevo paradigma del saber y un nuevo paradigma político, basados ambos en la libertad, es nuevamente Sartre, quien, en un artículo de los años 60 le pone con Descartes fecha de nacimiento a la libertad moderna, que implica libertad política y libertad de verdad. Descartes, según Sartre, no duda porque sea un escéptico irredento, duda porque es un moderno hombre libre, y sabe que la incertidumbre es condición de libertad. Duda porque ha aprendido el ejercicio de la duda en el modelo matemático y sabe ahora que la esencia de la verdad es la libertad. Está dispuesto a demostrar que la única forma de construir un saber confiable es instalando la libertad de pensar. Establece la autonomía del pensamiento y del *cogito* como condición fundamental del saber que, al apartarse de la teología, del dogma, de la creencia (de la ideología, si se me permite agregar), liquida el criterio de autoridad y vivifica la duda.



Lo que quiero rescatar aquí es una definición de la racionalidad como pensamiento **autofundado**, que poco tiene que ver con lo que es el racionalismo esencialista, tal vez una de las malas herencias de la modernidad. La racionalidad debe ser centralmente lo que **asegura autonomía** respecto de verdades dogmáticas o ideologías fetichizantes, abriendo el paso a la impugnación incesante de los criterios de autoridad y al trabajo de la crítica.

Según Sartre, así como el hombre moral de Kant es el legislador de la ciudad de los fines, Descartes como sabio decide las leyes del mundo, en tanto éstas no pueden ser sino son afirmadas o negadas desde su subjetividad. Y agrega "...nadie ha mostrado mejor que Descartes la relación entre el espíritu de la ciencia y el espíritu de la democracia, pues no se podría fundar el sufragio universal sobre otra cosa que sobre esa facultad universalmente difundida de decir que no, o decir que sí".(13)

Las cuestiones del saber y las del poder separadas, pero imbuidas ambas de un simétrico espíritu de libertad, es el legado de la modernidad que nos permite en lo sucesivo (a nosotros y a Foucault) denunciar su incumplimiento, en tanto el imperio de la autonomía y la muerte del filósofo rey nunca pueden ser celebrados definitivamente.

Elogiar el gesto liberador de esta separación histórica quiero que de ninguna manera implique desconocer las consecuencias funestas (y me atrevería a decir no deseadas) que en sus ulterioridades trajo aparejadas. Conocemos y compartimos la crítica que encararon toda una vertiente de pensadores dentro del campo de la filosofía, desde Nietzsche, los frankfurtianos o el mismo Heidegger, que denunciaron a la razón moderna como razón instrumental en sus más peligrosos efectos. Algo de esto entrevemos en el propio Lefort cuando denuncia el descompromiso axiológico de la Ciencia y la Sociología políticas, y aboga por la vuelta a una jugada por valores. La libertad del saber no justifica que no vuelva a fundarse una moral de principios universalizables, pero ahora sí sabemos que deberá ser autónoma.(14)

En el ámbito de lo estrictamente político, la libertad -y su par, la igualdad- son efectivamente, en el nuevo pensamiento político que surge en el siglo XVII y cuyo principal representante es Hobbes, su condición previa.

Siguiendo la interpretación de Dotti en el artículo que mencionáramos,(15) entiendo a la pareja de valores **libertad e igualdad** en los textos de los iusnaturalistas modernos al modo de un "como si", de un *a priori* de carácter ético que les sirve en función de regular el armado del artificio político. Múltiples párrafos del mismo Hobbes y de Rousseau incluso apoyan esta línea de lectura, en tanto resulta muy difícil pensar que fuera la mirada empírica y no la axiológica la que les devolviese la imagen de un mundo de hombres libres e iguales. El recurso retórico a la "naturalización" de estos valores les otorga a estos pensadores el reparo necesario para proponer desde una idea de individuo portador de derechos, un paradigma político que no distribuya las funciones y los roles sociales según algún tipo de jerarquía natural. Adoptan para ello el gesto individual en que consiste el pacto que, a la vez que garantiza la legitimidad, seculariza la legalidad. Los lugares sociales no serán más señalados desde ningún orden onto-teológico, y así la pobreza o la sumisión por ejemplo, podrán a partir de allí no ser vividas como un destino.

Comienza con esos acontecimientos a montarse el escenario que rescatará Lefort a partir del XIX para el mejor transcurrir de lo político, escenario en donde el poder terminará señalando un lugar vacío, y en donde la idea de Derechos del Hombre estará rechazando "...la definición de un poder detentor del derecho, la noción de una legitimidad cuyo fundamento estaría fuera del alcance del hombre y, al mismo tiempo, la representación de un mundo ordenado dentro del cual los individuos están naturalmente clasificados".(16) Valga todo este largo capítulo, tal vez para desplegar sólo esta última cita.

### No sólo la libertad

Habiendo supuesto a la libertad como condición de lo político, intenté hasta aquí hacer una lectura de Lefort en esta clave (incurriendo probablemente en involuntarias traiciones por las que desde ya me disculpo). Esa tarea me indujo a encarar una cierta genealogía de conceptos que permita acotar de qué hablamos cuando hablamos -con Lefort- de libertad a partir de la Modernidad.

Para cerrar esta etapa restaría dedicarle unos párrafos a explicarnos, tenidas en cuenta las diferencias que marcábamos antes, cómo pudo acontecer lo político en la *polis* clásica. Respetando el patrón de análisis que elegí,(17) el presupuesto de la libertad, falta comprender cómo pudo transcurrir lo político (la vida política y el discurso que se le refiere) en el marco de un mundo comprendido como naturalmente desigual y relativamente fijo. Tal vez sea Hannah Arendt quien nos brinda las mejores pistas para sortear esta encrucijada.

Según la estilización que esta autora propone, lo político se despliega en la Grecia clásica gracias a la virtualidad de la *polis*, del ágora, del espacio público. Ingresando a él los hombres adquieren una libertad negada en el orden natural. Lo político se produce entonces en el encuentro de palabra y acción (*lexis* y *praxis*) de hombres dedicados a la cosa pública. Allí también esta emergencia depende de que los hombres se autocomprendan como si fueran libres, y aun más (retengamos esta idea) llaman a esta situación **isonomía**, que implica libertad e igualdad profundamente imbricadas. Obviamente lo que nunca hubiese sido posible es la Revolución política. Para que sucediera hacía falta que este "como si", esta convencionalidad de la libertad e igualdad se extendiese más allá de los límites de los ciudadanos por linaje, para abarcar a la totalidad de los seres humanos como género, y esto sabemos sólo se producirá muchos siglos después.

Las ciudades-estado griegas se concebían como organizaciones políticas formadas por ciudadanos que se vinculaban sin mediar relaciones de distinción entre gobernantes y gobernados, y esto era **isonomía**, no **democracia**. La *polis* era comprendida como la posibilidad de la reunión de hombres libres e iguales sustraídos virtualmente de un mundo naturalmente desigual por el tiempo que durara el acontecer político.

Más interesante todavía reparar en lo que Arendt nos aporta cuando dice: "...de aquí que la igualdad, considerada frecuentemente por nosotros, de acuerdo a las ideas de Tocqueville, como un peligro para la libertad, fuese en sus orígenes casi idéntica a ésta. Pero esta igualdad dentro del marco de la ley, que la palabra 'isonomía' sugería, no fue nunca



igualdad de condiciones...sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales".(18)

Retengo finalmente algunas conclusiones: tanto en el mundo moderno como en el mundo antiguo (aunque de maneras diferentes) junto a la libertad como fundamento de lo político, vemos aparecer al valor de la igualdad como su par inseparable. Esa igualdad tiene además como contenido esencial en sus raíces, la idea de equivalencia en la dignidad entre los hombres. Es válido pensar entonces que la pregunta que interroga por la convivencia social (por qué obedecemos) supone la libertad pero también supone definitivamente la igualdad. Interesante será seguir reflexionando en este sentido.

Formulo a la par algunas cuestiones menos teóricas: en situaciones y países como los nuestros, donde además de ser irrecuperable el ágora ha perdido lugar el Parlamento como espacio de lo político y los medios de comunicación no suplen la carencia de ese ámbito de discusión, ¿dónde visualizaríamos hoy lo que se da en llamar el **espacio público**, si es que debe haberlo?(19)

### **La filosofía política y la pregunta por la igualdad**

Parece difícil efectivamente, a esta altura de los tiempos, auspiciar desde la filosofía política el regreso de una pregunta por la igualdad, sin verse sospechado de aquiescencia con modelos en donde la homogeneización y el ideal de la sociedad transparente a sí misma engendró productos desde todo punto de vista peligrosos. El fantasma totalitario pareciera habernos desviado por estos años (pienso también en Lefort) de una elección ética que no sólo inspiró a muchas de las generaciones anteriores, sino que, como vinimos viendo, constituyó en su virtualidad el sustento mismo de la politicidad, y esto no sólo para la democracia moderna. A nuestra vista mientras tanto se está construyendo un mundo de las desigualdades más ominosas.

Convengamos en que se trata de problemas políticos y por tal merecen su espacios de análisis en lo político y no simplemente en lo económico. Hacer filosofía política es en general interrogar un orden simbólico que puede dar cuenta de un conjunto de oposiciones y articulaciones empíricamente observables, leíamos. Ese orden de principios está estructurado como un entramado de valores que otorgan sentido e inteligibilidad a las relaciones entre los hombres y de ellos con el mundo.

Haciéndonos cargo de una vertiente ética y política que aparece en la modernidad, reivindicamos el modo en que la idea de libertad se semantiza en Occidente. Esa misma decisión axiológica creo necesario producir en relación al valor moderno (y no sólo moderno) de la igualdad cuya perturbación sobre el orden de nuestras sociedades de los años 90 puede resultar aún mayor que el de la libertad. El problema de la igualdad vemos resolver fácticamente, en la vertiente neo liberal en expansión, en igualdad de oportunidades garantizadas por las rutinas democráticas y regulada por el juego del mercado sin ingerencias estatales. Es evidente por otra parte que la igualdad de oportunidades no devendrá nunca en igualdad de resultados, en tanto el modelo capitalista multiplica la

desigualación y, como dice Stiglitz, la “mano invisible” se asemeja a las nuevas vestiduras del emperador: invisible porque no existe.(20)

Talento, voluntad, inteligencia, laboriosidad, son el bagaje de cualidades que la nueva meritocracia levanta frente al desacreditado asistencialismo estatal y frente a las prácticas de equidad ¿Tendremos que incluir a la igualdad como equivalencia entre las personas dentro del listado de las “promesas incumplidas” de Occidente?

Es ilustrativa la descripción del estado de cosas que hace Adam Przeworski en un artículo de reciente aparición en nuestro medio y que aporta a lo que aquí vengo diciendo. Este autor comienza calificando a nuestra época como una “era de ideología” -en abierta contradicción con alguna descripción en boga de esto que se da en llamar el **clima posmoderno**-. Sus consideraciones pasan por señalar los procesos de cambio iniciados por distintos países de Europa del Este y otras regiones del mundo (entre las cuales entiendo que nos contamos en Latinoamérica) los que se realizan siguiendo una “guía para la acción elaborada por intelectuales, un plan diseñado en el interior de los muros de la academia norteamericana y perfeccionado por las instituciones financieras multilaterales”.(21) Estos cambios radicales, cócteles de recetas ultrateóricas, optimismos decimonónicos e intereses particulares, no tienen otra seguridad de resultado que la certeza de que la mayoría de la población empeorará de inmediato. Es así como una peligrosa ecuación entre “desigualdad creciente y soberanía nacional decreciente” (en palabras de Przeworski) amenaza exacerbar la conflictividad social y socavar los cimientos de las instituciones democráticas.

En cuanto a la relación entre democracia y capitalismo, lo político y lo económico (y aquí ingresamos con nuestra reflexión), el autor no se expide sobre si la primera de hecho sostiene al segundo, lo debilita, o resultan órdenes que no se implican mutuamente, dado que además las democracias reales no son todas iguales. Deja sin embargo entrever que una práctica democrática profunda debería desestabilizar las desigualdades que el sistema económico instituye. En una nación cuyas instituciones democráticas funcionaran a pleno, las clases y grupos subalternos tendrían la posibilidad abierta de mover a través del sufragio el fiel de una balanza de distribución de bienestar que los intereses económicos intentan mantener fijo.

Pensando esto último quizás entendamos por qué la política neoliberal necesita convertir en coreografía a la democracia, con efectos tales como una crisis general de las formas de representación y un marcado achicamiento del espacio de discusión de la cosa pública. Por algo el mismo Lefort a pesar de referirse a los años 80, dice “...la desigualdad se ejerce en las fronteras de la igualdad de condiciones”.(22)

Insisto, si bien es aceptable que, dada la situación del mundo en los años 80, el tema de la libertad ocupara toda la escena del debate intelectual, en los 90 es necesario propiciar desde la filosofía política el regreso por la pregunta por la igualdad. Sobre la reivindicación de la diferencia y el elogio de la institucionalización del conflicto en el marco de la convivencia, que suscribimos, la elección de la igualdad (equivalencia en la dignidad entre los hombres) como fundamento ético del sistema político, debe ser tema para nuestra disciplina. Las sociedades que ya han demostrado su voluntad de ser libres deben tener la

posibilidad de también ser justas, y esto es irreductible a una cuestión de “tiempos” o etapas.

Cierto es que los principios de libertad e igualdad no se instituyeron nunca sino en tensión. No aludo aquí a que una igualdad formal ocultaría la desigualdad real. No se trata de la cobertura de la desigualdad social tras la idea de un hombre que ha sido escindido en **burgués** y **ciudadano**, como para el Marx de *La cuestión judía*. Aludo a que es en el mismo movimiento de posición del individuo autónomo y autofundado que se diseña el espacio de lo desigual, desdiciendo los virtuales efectos universalizantes del valor de la igualdad entre todos los hombres ¿No fue así acaso como se cercenó la libertad de los que no fueron considerados iguales a lo largo de la historia toda? (Pienso en el indígena, el loco, el “otro excluido” en general).

Este es un problema de lo político, de lo ético, de los valores, y desde allí debe ser analizado. Pensémoslo en un ejercicio de ficción dieciochesca (si se nos permite el recurso): podríamos decir que mientras la libertad necesita su “re-conocimiento” en el armado político, con lo cual aludiríamos a una cierta “anterioridad natural” respecto de la ciudad (y aquí toda la versión freudiana de la cultura como represión podría ser el argumento para avalar la hipótesis), la igualdad entre los hombres expresa un grado mayor de convencionalidad escrita en lo social, al punto de poder pensarla como el legado más valioso de la ética de lo político.<sup>(23)</sup>

No viene mal recordar, ya que de un juego iusnaturalista podría tratarse, que aun Rousseau reconoce que el pacto fundamental sustituye “...por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho”<sup>(24)</sup> y dice aun “...precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla”<sup>(25)</sup>

¿Será tal vez que la igualdad como principio de equivalencia entre los hombres, siendo un fundamento de lo democrático y de lo político en general, no está simplemente garantizado desde la eficacia de lo simbólico y ha necesitado históricamente de la mediación pedagógica?

Vivifiquemos entonces hoy desde la filosofía política el efecto perturbador que la idea de igualdad produce en la vida social toda. Las implicancias como se ve no son pocas, pero sólo una inicial reafirmación en este tipo de valores volverá, para nosotros, a remontar viejas-nuevas utopías.

## NOTAS

(1) LEFORT, C., *¿Permanece lo teológico político?*, Hachette, Buenos Aires, 1988, pág. 24.

(2) “mise en forme”, “mise en sens”, “mise en scene”, las tres expresiones con las que juega Lefort en “El problema de la democracia”, en *Opciones*, N° 6, Santiago, 1985.

(3) Innecesario aclarar que *a priori* no implica aquí temporalidad.

(4) WOLIN, S., *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974. Este autor denomina a este elemento “imaginación política” y le atribuye un poder “esemplástico”, pág. 28.

- (5) LEFORT, C., *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, pág. 10.
- (6) DOTTI, J., "Lo político moderno", en *Punto de Vista*, Nº 31, Buenos Aires, 1987, pág. 27.
- (7) LEFORT, C., *La invención...*, op. cit., pág. 9.
- (8) LEFORT, C., "El problema...", op. cit., pág. 74.
- (9) SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1968, pág. 546.
- (10) SARTRE, J.P., *La República del Silencio*, Losada, Buenos Aires, 1968.
- (11) LEFORT, C., "El problema...", op. cit., pág. 81.
- (12) Famosa en la historia del Medievo, la llamada "disputa de los universales", sabemos, es el combate teórico librado entre los partidarios de Guillermo de Occam -(aunque no el primero) y que conocemos como "corriente nominalista"- y la corriente del "realismo platónico". Digamos sumariamente que para los nominalistas, los universales (ideas, formas) no son realidades existentes en las cosas o previas a ellas sino que son meros recursos de la razón humana, palabras (*flatus vocis*) de las que nos servimos para tramitarnos con los verdaderos existentes, las entidades individuales. Para quien se interese por el tema, digamos que la novela *El nombre de la rosa* de Umberto Eco es su versión literaria.
- (13) SARTRE, J.P., "La libertad cartesiana", en *El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1965, pág. 235.
- (14) En este sentido coincido plenamente con lo que plantea Agnes Heller en "El mito del tercer mundo", en *Anatomía de la Izquierda Occidental*, cuando denuncia a Occidente por haber expandido la sociedad capitalista e industrial y no haber hecho lo mismo con los valores de la sociedad democrática.
- (15) DOTTI, J., "Lo político...", op. cit.
- (16) LEFORT, C., "Los derechos del Hombre y el Estado Benefactor", en *Vuelta 12*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, pág. 40.
- (17) La idea de "Patrón" de confrontación en toda la riqueza de sus consecuencias éticas en contra del relativismo, conviene también leerla en Agnes Heller, op. cit.
- (18) ARENDT, H., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, págs. 31 y 32.
- (19) Es interesante observar incluso el efecto de distorsión de los medios de comunicación: al par que consiguen restituirle carnadura y visibilidad al cuerpo del príncipe (ficticia o no), hacen del debate sobre su cuerpo y sus problemas familiares (asuntos de palacio, diríamos), temas públicos. Incluso muchos comunicadores intentan presentarlos como "problemas del ámbito político". Si lo privado del presidente es asunto público, ¿dónde está la *res pública*?
- (20) STIGLITZ, J., cit. por PRZEWORSKI, A., "La falacia neoliberal", en *La Ciudad Futura*, Nº 35, Buenos Aires, verano del 92/93, pág. 28.
- (21) *Ibidem*.
- (22) LEFORT, C., *La invención...*, op. cit., pág. 77.
- (23) Que la ley de la selva puede entenderse más fácilmente como el reinado de la libertad que el de la igualdad se ilustra (otra vez desde la literatura, si se me permite) por la excelente novela de William Golding *El señor de las moscas*, luego llevada a la cinematografía en dos versiones de gran calidad. Allí somos testigos de cómo los protagonistas (los niños náufragos) van perdiendo la igualdad en la medida en que van perdiendo la civilización.
- (24) ROUSSEAU, J.J., *Del Contrato Social*, Var. ed., Libro I, Cap. IX.
- (25) *Idem*, Libro II, Cap. XI.