

JOAN LARA AMAT Y LEÓN (ED.)

LA CIUDADANÍA Y LO POLÍTICO

CIUDADANÍA Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA
LIBERAL EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN



OFICINA NACIONAL DE PROCESOS ELECTORALES





JOAN LARA AMAT Y LEÓN (ED.)



LA CIUDADANÍA Y LO POLÍTICO

CIUDADANÍA Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA
LIBERAL EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

JOAN LARA AMAT Y LEÓN (ED.)

LA CIUDADANÍA Y LO POLÍTICO
CIUDADANÍA Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA
LIBERAL EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

Carlos Amat y León Chávez
Elisenda Antón Carbonell
Joan Antón Mellón
Gregory Pek Bardales Pereyra
Norbert Bilbeny
Nemrod Carrasco Nicola
Franklin Martín Cornejo Urbina
Pol Cuadros Aguilera
Lesly Katerine Hernandez Huaman
Willian Nerio Hernández Hurtado
Gerson Julcarima Álvarez
Joan Lara Amat y León
Arturo Lucas Cabello
Gonçal Mayos Solsona
Víctor Méndez Baiges
Francisco Miró Quesada Rada
Miguel Ángel Nación Pantigoso
Antonio Alfonso Peña Jumpa
Francesco Petrone
Miguel Ángel Polo Santillán
Marc-Abraham Puig Hernández
Tomeu Sales Gelabert
Rosa Isabel Sánchez Benites
Marté Sánchez Villagómez
Héctor Silveira Gorski
Karen Sayuri Susuki Ríos
Henry Jishar Velarde García
Ricardo Velázquez Ramírez
Edson Villantoy Gómez
Jaime Villanueva Barreto

Joan Lara Amat y León (ed.)

LA CIUDADANÍA Y LO POLÍTICO. CIUDADANÍA Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

Lima: ONPE, Facultad de Letras y Ciencias Humanas y Escuela de Ciencia Política de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1ra. edición, 2020

276 págs.

Participación Ciudadana/ Participación Política/ Ciudadanía/ Democracia/ Globalización

La ciudadanía y lo político. Ciudadanía y crisis de la democracia liberal en un mundo en transformación

© Oficina Nacional de Procesos Electorales

Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE)
Gerencia de Información y Educación Electoral
Subgerencia de Información e Investigación Electoral
Área de Información e Investigación Electoral

Jirón Washington 1894, Lima 1
Teléfono: 417-0630
publicaciones@onpe.gob.pe
www.onpe.gob.pe

Equipo de Investigación Demos. Sección de Filosofía Práctica, Facultad de Letras y Ciencias Humanas y Escuela de Ciencia Política de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)
Calle Germán Amézaga n° 375, Lima 1 – Ciudad Universitaria (puerta n°3)
Teléfono: (51) 997 405 691
jlaraa@unmsm.edu.pe
demos-unmsm.blogspot.com

Cuidado de la edición:	Cristhian Jaramillo Huaman
Diagramación y carátula:	Doris Isabel García Núñez
Corrección de estilo:	Grafos & Maquinaciones SAC

1ra. edición: Lima, febrero de 2020
Tiraje: 500 ejemplares

Todos los derechos reservados

ISBN: 978-9972-695-82-7
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2020-02079

Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - 164 Breña.

El contenido de los textos son responsabilidad de los autores y no representan ninguna postura institucional.



LA CIUDADANÍA Y LO POLÍTICO

CIUDADANÍA Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

TABLA DE CONTENIDO

Presentación	13
---------------------------	----

A modo de introducción: tiempos de recuperación de lo político para la ciudadanía.

<i>Joan Lara Amat y León</i>	15
------------------------------------	----

PARTE 1: PENSAR LO POLÍTICO

Tres modelos sociales en el mismo territorio.

<i>Carlos Amat y León Chávez</i>	21
--	----

El peso del aire: la coerción estructural en tiempos de crisis hegemónica.

<i>Gregory Pek Bardales Pereyra</i>	28
---	----

“On English bullshit” (o en todas partes cuecen habas).

<i>Victor Méndez Baiges</i>	36
-----------------------------------	----

Justicia social, poder y reconocimiento en la crítica del capitalismo.

<i>Willian Hernández Hurtado</i>	45
--	----

La crítica a la justificación liberal del Estado en Axel Honneth.

<i>Miguel Ángel Nación Pantigoso</i>	51
--	----

La razón pública en el ejercicio de la libertad de conciencia.

<i>Marc-Abraham Puig Hernández</i>	56
--	----

Locke: tolerancia y filosofía moral.

<i>Arturo Lucas Cabello</i>	63
-----------------------------------	----

PARTE 2: PENSAR LA CIUDADANÍA

Entre siervos y ciudadanos: transformaciones de la ciudadanía contemporánea.

<i>Joan Lara Amat y León</i>	73
------------------------------------	----

Ciudadanía global y ansiedad posfordista.

<i>Nemrod Carrasco Nicola</i>	80
-------------------------------------	----

Corrupción política y ética cívica. <i>Miguel Ángel Polo Santillán</i>	85
El caso Lava Jato ¿oportunidad para construir ciudadanía?. <i>Jaime Villanueva Barreto</i>	94
Apuesta por el modelo intercultural y comunitario frente a la fragmentación identitaria de las sociedades actuales. <i>Joan Antón Mellón & Elisenda Antón Carbonell</i>	101
La crisis de la ciudadanía en el espacio público urbano. <i>Karen Sayuri Susuki Ríos</i>	108
La ciudadanía comunal aymara: una introducción. <i>Antonio Peña Jumpa</i>	114
Ciudadanía y donación de sangre. Un debate entre lo público y lo privado. <i>Pol Cuadros Aguilera</i>	123

PARTE 3: PENSAR LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

Los desafíos de la comunicación ciudadana o democratizadora en sociedades neoliberales en transformación. <i>Franklin Cornejo Urbina</i>	131
Crisis de la democracia liberal y de la representación política de la ciudadanía en el Perú: los rostros del financiamiento privado ilegal de los partidos políticos en el marco del caso Odebrecht. <i>Rosa Isabel Sánchez Benites</i>	138
El afianzamiento pluralista de la democracia. <i>Norbert Bilbeny</i>	148
“Políticas del desconcierto” y redefinición democrática. Una síntesis macrofilosófica. <i>Gonçal Mayos Solsona</i>	156
Cuarto poder y democracia. <i>Héctor Silveira Gorski</i>	163
Corrupción, ética pública y democracia quebrantada. <i>Francisco Miró Quesada Rada</i>	170

¿Afecta la “forma de gobierno” el funcionamiento de la democracia representativa? Algunas reflexiones a partir del caso peruano. <i>Gerson Julcarima Álvarez</i>	179
Nuevos escenarios políticos en América Latina. Un estudio comparativo de las transiciones democráticas y su devenir en Perú y México 2000-2018. <i>Edson Villantoy Gómez</i>	187
La democracia en cuestión: ¿un modelo agotado? <i>Ricardo Velázquez Ramírez</i>	196
Limitaciones y soluciones: Marketing político digital en Perú. <i>Lesly Katherine Hernandez Huaman</i>	207
Conflicto y violencia electoral en Condorcanqui-Amazonas. Elecciones Municipales Provinciales 2014. <i>Marté Sánchez Villagómez</i>	213

PARTE 4: PENSAR UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

La deriva de un modelo o el fin de un mundo: breve análisis de economía política internacional del mundo en el cual nos ha tocado vivir. <i>Henry Jishar Velarde García</i>	225
Políticas de cuidados en el marco europeo neoliberal: de la crisis de los cuidados a las cadenas globales de los cuidados. <i>Tomeu Sales Gelabert</i>	232
La gobernanza global en una encrucijada: ¿hacia un nuevo orden mundial? <i>Francesco Petrone</i>	239

Conclusiones para seguir pensando lo político.

<i>Joan Lara Amat y León</i>	247
Bibliografía.....	249
Nota sobre los autores	267

PRESENTACIÓN

La Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE), como máximo órgano encargado de la organización y ejecución de los procesos electorales, de referéndum y otras consultas populares en el Perú, realiza investigaciones y actividades académicas buscando ampliar los estudios en materia electoral. Estos documentos se orientan hacia el análisis de los procesos electorales, destacando su relevancia como vehículo para la consolidación de la democracia.

En este marco, la Subgerencia de Información e Investigación Electoral tiene entre sus líneas de investigación estudios sobre abstencionismo electoral, participación ciudadana, inclusión social, conflictividad electoral, entre otros. Sin embargo, un tema de frecuente referencia es el de la relación entre las demandas ciudadanas y los principales problemas socio políticos de nuestra época. Por este motivo, esta compilación de textos busca ofrecer una aproximación crítica hacia este fenómeno, sin limitarse a la circunscripción nacional, sino que amplía sus perspectivas a punto de realizar un análisis transnacional.

En el transcurso de la última década, hemos sido testigos de un despertar en la ciudadanía como agente de cambio en la región y el mundo. Las demandas esbozadas por esta suelen girar en torno a dos dimensiones distintas pero relacionadas entre sí: la justicia social y la representación política. Simultáneamente, el rol de la academia frente a los eventos sociales del nuevo milenio adolece de una desconexión sensible en al menos tres frentes. Por un lado, el pensamiento crítico desarrollado en las universidades ha tendido a ignorar la recolección de evidencia empírica; y, por el otro, los avances de la ciencia han estado –por la mayor parte– huérfanos de una base teórica sólida. Finalmente, y más preocupante aún, ha sido la enajenación entre academia y sociedad, donde el pensamiento crítico ha crecido a espaldas de una sociedad compleja y cambiante.

Los objetivos de este libro son tres. En primer lugar, ofrece a la ciudadanía reflexiones rigurosas necesarias para el debate político. En segundo lugar, aporta a la academia un conjunto de investigaciones que reflexionen lo político desde los ciudadanos para luego pensar en las instituciones que moldean su desarrollo. En tercer lugar, presenta el trabajo realizado en el seno del proyecto de investigación “Ciudadanía y Crisis de la Democracia Liberal en un Mundo en Transformación” (UNMSM), integrado por los miembros del equipo de investigación Demos, grupo

interdisciplinario, interuniversitario y autónomo compuesto por profesionales nacionales e internacionales.

El análisis interdisciplinario de los problemas que aquejan a la ciudadanía en la esfera política y en la electoral que esta publicación presenta, contribuirá a conocer de mejor manera los mecanismos de elección pública. A la par se espera que este estudio contribuya en el planteamiento de estrategias y acciones que mejoren la representación política de los distintos sectores de la sociedad peruana.

Por consiguiente, la ONPE entrega a la ciudadanía un insumo crucial que contribuirá a la discusión sobre la conexión entre ciudadanía y calidad de la democracia; a la vez que será un instrumento útil para los hacedores de política pública encargados de garantizar la idoneidad de los mecanismos de representación política en el país.

Oficina Nacional de Procesos Electorales

A MODO DE INTRODUCCIÓN: TIEMPOS DE RECUPERACIÓN DE LO POLÍTICO PARA LA CIUDADANÍA

A NUESTROS PADRES

La ciudadanía está en la calle: estallidos sociales, algunos de ellos en lugares y momentos inesperados que, en distintas partes del mundo, tanto en América Latina como en Europa, Estados Unidos o Asia, ya son parte de nuestro paisaje político mundial habitual. Una ciudadanía que ha puesto a relucir dos tipos de problemas a los que se enfrenta cada sociedad, similares, aunque con diferentes intensidades. El primero, las preocupaciones por la justicia social —la corrupción, la desigualdad económica, la libertad efectiva, las injusticias contra la mujer o contra las minorías, el problema del cambio climático—, problemas que no resuelven o no abordan suficientemente los representantes políticos. El segundo, la preocupación por la propia representación política: la ciudadanía sale a la calle porque desconfía de sus representantes y de los canales institucionales que deberían hacer llegar su voz a la decisión política, y todo ello a pesar de la sucesión de reformas institucionales.

Por otra parte, la academia se enfrenta a tres dificultades que afectan a sectores del pensamiento contemporáneo. Por un lado, un pensamiento crítico ensimismado y aislado del mundo. Por otro, un pensamiento científico disciplinado, igualmente ensimismado y aislado del pensamiento crítico. La filosofía ignorante del mundo es la contraparte del científico especializado incapaz de comprender el mundo que investiga; ambas distorsiones son hijas necesarias de la especialización. ¿Y la tercera dificultad? La desconexión entre el pensamiento y su sociedad, un pensamiento que vive a espaldas de los problemas de la mayoría de sus ciudadanos.

Ante los dos primeros problemas, entendemos que la especialización en nuestras sociedades complejas y complicadas es un momento necesario, pero solo un

momento. Si queremos comprender lo que sabemos del mundo, este saber ha de reintegrarse y reflexionarse críticamente. Y ante el tercer problema, apostamos por un conocimiento útil para la ciudadanía. No escribimos sobre temas políticos esotéricos que no comprenden nuestros ciudadanos ni corresponden a sus vidas cotidianas, ni tampoco escribimos en jerga excesivamente academicista, ni en lenguas que no entienden. Somos conscientes de que el costo del olvido del mundo y de la ciudadanía es la irrelevancia social. Consideramos que podemos ser rigurosamente académicos y pensar los problemas a los que se enfrenta la ciudadanía y transmitirlos comprensiblemente.

Por todo ello, este libro es nuestro modesto aporte a una reflexión crítica de los malestares de nuestra época y nuestro mundo, pensados desde Lima, Barcelona y algunas ciudades más. A pesar de que se tienda a imaginar al autor como un ente pensante abstracto, cada uno de los autores de este libro, en los descansos que se ha tomado al escribir su capítulo, ha mirado por la ventana y ha visto una realidad diferente, su realidad cotidiana. Pensamos que una reflexión para que sea útil a la sociedad se debe a una realidad, y lo cierto es que nos ha tocado vivir unos tiempos políticos de cambio. En pocas décadas hemos vivido transformaciones que no permiten predecir fácilmente el futuro político. La realidad nos interpela a pensar nuestro presente, para entender qué sucede y con él recurrir al pasado en busca de algún rastro del camino, porque de lo que se trata es de andar por un futuro que ya es.

Lo que presentamos en un producto colectivo y no puede ser de otra forma. Por un lado, el proyecto ha tenido un reconocimiento institucional por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), y el apoyo tanto de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas como de la Escuela de Ciencia Política de dicha universidad. También la presencia de varios miembros de la Universitat de Barcelona. La Fundación Friedrich Ebert (FES-Perú) de Alemania apoyó la celebración de unas jornadas previas, y finalmente, la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) de Perú se involucró en la publicación de la investigación. Así pues, tanto el trabajo firmado por una persona como por un equipo de investigación son resultados colectivos, se deben al diálogo con otros pensadores, aunque sea uno en diferido por medio de lecturas. Supone una invocación a la sociedad y a la comunidad académica que ha hecho posible el libro que se ofrece. Y a todos ellos se les debe algo.

Este esfuerzo apuesta por acercarnos a las preocupaciones del ciudadano mediante una aproximación interdisciplinar, porque pensamos que es la mejor forma de abordar los graves problemas sociales y políticos a los que nos enfrentamos. Nos preocupa tanto la desigualdad económica, social, política, cultural y de género como la crisis de la globalización y la reestructuración geopolítica. Nuestros países —y el mundo— viven una crisis de representación de las instituciones que se manifiesta en la debilidad de los partidos políticos y la protesta social.

El presente libro tiene como objeto contribuir al debate público sobre la ciudadanía y la democracia presentando una reflexión crítica del tema. Es fruto y reflejo de un esfuerzo colectivo a partir del proyecto de investigación Ciudadanía y Crisis de la Democracia Liberal en un Mundo en Transformación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) dirigido por el autor de estas líneas.

Este estudio sobre la ciudadanía y las instituciones, en sus múltiples dimensiones y dinámicas, tiene un papel central para el análisis y comprensión de la política en las sociedades democráticas. Pensamos que la mejor forma de afrontar esta crisis de la democracia liberal es aportando herramientas intelectuales a la ciudadanía, puesto que ello promoverá un refuerzo de una democracia de calidad. Este debería ser el papel de la academia.

El presente libro tiene tres objetivos: 1. Aportar a la ciudadanía reflexiones rigurosas desde la universidad para contribuir a la calidad del debate político. 2. Aportar a la academia un conjunto de investigaciones que reflexione lo político desde la ciudadanía, y a partir de ella, pensar las instituciones y las transformaciones en el mundo que le afectan. 3. Presentar el trabajo que estamos realizando en el seno del proyecto de investigación Ciudadanía y Crisis de la Democracia Liberal en un Mundo en Transformación (UNMSM), integrado por los miembros del equipo de investigación Demos.

El libro está estructurado en cuatro partes, de acuerdo con los ejes temáticos del proyecto de investigación: lo político por medio de una reflexión sobre la ciudadanía, la democracia y las transformaciones en el mundo. En la Parte 1: Pensar lo Político, se reflexiona sobre los elementos sociales de lo político, así como, sobre los fundamentos de lo político que condicionan la reflexión sobre la ciudadanía (economía, sociedad, estructuras sociales, fundamentos teóricos, justicia social, reconocimiento, libertad de conciencia y tolerancia). En la Parte 2: Pensar la Ciudadanía, reflexionamos sobre las transformaciones de la ciudadanía, transiciones y rupturas, así como sus diferentes dimensiones, tanto en lo teórico como en el análisis de algunas de sus realidades concretas, y se tratan los temas de educación cívica, corrupción política, interculturalidad, espacio público y bioética. En la Parte 3: Pensar la Crisis de la Democracia Liberal, reflexionamos acerca de los elementos fundamentales de la democracia y que son el centro del debate de la crisis de representación. Así tratamos sobre los medios de comunicación, la financiación de los partidos políticos, pluralismo, la protección de lo común, la corrupción, la forma de gobierno, las transiciones democráticas, el cuestionamiento de la democracia, la publicidad política, las elecciones y la violencia política. Finalmente, en la Parte 4: Pensar un Mundo en Transformación, trabajamos las transformaciones que tienen incidencia tanto en la política mundial como en la democracia y la ciudadanía: el marco global, el marco europeo y la política ciudadana y una reorganización mundial. Lo que presentamos

es un momento de un proceso de investigación que tiene que ver con una sólida propuesta académica a largo plazo.

Es una grata coincidencia, y sirva como homenaje, poder presentar nuestro libro cuando se cumplen setenta años del emblemático texto de Thomas Humphrey Marshall, *Ciudadanía y clase social* (1950), que tanto aportó y sigue contribuyendo al debate sobre la ciudadanía. Así entregamos a los lectores este aporte que espera contribuir al debate académico y ciudadano sobre estos importantes temas de reflexión e investigación: *La ciudadanía y lo político*.

Lima, febrero de 2020

Joan Lara Amat y León

PARTE 1
PENSAR LO POLÍTICO

TRES MODELOS SOCIALES EN EL MISMO TERRITORIO

CARLOS AMAT Y LEÓN CHÁVEZ
UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO

El sistema económico y social

La economía es la manera cómo una sociedad se organiza para prosperar en un territorio, con el uso eficiente de sus recursos. Pero prosperar es una construcción cultural sobre lo que se quiere alcanzar y el cómo lograrlo.

Este es un proceso largo en la historia por medio del cual se organiza el poder político de esa sociedad, se establece un marco jurídico de leyes y normas, se forman las instituciones para hacerlas cumplir y se promueve la voluntad empresarial. Asimismo, se moviliza la fuerza laboral para impulsar las actividades productivas y las redes de intercambios —mercados— para producir y distribuir los bienes y servicios que los miembros de esa sociedad necesitan y demandan.

Esta es una percepción sistémica, en la que los componentes sociales y la dinámica de sus relaciones definen la naturaleza e intensidad de los procesos y la complejidad de todo el *sistema*. Es una matriz social de múltiples dimensiones, variaciones espaciales, diversidad de agentes y distintos ritmos en las relaciones que los vinculan y, todo ello, condicionado por el entorno global.

En cada sistema social se genera una cultura colectiva que elabora pensamientos, cultiva sentimientos, imagina ideales e impulsa voluntades. Cree en dioses y demonios. Los seres humanos imaginan una visión que da sentido a la vida y a la muerte; estructuran una escala de valores que definen lo bueno y lo malo, el éxito y el fracaso; perciben y admiran lo bello y rechazan lo feo; encienden o repriman las emociones; expanden la espiritualidad de su ser y la vitalidad de su conciencia; y trascienden lo sobrenatural de su destino.

En el ejercicio de esta experiencia cultural las personas perciben una realidad, imaginan sus cielos y sus infiernos, ilusionan su futuro, establecen sus objetivos, motivan sus conductas; deciden sus acciones; y seleccionan lo que requieren para satisfacer sus necesidades y lograr sus ambiciones. A este universo cultural que modela su vida, corresponde la matriz de bienes y servicios que son demandados y en virtud de los cuales las sociedades se organizan para producirlos y ofertarlos.

Las sociedades contemporáneas son complejas por la heterogeneidad de sus miembros, la multiplicidad y simultaneidad de sus necesidades, la diferenciación de sus capacidades, la diversidad y limitación de sus recursos y, también, la variabilidad e incertidumbre de lo que ocurren en su entorno. Todo ello induce a hilvanar un tejido social de intercambios de conocimientos, habilidades, acciones y recursos. Por eso se intercambian los recursos necesarios para producir los bienes y servicios, y los intercambios para distribuir lo producido a la población que los demanda. Los términos de intercambio de estos bienes y servicios son los precios que se tranzan en los ámbitos que se llaman mercados.

Pero esta sociedad requiere un eje ordenador como se advirtió al comienzo. Es decir, un Gobierno que regule el tejido social para asegurar que estos intercambios sean efectivos, confiables y predecibles a largo plazo. Y también para orientar y animar a sus miembros a lograr sus objetivos y armonizar sus intereses. De lo contrario esta sociedad no sería estable, ni sostenible en el tiempo.

Sin embargo este sistema funciona en un territorio. Y las características de este condicionan las formas de vivir y los hábitos de consumo de esa sociedad. En efecto, la variabilidad e intensidad del clima, así como la diversidad, calidad y abundancia de los recursos naturales en un territorio, también modelan los gustos y preferencias del consumo de alimentos, las formas de vestir, el diseño de las viviendas, los materiales de construcción, los tipos de transporte, el cuidado de la salud, las prácticas recreativas y el calendario de los rituales y festividades, entre otros aspectos de la vida social, religiosa y política.

Territorio: montañas con glaciares tropicales

El Perú es uno de los 12 países con mayor diversidad en el mundo. En efecto, cuenta con 84 ecosistemas de los 103 que existen y con 28 de los 34 climas que se registran. Sin embargo, el Perú solo comprende 0.7% de la superficie de la Tierra.

No se debe olvidar, por otro lado, que la cordillera de los Andes es la costra de la placa Sudamericana, que emergió por la subducción de la placa de Nasca, hace

veintidós millones de años. Desde lo geológico, es un fenómeno reciente, cuyas fricciones continúan y originan los frecuentes movimientos sísmicos. Además, esta cordillera es parte del Círculo de Fuego del Pacífico. Todo ello contribuye a la fragilidad de los ecosistemas y a su inestabilidad geológica.

La elevación de las montañas, la rugosidad de la fisiografía, la escisión profunda entre los valles de las cordilleras andinas, la aridez de los desiertos de la costa y la impenetrabilidad de la selva baja, originan la separación y dispersión de los espacios útiles. Ello nos obliga a un esfuerzo enorme para capitalizar los centros poblados con servicios básicos de calidad y conectar y comunicar los espacios productivos con los mercados, a fin de competir con el resto del mundo, donde por lo general se dispone de territorios planos, con espacios útiles continuos y ecosistemas más homogéneos, particularmente en las zonas templadas.

Los factores que determinan la diversidad de ecosistemas y su correspondiente diversidad biológica son la heterogeneidad del territorio y la variabilidad de su clima —la intensidad y estacionalidad de las precipitaciones y de las temperaturas máxima y mínima—. Todo ello depende no solo de la distancia de cada nicho ecológico a la línea ecuatorial (latitud), su posición en el eje transversal de los Andes (longitud) y, por supuesto, de su ubicación respecto a la altura sobre el nivel del mar (altitud).

En espacios más localizados se debe tener en cuenta, además, las diferencias en la fisiografía del terreno, la calidad de los suelos, las horas diarias de exposición directa al sol, la intensidad de la radiación solar, la humedad atmosférica, la dirección y velocidad de los vientos, la presencia de bosques y la composición de la cobertura vegetal. Hay que destacar que lo valioso de la biodiversidad en los Andes no solo es el número de especies, sino el extraordinario tejido de asociaciones e interdependencia entre los seres vivos en cada ecosistema y su vinculación con los ciclos climáticos y el movimiento de los astros. Es una relojería muy compleja que exige una gestión del conjunto. Por eso, el gran desafío de la nación es organizar el Estado y la sociedad para manejar esa complejidad de ecosistemas y crear valor con esa diversidad biológica para la prosperidad del conjunto.

La experiencia histórica del Perú nos permite mostrar cómo diferentes *modelos socioculturales* construyeron diferentes maneras de organizar la sociedad y la economía, habitando el mismo territorio. Y lo más interesante, además, es su vigencia en la vida cotidiana del país. Analizaremos el modelo Andino, el Colonial y el Liberal.

El modelo andino

Los antiguos peruanos forjaron una civilización singular porque fueron capaces de observar, comprender y actuar en su geografía. Así, crearon una cultura, una organización social, un sistema productivo, y una ciencia y tecnología compatibles y funcionales con la diversidad de los ecosistemas y la variabilidad del clima.

La observación cotidiana del movimiento cíclico de los astros durante el año (posición del sol y calidad de la energía solar), su correspondencia con los ciclos del clima —precipitación y temperatura—, y su vinculación con los ciclos de las plantas y animales, les permitió desarrollar una visión integradora y armonizadora —holística— entre astronomía, clima y biología. Estas observaciones también les permitieron predecir los acontecimientos para actuar oportuna y ordenadamente.

En el mundo andino, entonces, todos los elementos son partes vivas de una unidad en movimiento permanente y cíclico. Los seres humanos somos parte de esa *unidad* y por eso nuestra existencia y nuestro bienestar dependen de lo que nos dan los otros elementos: luz, energía, aire, agua, y también los vientos, truenos y tormentas. Todos estos elementos nos ayudan a producir y preparar alimentos, medicinas, vestidos, viviendas, caminos, andenes, templos. Por eso, se trata con cariño y respeto a las montañas, a lagunas y ríos, a plantas y animales, a la lluvia y el relámpago, al sol, la luna y las estrellas. Nuestra vida depende de ellos y, en gratitud y reciprocidad a lo que recibimos, debemos dar en retorno nuestras ofrendas.

En efecto, los pueblos andinos hilvanaron un tejido social de lealtades mutuas en un territorio de múltiples ecosistemas. Así, se logró el acceso a una gran diversidad de plantas, produciendo y consumiendo más alimentos durante todo el año. Para alcanzar este objetivo, establecieron mecanismos de intercambio transversal entre las diferentes zonas de vida, entre las partes altas, frías y húmedas y las más bajas, calurosas y secas. Aseguraron también el intercambio inter temporal —ahorro e inversión— entre las épocas de abundancia y las de escasez. Esta red de intercambios les permitió acceder a todos los recursos de su geografía, compartir las experiencias humanas acumuladas en el tiempo, fortalecer la confianza en sus organizaciones y legitimar la autoridad de sus gobernantes.

Por todo ello, las sociedades andinas lograron sostener a lo largo de los siglos una oferta creciente de alimentos en correspondencia con la cada vez mayor población que tuvieron que alimentar, a pesar de vivir en un territorio difícil y complejo. La estabilidad y la sostenibilidad del sistema fue el resultado de su sagacidad para compartir esfuerzos, apoyarse mutuamente, de la reciprocidad

entre lo diferente y de su capacidad para compensar las pérdidas de unos con los excedentes de otros. Fue por eso que en los Andes centrales se acumuló la mayor densidad de población en América del Sur.

En síntesis, la cosmovisión andina es un cosmos viviente y en continuo movimiento cíclico, en el que la reciprocidad entre lo diferente es la *unidad*.

El modelo colonial

El encuentro de Arahualpa con Pizarro fue el desencuentro de dos civilizaciones. Dos concepciones diferentes de ver, valorar y sentir el universo, la tierra, la vida y la persona misma. Los conquistadores llegaron a conquistar por mandato del rey para engrandecer su imperio y para cumplir con la misión divina de evangelizar a los indígenas para convertirlos a la fe cristiana.

Se conquista para obtener ganancias y para ello se establecen instituciones y mecanismos que posibilitan la extracción de recursos desde las colonias y su transferencia a la metrópoli. No llegaron para trabajar y crear riqueza. La revolución capitalista estaba todavía a doscientos años vista. Llegaron a enseñorear, a conquistar tierras, ser labradores libres o comerciantes para vender las manufacturas de la metrópoli. El intercambio desigual es sustancial al modelo colonial. Llegaron para extraer oro y plata, para luego, al regresar a España, obtener títulos nobiliarios y comprar solares señoriales. También se amplió el horizonte para la misión evangelizadora de la Iglesia católica

La economía colonial organizó la producción en torno de la hacienda y las concesiones mineras. La figura central era el encomendero: un patriarca autoritario con verticalidad en las decisiones y cuyos objetivos eran engrandecer su patrimonio y salvar su alma. Los intercambios fueron regulados por la corona. Es explicable que la acumulación de capital, de prestigio social y de poder político se orientara a obtener más tierras y aportar a la Iglesia católica para asegurar el cielo. El resultado lógico fue la expansión de los latifundios, la explotación de la población indígena y la construcción de catedrales con altares de pan de oro.

La hacienda era la forma de organización social de la producción agropecuaria, base de la economía del interior del país. Se basaba en el servicio personal de todos los miembros de las familias indígenas en las labores de producción y en el servicio doméstico en la casa de los patrones, donde quiera que estos vivieran. Por este servicio se les otorgaba una vivienda precaria o rancharía y el derecho a cultivar y pastear su ganado. De esta manera, las haciendas procuraban una

oferta de mano de obra estable y segura. El hacendado reemplazó al *curaca* como forma de organizar la sociedad para producir y distribuir la riqueza generada.

El modelo liberal

El sistema se centra en el *individuo*. El respeto a sus derechos fundamentales y el ejercicio pleno de sus libertades son los ejes en torno a lo cual se organiza el Estado, la sociedad y los mercados. Son el sujeto y el objetivo de la sociedad y la fuente del poder que gobierna el todo. “El gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” es la cita *máxima* que define las democracias modernas y el primer capítulo de sus Constituciones.

Sin embargo, si imponemos la ideología capitalista y la cultura codiciosa y consumista dominante en las sociedades contemporáneas, entonces, la organización social se ordena en términos de las reglas y los valores que imponen los propietarios del capital. Y el objetivo del capital es maximizar ganancias, para lo cual tienen que vender sus productos de manera rentable y masiva a la masa de consumidores. Para ello cuentan con el *marketing* y la publicidad, de los medios masivos de comunicación, a fin de convencer y alucinar a su clientela sobre lo que es la “felicidad” y el “bienestar” en esta vida, es decir, consumir más.

El éxito económico es acumular más riqueza, y esta se proyecta con mayor prestigio social y poder político. Y esta mayor concentración de poder les permite modelar las regulaciones del Estado en el funcionamiento de los mercados. La riqueza presente y su incremento futuro dependen de las ganancias y estas, a su vez, resultan del crecimiento del capital y de la eficiencia de lo que se produce y se vende. Por eso es importante aprovechar de la libre competencia para superar a los competidores y, eventualmente, excluirlos del mercado. Esta lógica de comportamiento origina en el tiempo la concentración de la riqueza, del ingreso y del poder. Y, por lo tanto, la inestabilidad social, la erosión de la autoridad, la pérdida de legitimidad del poder y del control del Estado.

La composición de la matriz económica y del poder político explica en gran medida, la manera cómo son asignados los recursos de una nación y como se distribuyen los beneficios. Este hecho es el que se constata precisamente en las sociedades modernas y la causa de las crisis sociales y políticas que ocurren en la actualidad en los países latinoamericanos.

Se presenta el siguiente cuadro comparativo, en el que se resumen las características del modelo Liberal y las del *modelo comunitario*. Este último es una alternativa para superar la situación actual y emprender un desarrollo humano con mayor calidad de vida para todos. Pero el modelo comunitario implica otra cultura, cuyos valores y conductas humanas orientan y animan el ejercicio de las libertades

individuales, en vista del mayor desarrollo de los conocimientos, la calidad de las conductas éticas, la sensibilidad artística y la proyección de su dimensión espiritual. Pero también, fortalece el compromiso solidario con el progreso de la comunidad local y nacional. En síntesis, otra manera de convivir y de lograr el bien común.

Cuadro 1: Modelos de desarrollo

Crterios	[1] Modelo liberal	[2] Modelo comunitario
Actor social	<ul style="list-style-type: none"> • El individuo 	<ul style="list-style-type: none"> • La comunidad
Bienestar	<ul style="list-style-type: none"> • Satisfacción personal • Acumulación de riqueza 	<ul style="list-style-type: none"> • Desarrollo personal • Desarrollo de la comunidad
Objetivo	<ul style="list-style-type: none"> • Mayor consumo • Máxima ganancia 	<ul style="list-style-type: none"> • Realización personal • Progreso de la comunidad
Estrategia	<ul style="list-style-type: none"> • Crecimiento de la empresa • Competitivos en los mercados • Innovación permanente 	<ul style="list-style-type: none"> • Fortalecer la organización • Compartir esfuerzos • Cooperación productiva • Planeamiento a largo plazo de la comunidad
Estado	<ul style="list-style-type: none"> • Estado de derecho • Libre mercado • Resolución de conflictos • Seguridad jurídica 	<ul style="list-style-type: none"> • Promotor del crecimiento equitativo y sostenible • Garantiza la justicia social y la seguridad ciudadana
Mercado	<ul style="list-style-type: none"> • Libre competencia • Transparencia • Estabilidad económica • Propiedad privada • Contratos confiables 	<ul style="list-style-type: none"> • Compatibilizar el interés individual con el social • Mecanismos de compensación y redistribución
Factor impulsor	<ul style="list-style-type: none"> • Inversión con las multinacionales • Ciencia y tecnología 	<ul style="list-style-type: none"> • Clusters productivos • Compartir visiones, recursos y esfuerzos
Motivación	<ul style="list-style-type: none"> • Ejercitar la creatividad y la libertad individual • Acrecentar la riqueza 	<ul style="list-style-type: none"> • Ejercitar valores • El Bien Común
El motor de la historia	<ul style="list-style-type: none"> • El interés individual 	<ul style="list-style-type: none"> • El progreso de la comunidad

EL PESO DEL AIRE: LA COERCIÓN ESTRUCTURAL EN TIEMPOS DE CRISIS HEGEMÓNICA

GREGORY PEK BARDALES PEREYRA
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

*“Es como el aire, que no deja de pesar
aunque ya no sintamos su peso”
Émile Durkheim*

Introducción

En 1643, el físico italiano Evangelista Torricelli demostró que el aire tenía peso; sin embargo, es curioso que no lo sintamos. He aquí un caso emblemático en el cual nuestra percepción sobre la realidad resulta escamoteando la existencia de una fuerza externa que opera sobre el individuo; de ahí que, en *Las reglas del método sociológico*, Emile Durkheim lo utilizara como una metáfora para explicar la acción colectiva de los sujetos inmersos en estallidos sociales masivos o alineados con movimientos de opinión más permanentes: los “hechos sociales” tienen un peso gravitante sobre la participación de los sujetos, aunque estos no sean conscientes de la coerción estructural que se les impone (Durkheim 1997: 42).

Durkheim asume como premisa la radical conveniencia de los sujetos cuando se someten a las estructuras: no sentimos el peso de la coerción debido a la *complacencia* con la que nos dejamos llevar por estas fuerzas externas; sin embargo, bastará con resistirnos a ellas para poner en evidencia su carácter heterónomo.

El alineamiento del sujeto con las estructuras sociales que se le imponen está determinado por la necesidad de supervivencia en un mundo en el cual se encuentra en desventaja no solo en términos físicos, pues sin los cuidados respectivos moriría al poco tiempo de haber nacido (Giddens 2000), sino también en

términos simbólicos, pues necesita extraer de las estructuras sociales un programa cultural que le permita completarse como humano (Bourdieu 2009). En efecto, a diferencia de los animales que nacen con un programa instintivo que les permite desempeñarse adecuadamente como integrantes de su especie, los humanos necesitamos de un programa cultural como sucedáneo del instinto.

Nacemos a un mundo en el cual somos formados bajo cierto sistema educativo, somos obligados a comunicarnos en determinada lengua materna, y aprendemos a creer y actuar en función de los valores y creencias familiares, asumiéndolo como algo natural. Para todo ello, no hay consulta previa ni procedimiento democrático que valga; estamos ante el carácter *coercitivo* de las estructuras. No obstante, este sometimiento no solo es necesario, sino que es ventajoso, pues con ello ganamos nuestro ingreso al mundo social: podemos desempeñarnos con eficiencia como miembros de una cultura y ser reconocidos como tales. Sin la cultura estaríamos absolutamente desarmados y abandonados a nuestra suerte; nos hallamos ante el carácter *habilitador* de las estructuras.

La *coerción* debe ir de la mano con la *habilitación* para contar con la *complacencia* del sujeto. Un orden social muy coercitivo, que sustente su autoridad en la utilización de la fuerza desnuda para controlar a su población, con seguridad no durará mucho tiempo en pie; más aún, si no cumple con proveer al sujeto de recursos simbólicos para *llegar a ser* aquello que es socialmente deseable, según los valores que ha internalizado en el proceso de socialización, corre el riesgo de evidenciar un mayor peso de sus estructuras sobre ellos.¹

Habilitación del sujeto

Un sujeto habilitado no solo debe sentirse autónomo para desempeñarse intersubjetivamente sino que debe contar con el espacio correspondiente para su desenvolvimiento. Esta es una de las razones por las cuales, a diferencia del caso chileno, en el Perú el descontento ciudadano no termina de estallar, pues el peso estructural puede ser equilibrado por los altos niveles de informalidad reinantes y la posibilidad material de hacer fortuna sin pagar impuestos. Esto explica en parte la conformidad de los limeños con el orden social, en tanto se configura una especie de válvula de escape autónomo frente al sistema.

Sin embargo, demasiada autonomía puede ser perjudicial². El sujeto habilitado entiende que rebelarse contra los códigos morales o desobedecer el mandato de las

¹ De hecho, una de las razones por las cuales no sentimos el peso del aire es por el equilibrio que mantiene con nuestros fluidos internos. El aire en nuestros pulmones evita que nuestra caja torácica sea aplastada por el aire exterior. Nuestras fuerzas internas terminan equilibrando las fuerzas externas.

² En el caso del aire, si su peso tiende a ser menor, la presión interna de nuestros fluidos puede ocasionarnos hemorragias. Los alpinistas y aviadores conocen bien de estos efectos cuando sobrepasan los cinco mil metros de altitud.

leyes le acarreará una sanción. Por ello, buscará ser un buen ciudadano o por lo menos parecerlo. Por tal razón, es importante que la ciudadanía perciba que los sistemas anticorrupción funcionan.

Nadie está por encima de la ley y tampoco puede colocarse al margen de la moral común³. El sujeto habilitado logra *consistencia moral* en la medida en que es reconocido como alguien que respeta (y sintoniza con) las estructuras sociales de la existencia colectiva de la cual forma parte. En tal sentido, el demócrata respetará los principios de la democracia, el izquierdista se cuidará de ser consecuente con el socialismo y el capitalista deberá consagrar a la vista del público el mérito del esfuerzo individual.

Es dentro de este marco de referencia que podemos entender mejor el efecto contraproducente de la progresiva visibilización de los privilegios diferenciados de las élites; no tanto porque la desigualdad social se vuelva más notoria, sino sobre todo porque dichos privilegios son conseguidos traicionando los mitos hegemónicos en los cuales creemos (el socialismo, el mérito individual, la libre competencia, etcétera) y que contribuimos a sostener intersubjetivamente.

Lo que concebimos como democrático, socialista o legítima acumulación de capital se encuentra en permanente resignificación, al calor de las luchas ideológicas, con momentos de relativa estabilidad hegemónica que Ernesto Laclau ha denominado *suturas*, operadas en el libre flujo del significante (Laclau 1985).

En tal sentido, las “verdades” que transmiten y defienden las ciencias, las creencias religiosas y los medios de comunicación, en tanto invocan algún significante Amo relevante (Democracia, Revolución, Dios, etcétera), pueden generar corrientes sociales que arrastren a los sujetos a experimentar dramáticas epifanías, ante las cuales rendirse y prosternarse.

La superioridad natural de las estructuras sociales

Según Durkheim, para lograr la sumisión del sujeto *no es necesario recurrir a ningún artificio*; lo crucial es lograr la conciencia de la natural subordinación e inferioridad de los sujetos, sea por medio de las ficciones simbólicas de la religión o por el acceso a la verdad científica (Durkheim 1997).

La reflexión, al hacer entender al hombre hasta qué punto el ser social es más rico, más complejo y más duradero que el ser individual, debe revelarle las razones inteligibles de la subordinación que se le exige y de los sentimientos de adhesión y de respeto que la costumbre ha fijado en su corazón (Durkheim 1997: 179).

³ De hecho, otra razón por la cual no sentimos el peso del aire radica en la distribución equitativa de las presiones que ejercen los gases que lo conforman: son iguales en todas las direcciones.

Durkheim toma distancia de Marx en este punto. Los sujetos obedecen no porque hayan sido engañados por la clase dominante o porque sean víctimas de una *falsa conciencia*, sino porque son *conscientes* de la superioridad *natural* que poseen las estructuras sociales y prefieren correr con el viento a favor, ante los altos costos de enfrentarse al sistema.

Sin duda, hacemos de la coacción la característica de todo hecho social. Pero esta coacción no procede de una maquinaria más o menos complicada, destinada a disfrazar ante los hombres los cepos en los cuales se han atrapado ellos mismos. Se debe simplemente a que el individuo se encuentra en presencia de una fuerza que lo domina y ante la cual se inclina; pero esta fuerza es *natural [espontánea]*. No procede de una disposición convencional que la voluntad humana ha superpuesto a lo real; procede de las entrañas mismas de la realidad, y es el producto necesario de las causas dadas. (Durkheim 1997: 178)

No obstante, Durkheim reconoce un momento de “falsa conciencia” en el sujeto habilitado. En las fuerzas sociales que han sido desatadas (durante los estallidos sociales, por ejemplo), los sujetos no vemos más que la acción creadora, autónoma y espontánea de nuestras propias fuerzas, sin advertir el carácter heterónomo y prefabricado de las corrientes sociales. Incluso en los movimientos contestatarios, los sujetos son víctimas de una ilusión: las fuerzas que reconocen como autónomas terminan por oscurecer las fuerzas sociales heterónomas que actúan sobre ellos. Tanto el *poder* como la *resistencia* se componen de estructuras sociales que buscan la sumisión de los sujetos; sin embargo, no existe otra manera de hacerle frente al orden social reinante, pues los sujetos atomizados se encuentran inermes ante la coerción estructural. Las nuevas estructuras sociales solo pueden nacer a partir de la asociación espontánea de los sujetos y la resultante configuración de *corrientes sociales* contrahegemónicas.

Densidad dinámica

Con todo, debe quedar claro que, para Durkheim, las estructuras sociales surgen como producto de la asociación espontánea de los sujetos, que van estrechando sus lazos materiales (comerciales, económicos), pero sobre todo sus vínculos morales, es decir, no solo intercambian servicios o se hacen la competencia, sino que viven una vida común. “Las relaciones puramente económicas pueden ser muy seguidas sin que participen por eso en la misma existencia colectiva, dejando a los hombres separados unos de otros”. (Durkheim 1997: 168)

Donde exista una moral común fuerte se hará necesario el *desarrollo de las vías de comunicación y de transmisión*. La intensidad de estas relaciones es variable y se

mide por lo que Durkheim llamaba *densidad dinámica*: el grado de concentración de la masa o el nivel de *coalescencia de los segmentos sociales*.

En nuestros tiempos, la densidad dinámica se ha vuelto cada vez más intensa, producto del desarrollo y la expansión de las tecnologías de la información, particularmente del internet y las redes sociales. Diremos, con Durkheim, que el círculo de la vida social se ha extendido.

Todo crecimiento en el volumen y la densidad dinámica de las sociedades, al hacer más intensa la vida social, al extender el horizonte que cada individuo abarca con su pensamiento y llena con su acción, modifica profundamente las condiciones fundamentales de la existencia colectiva. (Durkheim 1997: 169, 170)

Esta mayor conexión entre los sujetos y el incremento exponencial de sus interacciones ha generado una profunda transformación en los procesos de estructuración de la intersubjetividad y de legitimación de las estructuras sociales. El significado de las estructuras sociales resulta siendo escrito y reescrito a cada momento en las redes sociales. De allí que el orden hegemónico se encuentre constantemente amenazado⁴ y sea más difícil sostener su plausibilidad simbólica (práctica y discursiva) respecto a los mitos y verdades que respetan los sujetos: como un oasis en el desierto, el orden simbólico puede no ser más que un espejismo. Este es el campo de batalla por la hegemonía, que los actores políticos no deberían descuidar.

Dios perdona el pecado, pero no el escándalo

El mayor acceso a las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) llegó a transformar de modo radical nuestra percepción sobre las élites. En el pasado, gracias a la brecha que separaba a los ciudadanos de la información, cualquier mentiroso podía escudarse en que aún no se había comprobado fehacientemente la veracidad de los hechos: era inocente hasta que se demostrara lo contrario.

No obstante, hoy en día, la distribución viral de las noticias en tiempo real incrementa dramáticamente la probabilidad de ser descubierto y cualquier intento por insistir en la mentira resulta de un atrevimiento intolerable para los ciudadanos. Una muestra de ello la encontramos en la entrevista que le hiciera la periodista Sigrid Bazán al militante aprista Renzo Ibáñez (RTV-La República 2019). Ante la pregunta sobre los militantes apristas condenados por narcotráfico y beneficiados por Alan García, que aún figuran en el padrón del partido, el entrevistado exige la presentación de la evidencia. “¿Quiénes son?”, pregunta Ibáñez, escudándose en

⁴ En este sentido preciso, la “brisa bolivariana” que invoca Diosdado Cabello puede convertirse fácilmente en huracán: en la medida en que los significados que comparten los sujetos pueden extenderse como reguero de pólvora en las redes sociales y constituirse en una genuina *corriente social* que oponga resistencia al orden hegemónico.

el desconocimiento del tema. Por supuesto, en cuestión de segundos, la periodista es capaz de mostrarle la información e incluso comunicar a los televidentes cómo pueden conseguir los datos con facilidad en internet. Al político aprista no le quedó más que agradecer a Bazán por el dato y compartir su indignación.

De otro lado, el mundo de la política se ha convertido en una arena fundamentalmente mediática, en la cual la construcción de la imagen es crucial para el éxito electoral y, por tanto, derrotar al enemigo político pasa por destruir su imagen, muchas veces por medio del escándalo (Castells 1997: v2). Nunca como hoy podemos acceder a la vida privada de los políticos, gracias a la facilidad con la cual se filtran audios y videos⁵ en las redes sociales. Todos los actores intervienen en las redes, incluso utilizando inteligencia artificial, para desacreditar al oponente publicando su lado oscuro, sean hechos de corrupción o pecados de la vida privada, sean *fake news* o verdades comprobadas, lo importante es que el público lo crea y, desde luego, que se vuelva viral. Como esta práctica se ha generalizado, la percepción que queda en la retina de los ciudadanos es que todos son corruptos.

En el pasado, la legitimidad de la estructura de autoridad descansaba en buena medida sobre la base de los secretos que solo unos cuantos conocían. Hoy en día, resulta más difícil guardar secretos. Las tecnologías de la información nos han permitido conocer los secretos de Estado mejor guardados en el mundo. El fenómeno Wikileaks nos ha proporcionado evidencia de la verdad que se oculta tras bastidores en el mundo de la política internacional, denunciando incluso los crímenes de guerra perpetrados por Estados Unidos.

En tanto que la información y el conocimiento amplían y mejoran nuestra percepción sobre la realidad, el orden hegemónico tiende a perder legitimidad en la medida en que esta descansa sobre una mentira evidente. Un mayor acceso a la información por parte de la ciudadanía necesariamente debilitará la confianza en los discursos de la clase política —que evidencian sus inconsistencias, producto de la alta discrecionalidad acostumbrada— y transformará las relaciones de poder, presionando a los funcionarios a una producción discursiva más cuidadosa con el fin de preservar su consistencia simbólica.

Ante ciudadanos no solo mejor informados, sino también mejor educados, las élites políticas tradicionales se ven en mayores aprietos para sostener la ilusión en su acto. Los magos de nuestros tiempos lo saben muy bien, pues deben lidiar con

⁵ En el Perú, la caída del régimen de Alberto Fujimori estuvo marcada por la difusión de los “vladivideos”, que nos permitieron el acceso a los entretelones de las negociaciones políticas y nos confrontaron con la verdad de la corrupción de una manera brutal. El resultado lógico de esta mayor visibilización de la corrupción es, sin duda, un deterioro de la confianza en las élites y una mayor impostura de estas al momento de presentarse ante sus auditorios.

un auditorio bastante más escéptico que antes y mucho mejor informado sobre los secretos que esconde la supuesta magia del taumaturgo.⁶

¡Ciudadanos del mundo, uníos!

El célebre llamado de Marx y Engels a la unidad de los proletarios del mundo en *El manifiesto comunista* (Marx y Engels 2007) debe ser reformulado en tiempos de maximización de la desigualdad. El sentido restringido de clase obrera, al cual hacía referencia la noción de proletariado, necesariamente debe ceder su lugar a otro más amplio, toda vez que la concentración del capital descansa en solo un 1% de la población mundial: la burguesía financiera que ha capturado los Estados nacionales, gracias a la institucionalidad que les favorece.

Paradójicamente, pese a que el proceso de individualización atomizó al movimiento popular tradicional, la cercanía que nos ha proporcionado la tecnología va creando una nueva comunidad a escala global, con una creciente conciencia de su igual condición humana.

A despecho de lo que sostienen ciertos liberales como Mario Vargas Llosa, la inserción del individuo en el entramado social es inevitable. Los dispositivos electrónicos actúan como verdaderos agujeros de gusano, mediante los cuales los individuos se vuelven a conectar con la “llamada de la tribu” de una manera absolutamente novedosa.

Si antes la fábrica fue el espacio por antonomasia para la confabulación de los intereses de la clase obrera, las redes sociales de hoy posibilitan el espacio virtual para la realización del sueño de Marx: la unidad del proletariado a escala mundial.

Este hecho social ha estado acompañado del surgimiento de una nueva “conciencia de clase”, que desborda los linderos fabriles y sindicales, incorporando una serie de nuevas demandas sociales, sobre la base de los derechos ciudadanos, y que apuntan al desarrollo de lo que podríamos denominar provisionalmente como la conciencia del *ser genérico del hombre*, utilizando la categoría que acuña Marx a propósito del trabajo enajenado en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (Marx 1980).

Un nuevo relato hegemónico

El mito de la democracia liberal ha legitimado por mucho tiempo el derecho de las élites a gobernar (con sus correspondientes privilegios) y ha sido el relato hegemónico que ha sostenido el peso de las estructuras sociales jerárquicas de nuestro tiempo. La Revolución francesa guillotiné al rey, pero simbólicamente aún no

⁶ Al respecto, el programa *Magic's Biggest Secrets Finally Revealed* ha marcado un hito histórico en la revelación, para el gran público, de los trucos de los magos más famosos.

hemos terminado de guillotinarlo, en tanto mantuvimos como legítimos el derecho a la herencia y los usos monárquicos y aristocráticos de la clase política.

Sin embargo, ante un mundo globalizado, con ciudadanos más educados y mejor informados, se requiere de un nuevo modelo, más inclusivo y participativo, más transparente, con mayores espacios para la *habilitación* de los sujetos, con un mayor reconocimiento de sus capacidades y ampliación de sus derechos, lo cual siempre significará una reducción progresiva de privilegios por parte de la élite.⁷

En tal sentido, la crisis de la democracia no implica de manera necesaria salirse de la democracia y saltar al vacío,⁸ sino que se trata de la demanda ciudadana global por más (y mejor) democracia, inscrita en el marco de la lucha por la hegemonía. Se trata de lograr una nueva *sutura* sobre lo que significa actualmente la democracia para nosotros y cuál será la nueva estructura jerárquica que sostendremos, es decir, cuáles serán los privilegios que estaremos dispuestos a concederles a las élites.

⁷ Esto lo ha entendido muy bien la esposa del presidente Piñera, pues, en un audio que precipitó la indignación ciudadana en Chile, se le escucha lamentarse y aceptar con resignación: “ahora tendremos que compartir nuestros privilegios”.

⁸ Así como la crisis del capitalismo no implica necesariamente salirse del capitalismo, sino la demanda por un verdadero capitalismo: aquel en el cual hemos creído, no el que nos han entregado.

“ON ENGLISH BULLSHIT” (O EN TODAS PARTES CUECEN HABAS)

VÍCTOR MÉNDEZ BAIGES
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Hay libros buenos, libros malos y libros dañinos. En filosofía resultan especialmente dañinos aquellos en los que la razón parece volar para convertir a continuación ese vuelo en un movimiento ilusorio que deja la mayor parte de cuentas sin pagar y al grueso de los lectores aturdidos. Los escritos de Slavoj Žižek constituyen el mejor ejemplo actual de esta forma desgraciada de promover una muerte a crédito. Hegel de cartón piedra, sus obras sirven tanto para justificar la desconfianza tradicional ante la denominada *French bullshit* como para aconsejar la prosecución del aburrido escolasticismo que tan bien se hace pasar por filosofía.

Pero hay otra clase de libros malignos. En ellos la razón se sabotea a sí misma en una dirección opuesta. Trastabillando en la tierra, se enreda con sus propios pies para dejar tras de sí cuentas sin saldar y lectores confundidos. La tradición analítica en ética, que tan orgullosamente ha defendido la idea de una razón práctica “aseada” y “liberal”, es rica en este tipo de contribuciones. Una pretensión maniática de orden y claridad que, sin embargo, no aclara nada y enreda y confunde las cosas, un tratamiento ahistórico de los precedentes que simplifica de modo enorme los problemas, y unas propuestas prácticas que ni van más lejos del sentido común ni se siguen del análisis previo son algunos de los rasgos que las caracterizan. Ya que los escritos sobre ética del británico G.E. Moore (1873-1958) constituyen una muy buena muestra de este proceder y se encuentran bien cerca de su origen histórico, quizá merezca la pena detenernos un momento a considerar las aportaciones de este Kant de pacotilla. Pues atender al hecho de que *Principia Ethica*, la obra que publicó en 1903 y que muchos consideran la fundadora de la ética analítica, constituya un ejemplo casi perfecto de lo que cabría denominar *English bullshit* puede

servir para recordarnos que, entre el vuelo irresponsable y el gallináceo, existe un camino practicable para la razón.

Fijémonos para empezar en el primero de los rasgos que hemos señalado y en su presencia en la obra de Moore. Nada hay de hecho en *Principia Ethica* que brille más que la voluntad de claridad. La obra, que se abre con una cita del obispo Butler que dice que “Cada cosa es lo que es y no otra cosa”, pasa inmediatamente a afirmar que la causa de que la ética esté llena de desacuerdos y dificultades es bastante simple. Se trata de la reiterada costumbre de ponerse a responder preguntas sin haberse parado antes a averiguar qué se había preguntado. Eso, y no otra cosa, es lo que ha hecho que haya dominado en este campo la confusión.

De esta forma, y sin pararse a considerar la cuestión de que la materia tiene sus dificultades específicas, el libro decide confiar en la claridad como un norte desusado y nuevo que va a solucionar la mayor parte de problemas. A su servicio pone tanto el breve resumen que cierra cada capítulo como la división en ciento treintaicinco epígrafes, cada uno de ellos dedicado, se supone, al desarrollo de un razonamiento singular. Hasta un detallado sumario (¡de catorce páginas!) que debe ayudarnos a seguir el texto. Si Moore nunca se molesta en probar la acusación inicial de confusión lanzada contra sus predecesores es porque pretende que una argumentación tan clara y precisa como la suya logre mostrar, simplemente por contraste, las ventajas de su aportación.

Lo que ocurre es que no lo hace. Si por algo es famoso *Principia Ethica* es porque, a despecho de sus resúmenes, sumarios e índices, no resulta en absoluto fácil de seguir. Muchas veces parece que falten cosas para entender correctamente la argumentación. Otras se tiene la sensación de que sobra algo. Hay supuestos siempre presentes que no se hacen nunca explícitos. Moore tiene la costumbre de repetir muchas veces lo mismo con ligeras variantes, y con ello genera imprecisión. Es bien conocida al respecto la opinión de Wittgenstein. No le gustó nada la obra. En 1912, en carta a Russell, emitió sobre ella su famoso veredicto: las afirmaciones que no están claras no se aclaran nada a fuerza de repetir las.

Nadie que se acerque a *Principia Ethica* puede evitar la sensación de ser un alumno torpe. Por eso exponer el contenido del libro nunca ha sido fácil. Pocos se han atrevido a hacerlo sin referirse a sus dificultades o sin avisar que la interpretación que realizan de ciertos pasajes acaso no sea la única posible. Este problema para repetir claramente lo que se presenta como fruto de la claridad es la prueba más evidente de que Moore está dando gato por liebre en el libro

Una de las distinciones más famosas de *Principia Ethica* es la que abre el primer capítulo, el cual lleva por título “El tema de la ética”. Tal tema, afirma el libro, es un tipo de juicio: aquellos que se refieren a la propiedad “bueno”. Por eso la ética es

descrita como una investigación general acerca de qué es bueno que puede ser dividida en tres partes. Lo que tienen en común las tres es que responden a la pregunta “¿qué es bueno?”, si bien cada una lo hace en un sentido diferente.

Así, la primera parte de la ética trata, de acuerdo con Moore, de la cuestión “¿qué es bueno?” en el sentido de “¿qué significa ‘bueno’?”, “¿en qué consiste la bondad?”, “¿cómo debe ser definida la propiedad que se atribuye a algo al decir de él que es bueno?”. La respuesta a esta pregunta consiste, en consecuencia, en proporcionar una definición de bueno.

La segunda trata de la pregunta “¿qué es bueno?” en el sentido de “¿qué tipo de cosas son buenas?”, “¿qué tipo de cosas tienen la propiedad ‘bueno’?”. La respuesta a esta pregunta es diferente de la anterior, pues consiste en identificar “lo bueno” o el tipo de cosas que son buenas.

La tercera trata de la pregunta “¿qué es bueno?” en relación con nuestra conducta. La pregunta se toma aquí en el sentido de ¿cuál es el comportamiento correcto?, ¿qué debemos hacer? Como se responde a ella es mostrando el tipo de acciones que los seres humanos deben realizar.

Hasta aquí no hay ningún problema. Es fácil aceptar que una cosa es definir “bueno”, otra decir qué tipo de cosas son buenas y otra diferente explicar qué debemos hacer. Los verdaderos problemas de la ética, señala no obstante Moore, proceden que nadie ha sido consciente hasta ahora de estas diferencias. Si preguntamos “¿qué es bueno?”, unos han dicho “bueno significa la cualidad de proporcionar felicidad”, y han respondido a la primera pregunta; otros que “el placer es bueno”, y lo han hecho a la segunda; otros que “amar a los demás es bueno”, y han respondido a la tercera. Y lo que defiende Moore (sin aportar ninguna prueba seria al respecto) es que, al ofrecer su respuesta, nadie (¡ni siquiera Kant!) se ha dado cuenta de a cuál de las tres preguntas estaba respondiendo.

A continuación de tal juicio general de intenciones y de tal calumnia gratuita, Moore pasa a responder por separado cada una de las tres preguntas. Su respuesta a la primera es la aportación que ha devenido más famosa del libro. Si alguien pregunta al autor “¿qué es bueno?”, su respuesta es que “bueno es bueno”, y que eso pone punto final al asunto. Si le pregunta cómo puede definirse “bueno”, lo que él responde es que bueno “no puede definirse, y que eso es todo lo que tiene que decir”. No hay nada por lo que el término “bueno” pueda ser sustituido, afirma tajante. “Bueno” no es susceptible de definición “en el sentido más importante de esta palabra”, ya que no es posible describir “la naturaleza real del objeto o noción que denota tal palabra”.

Las razones que se aportan para explicar esto son variadas. La primera consiste en que solo las nociones complejas pueden ser definidas y “bueno” es una noción simple. Solo es posible definir lo que es complejo, asegura Moore, pues definir es

señalar las partes de algo. Definir un caballo, según él, sería explicar su composición: que tiene cuatro patas, un corazón, un hígado, etcétera, todos estos elementos claramente ordenados entre sí.

Hay que notar, sin embargo, que “lo bueno”, aquello que es bueno, el conjunto de las cosas a las que les conviene el predicado “bueno”, sí que puede ser definido de acuerdo con Moore. Como afirma en su libro, se puede definir ese conjunto diciendo, por ejemplo, que “las cosas que proporcionan placer a los hombres son las cosas buenas”. Pero hay que notar que hacer eso no es definir “bueno”. Es responder a la segunda pregunta de la ética, no a la primera.

Todo esto puede parecer sutil, pero se entiende y, con alguna excepción (la que se refiere a la naturaleza de la definición), tiene sentido. Lo que ocurre es que Moore da a continuación la máxima importancia al hecho de que muchos autores hayan respondido a la segunda pregunta y que, al hacerlo, la hayan confundido según él con haber dado una respuesta a la primera, la de la definición de “bueno”. Al examinar el conjunto de las cosas buenas, afirma, tales autores han confundido alguna de las propiedades que comparten tales cosas con la propiedad de ser bueno. Y han definido esa otra propiedad, que acaso sea compleja y pueda ser definida, pensando que definían “bueno”. Tal vez sea cierto que todas las cosas buenas son también algo más, concede Moore, y es un hecho que la ética tiene por misión descubrir esas otras propiedades de las cosas buenas, pero hay que tener claro que esas propiedades son otras, no “bueno”. En relación con esto es cuando Moore afirma que: “Un número demasiado grande de filósofos ha pensado que, cuando nombraban esas otras propiedades, estaba definiendo bueno; que esas propiedades, de hecho, no eran simplemente ‘otras’, sino absoluta y completamente la misma que la bondad. A esta opinión propongo denominarla ‘falacia naturalista’”.

Moore no va a los textos de ese número demasiado grande de filósofos, como su acusación requeriría. En lugar de ello, se dedica a proporcionar ejemplos inventados por él de la confusión en que consiste ese error tan generalizado, ejemplos que dependen de su definición de definición. Por este camino explica que, si alguien dijera que el placer significa la sensación de rojo, y que el placer es, por tanto, un color, “esa falacia sería la que he denominado falacia naturalista”. También que, cuando decimos que una naranja es amarilla, no pensamos que “naranja” y “amarillo” significan lo mismo, y que si una naranja, además de amarilla, es dulce, no mantenemos a continuación que ser dulce sea lo mismo que ser amarillo. Confundir “dulce” o “naranja” con “amarillo”, asegura, es en lo que consiste cometer la falacia naturalista

El problema de estos ejemplos es que no se refieren para nada a “bueno” y que no aclaran nada de nada. De acuerdo con ellos, aquel que, puesto que ve a las naranjas amarillas, confunde ser amarilla con ser naranja, comete “la misma falacia” que el que identifica “bueno” con “placentero”. ¿Por qué llama Moore “naturalista” a este

error? El nombre se lo proporciona la confusión más común, según él: la de identificar bueno, que no es un “objeto natural”, con un objeto natural. Pero, puesto que el error consiste en la operación de tomar una cosa por otra, persiste, aunque no se refiera a una propiedad u objeto natural. Si se confunde bueno con un “objeto sobrenatural”, asegura Moore, se cometería igualmente la falacia naturalista. Cada cosa es lo que es, y bueno es lo que es y no es ninguna otra cosa.

Se diría que estamos hablando de una confusión muy tonta. Nadie ha tomado nunca al objeto “naranja” por la propiedad “amarillo”. Pero confusiones de ese tipo en relación con bueno se encuentran, asegura con insistencia Moore, “en prácticamente todos los libros de ética”. Solo Henry Sidgwick se libró, según *Principia Ethica*, de incurrir en él, pues reconoció que el concepto básico de la ética es algo indefinible a lo que solo se accede por intuición.

¿No ha entendido bien todo, o parte, de lo que acabamos de explicar? No se preocupe. Nadie lo ha entendido bien nunca. De lo dicho surgen más preguntas que respuestas, más problemas que soluciones. Porque, vamos a ver: ¿de verdad han cometido todos los filósofos, con la excepción de Sidgwick, la confusión de la que habla Moore? ¿Es cierto que los que han afirmado, por ejemplo, que lo ordenado por Dios es bueno han basado esta afirmación en una confusión previa entre dos propiedades? ¿No se han limitado a notar que las cosas buenas coinciden con las cosas ordenadas por Dios, o con cualquier otra cosa, y han decidido tirar adelante desde ahí? ¿No trata el *Eutifión* platónico precisamente de las dificultades teóricas que entraña la confusión entre “bueno” y “ordenado por los dioses”?

Por otro lado, la noción de “definición” que maneja Moore y en la que basa todo su razonamiento (definir es señalar las partes de algo) parece totalmente descabellada. De acuerdo con ella, el cartel que hay en las carnicerías señalando los nombres del despiece de una vaca sería una definición perfecta de este animal. Además, ¿es cierto que solo se puede definir lo que tiene partes? ¿Y cuáles serían las “partes” de “húmedo” o “abierto”? ¿Son también estos “objetos” indefinibles?

Hay que tener en cuenta que *Principia Ethica*, de acuerdo con la metafísica no explicitada en la que se basa, se refiere a menudo a la propiedad “bueno” como “un objeto”. ¿Un objeto? ¿Cómo hay que entender esto? Por otro lado, las “propiedades naturales” de las que continuamente habla el libro son identificadas en algún pasaje con las “que existen en el tiempo”, y eso tampoco resulta fácil de entender. La humedad, por ejemplo, ¿existe en el tiempo? ¿Lo que existe en el tiempo no son las cosas húmedas? Para ir a algo más tonto: ¿por qué “placer” o “bueno” son considerados continuamente por Moore como propiedades, pero “placentero” y “bondad” también? “Bueno” no lleva casi nunca comillas, cuando las convenciones

lo requerirían. Y ya puestos: ¿las naranjas son amarillas? ¿No son de color anaranjado? ¿No son los limones los que son amarillos?

Observaciones parecidas a estas fueron hechas a *Principia Ethica* por varios de los autores que reseñaron la obra tras su aparición. Ninguno de ellos quiso declararse convencido sin pruebas de la posibilidad de que todos los grandes filósofos de la historia se hubieran hecho un lío acerca de las preguntas fundamentales de la ética. Las líneas maestras que guiaban al libro, la defensa de la autonomía de la ética y la idea de que hay un concepto moral básico que se capta por intuición fueron reconocidas por todos como parte de asunciones bien comunes. En las aportaciones de *Principia Ethica* al asunto no se reconocieron más que cuestiones de detalle. Hastings Rashdall, un profesor de Oxford, llegó a señalar que lo único original en la obra era la manera tan estridente con la que defendía que bueno es indefinible, algo ya proclamado en su día por Aristóteles y Platón. De lo que sí tomaron nota muchos como algo novedoso fue de la metafísica realista que parecía sostener el autor. Bernard Bosanquet, un filósofo de alto rango en la jerarquía académica, denunció sus defectos específicos en un escrito de la revista *Mind* de 1904 en el cual no dejó de advertir lo muy lleno de confusiones que estaba el libro. Señaló, por ejemplo, que contiene varias definiciones de la falacia naturalista incompatibles entre sí y una extrañísima teoría de la definición que permite sostener que definir un caballo es dividirlo en partes.

En 1921, la editorial de la Universidad de Cambridge decidió hacer una reimpresión de *Principia Ethica* y entró en negociaciones con Moore para que redactara un prólogo. Este se puso a trabajar en el encargo, aunque acabó descartando la idea. El libro apareció por ello al año siguiente sin el nuevo prólogo, sustituido por una escueta nota en la que el autor decía que había mucho que corregir y que, precisamente por eso, había renunciado a la tarea.

Algo se escondía tras esa nota. Los trabajos que Moore desarrolló para aquel prólogo se conservaron manuscritos y no fueron conocidos sino hasta pasados muchos años. Cuando fueron publicados, en 1993, supimos por fin lo que su autor pensaba de *Principia Ethica* y los problemas que encontraba para reconocer con claridad lo que había publicado en nombre de la claridad.

Moore comienza de hecho este escrito inacabado reconociendo con honestidad que el libro que tiene que prologar está “lleno de errores y confusiones”. De alguno de ellos, así el que se refiere a la definición de caballo como una enumeración de sus partes, reconoce con toda la razón que es “simplemente monstruoso”. Acerca de la cuestión de que bueno es indefinible admite con apertura que todo lo que dijo al respecto es “un amasijo de confusiones” demasiado numerosas para ser expuestas o intentar enmendarlas todas.

Intenta pasar no obstante revista a alguna de ellas. Comienza notando que el término “bueno” tiene varios significados. No se dice en el mismo sentido que un cuchillo es bueno y que amar a los demás es bueno. Sin embargo, *Principia Ethica* da por sentado que, cuando habla de “bueno”, se refiere al sentido ético, que “es el usado normalmente”. Moore admite ahora que esto resulta insuficiente, además de falso. Llega a aventurar que acaso “correcto” e “incorrecto” sean términos más primarios que “bueno”, el cual podría ser definido por referencia a ellos.

Moore concede a continuación que una cosa es que “bueno” sea diferente de cualquier otra propiedad, algo que en definitiva comparte con todas las propiedades, y otra muy diferente que “bueno” no sea expresable con otras palabras. Lo primero es una trivialidad. Lo segundo es manifiestamente falso. Ambas afirmaciones, no obstante, aparecen en *Principia Ethica* como si fueran idénticas, lo cual no puede sino generar confusión.

El autor también reconoce que ninguno de los argumentos propuestos en el libro prueba de forma convincente que bueno sea indefinible. Por otra parte, en lo que se refiere a la distinción entre propiedades naturales, no naturales y sobrenaturales, toma nota de que sus demasiado variados intentos por definir “propiedad natural” lo único que tienen en común es que son todos “desesperadamente confusos”.

Tras esta palinodia, el proyecto de prólogo se dirige a tratar de la falacia naturalista. “Obviamente —escribe Moore— con esta locución me refero a algo que está muy estrechamente conectado con las proposiciones que hemos considerado. Pero, ¿cuál es exactamente esa conexión? ¿Y qué es exactamente la falacia naturalista? Son cuestiones sobre las que soy muy confuso en el libro y, aunque no puedo intentar exponer todas las confusiones de las que soy culpable respecto de ellas, creo que será útil intentar aclarar algunos puntos principales”.

El error más importante que encuentra Moore en su tratamiento del asunto es el de la variedad de significados atribuidos a la falacia naturalista. De algunos de ellos, como el que se refiere a confundir el “es” de atribución con el “es” de identidad, pensar que al decir “el placer es bueno” se está diciendo que “placer” y “bueno” son idénticos, se da cuenta de que ni siquiera está muy conectado con el resto. Entre los significados propuestos localiza tres que están bastante próximos y que considera los principales. 1) Identificar bueno con un predicado diferente; 2) identificar bueno con un predicado analizable; 3) identificar bueno con un predicado natural o metafísico. Reconoce que son errores muy diferentes entre sí, a pesar de que en el libro aparecen tratados como si fueran uno y el mismo, y admite con pesar que el primero, que no es más que una trivialidad, es el que predomina y al que se refería con la cita del obispo Butler que encabezaba el libro.

Intenta poner en este asunto un poco de orden. Admite que, “si tuviera que conservar el nombre de falacia naturalista”, algo que obviamente se ve que no desea hacer, el tercer significado sería el más adecuado. Ahora bien, al intentar explicar en qué consiste le surgen nuevas complicaciones. Si la falacia consistiera en identificar bueno con una propiedad natural o metafísica, resulta preciso definir este tipo de propiedades, algo que se da cuenta que no hizo de modo correcto en *Principia Ethica* y que tampoco se ve capaz de hacer ahora. Le queda muy claro que, al intentar arreglar un problema, otros aparecen de manera inevitable. Un ejemplo de esto pasa cuando trata del propio término “falacia”. La palabra *fallacy*, y aunque también significa error o falsedad, se aplica en inglés preferentemente al argumento incorrecto. Equivale al término español sofisma (el cual, por influencia del inglés, ha sido sustituido de manera paulatina en nuestra lengua por el de *falacia*). Moore, aunque en *Principia Ethica* también use *error* o *mistake* como equivalentes de *fallacy*, privilegia el último término a la hora de referirse al error que describe tantas veces. Ahora bien, en el intento de prólogo se declara con apertura culpable de haberlo utilizado de forma impropia. Incurrir en el error descrito en su libro, afirma, “no puede ser llamado adecuadamente cometer una falacia”, ya que cometer una falacia significa “llevar a cabo un cierto tipo de inferencia, mientras que la mera confusión de dos predicados, o el sostener una postura determinada respecto a ellos, no parecen en absoluto procesos de inferencia”.

En definitiva, el propio Moore se dio cuenta de lo enrevesado, confuso e inútil de la mayoría de las propuestas que lanzó en *Principia Ethica*. Comprendió que lo único que había hecho con su libro era contribuir a aumentar la confusión. Es cierto que no llegó a publicar aquel proyecto de prólogo, pero también que, a todo lo largo de su vida, no dejó de suministrar pistas sobre sus verdaderos sentimientos al respecto. A principios de la década de 1930, en una conferencia en la Aristotelian Society titulada “¿Es la bondad una cualidad?”, calificó directamente todas las “supuestas pruebas” de la indefinibilidad de bueno dadas en *Principia Ethica* de falaces. En un texto autobiográfico que escribió en la década de 1940 escribió que hay una “cantidad inmensa” de cosas erróneas en ese libro, y que la obra titulada *Ética* que publicó en 1912 le parecía ahora “más clara y mucho menos llena de confusiones y argumentos inválidos”. En el mismo texto declaró que alguna de las afirmaciones que utilizó para probar la indefinibilidad de bueno era simplemente “tonta y ridícula”, mostrándose del todo de acuerdo con sus críticos en la afirmación de que, en *Principia Ethica*, “no dio ninguna explicación aceptable acerca de lo que quería decir con que bueno no era una propiedad natural”.

Todas estas declaraciones han servido para alabar la honestidad de Moore, y encomiar su humildad y sentido de la autocrítica. Pero la cuestión relevante no es

si Moore era o no bueno, sino si lo que dijo acerca de bueno lo es. Y lo cierto es que no lo es en absoluto. *Principia Ethica*, tal como tuvo que admitir su autor, es una chapuza sin salvación alguna. No obstante, generaciones de profesores bienintencionados han hecho leer esta obra maestra de la *English bullshit* para introducir a sus alumnos a la ética y la “metaética”. El perjuicio causado con ello ha sido inmenso. La explicación de que haya sucedido tal cosa tiene más que ver con la eficacia del carro blindado M4 Sherman que con la corrección de ciertos razonamientos, aunque, y como suele decirse, explicar por qué esto es así sería otra historia.

JUSTICIA SOCIAL, PODER Y RECONOCIMIENTO EN LA CRÍTICA DEL CAPITALISMO

WILLIAN HERNÁNDEZ HURTADO
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

La teoría de la justicia de Nancy Fraser originalmente pretendía sentar la base normativa de un ambicioso proyecto: la conformación de un marco teórico comprensivo para el análisis y la crítica del capitalismo (Fraser 1997: 3-13). Fraser echa de menos los intentos de la filosofía y las ciencias sociales por brindar un amplio marco teórico donde se explique de modo sistemático qué es el capitalismo, cómo opera y cuáles son los cambios sustanciales que requiere para ser reformado o, incluso, sustituido. Tal reflexión parece agotada después del derrumbe de la Unión Soviética. Fraser decide ir a contracorriente.

Este trabajo examina los conceptos de poder y reconocimiento que implican la teoría de la justicia de Fraser y los posibles ajustes que requiera para el cumplimiento de sus objetivos.

Teoría tridimensional de la justicia

Para Fraser, el capitalismo es un orden social mixto configurado por una estructura de clases y un orden de estatus (Fraser & Honneth 2006: 51-69). Estos ordenamientos sociales funcionan como mecanismos que niegan a algunos miembros de la sociedad las condiciones (seguridad social, derechos laborales, respeto, valoración cultural, etcétera) para que participen exitosamente en la vida social de la misma manera que los demás (Fraser & Honneth 2006: 52).

Estas distinciones sociales jerarquizadas significan modos de institucionalizar la subordinación en el capitalismo tardío. Pero la categoría de estatus no se limita

a una dimensión cultural, así como la categoría de *clase social* no se limita a una dimensión económica. Por el contrario, la subordinación de estatus puede incluir formas de explotación económica, del mismo modo que la subordinación de clase social puede incluir formas de humillación cultural. Esto le permite a Fraser mantenerse distante del economicismo marxista ortodoxo y del reduccionismo culturalista de una parte de la izquierda estadounidense (Fraser 1997: 6).

Tiempo después, Fraser ha incorporado una tercera dimensión a su teoría de la justicia: la política. Esta constituye el marco en el que se ejercen las demandas de justicia. Tradicionalmente se pensaba que ese marco era el Estado territorial, pero el proceso de globalización ha desterritorializado las injusticias y las responsabilidades. Asimismo, hace falta replantear la jurisdicción de la representación política.

De esa manera, la propuesta de Fraser es criticar las injusticias en tres aspectos: el económico, el cultural y el político. Se comete injusticia cuando se impide que los miembros de la sociedad participen adecuadamente en la interacción social en cualquiera de estas dimensiones. ¿Cuándo ocurre esto? Para ser un miembro pleno en la sociedad se requiere de un mínimo de condiciones materiales. Si no todos los miembros cuentan con estas condiciones, podemos hablar de una mala distribución. De igual manera todo miembro de la sociedad requiere de un mínimo de valoración. De lo contrario surgen problemas como la segregación, la discriminación, los crímenes de odio, etcétera, que excluyen a un grupo social del resto de la sociedad, esto es reconocimiento fallido. Por último, estos problemas de mala distribución y reconocimiento fallido pueden ser resueltos desde la esfera política en tanto los miembros de la sociedad cuenten con los medios para actuar políticamente, es decir, ser bien representados. Sin embargo, también ocurre que en términos políticos unos miembros pueden no contar con la representación justa. Aquí hablamos de representación fallida.

Tenemos entonces tres tipos de injusticia: mala distribución, mal reconocimiento y mala representación. La distinción entre estos tres es metodológica y en la práctica suelen estar muy imbricados. Aunque la teoría de Fraser es bastante sistemática, considero que tiene algunas dificultades para ser suficientemente radical.

Justicia y poder

En términos generales, se entiende por poder la capacidad de un agente para imponer su voluntad, deseos o intereses sobre otro y, por ello, es de naturaleza relacional. No obstante, el ejercicio de poder está validado por normas, costumbres, valores, instituciones, es decir, no es un ejercicio aislado, sino que supone un orden social. Al mismo tiempo, la existencia de estas normas, costumbres, valores e instituciones ha sido posibilitada por relaciones de poder. El poder es el verdadero fundamento de

la sociedad, causa y efecto de esta. En ese sentido, debemos entender que el poder no es ejercido por agentes aislados, atomizados. Estos, en realidad, operan dentro de estructuras sociales de carácter político, económico, cultural, etcétera, y su lugar en estas estructuras determina de cuánto poder pueden disponer. Pero esto no constituye todavía una definición.

La literatura especializada distingue dos formas de entender el poder. Por un lado, una tradición en las ciencias sociales entiende que el poder tiene un carácter asimétrico, es algo que un agente ejerce *sobre* otro. Así Max Weber define el poder como la probabilidad de imponer la propia voluntad a otro y específicamente la dominación como “la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado” (2012: 43) requiriendo para ello una mínima disposición a obedecer (Weber 2012: 170). Robert Dahl define el poder como una relación entre personas expresada en la fórmula “A tiene poder sobre B en la medida en que puede conseguir que B haga algo que de otra manera B no haría” (1957: 202-203). Peter Bachrach & Morton Baratz agregan que el poder es también la capacidad de frenar las acciones que B pueda realizar en detrimento de A, limitar el alcance de lo que B pueda convertir en asunto público afectando los intereses de A (1962: 948). Steven Lukes añade que A ejerce poder sobre B cuando consigue que B haga algo que no quiere, pero también influyendo, formando o determinando sus propios deseos (2005: 27).

Por otro lado, una corriente alternativa prefiere definir el poder como la capacidad para hacer algo (Pitkin 1972). El problema con la noción tradicional es que es inadecuada para referirnos a causación social. ¿Cómo A tiene poder sobre B? El poder debe ser entendido en términos de “el poder para hacer algo” y no “el poder sobre alguien”. Debe estar enfocado en las condiciones que habilitan a un agente para contar con poder y no en las consecuencias de esto, es decir, el ejercicio de dominación.

También están quienes prefieren considerar que estas dos maneras de entender el poder (*power over* y *power to*, dominación y constitución) no son dos conceptos opuestos, sino que se refieren a dos aspectos de un concepto más amplio de poder. No pretendemos zanjar aquí esta discusión, pero debemos resaltar su importancia para cualquier intención de contribuir a una crítica amplia del capitalismo. Un enfoque exclusivamente agencial del poder es insuficiente para este cometido.

Thomas Wartenberg (1992) critica la asunción de que el poder es diádico, que se encuentra en la relación entre un agente dominante y un agente dominado. Esta suposición pierde de vista que el poder se ejerce dentro de estructuras, que en determinadas circunstancias empoderan a unos agentes sobre otros. Una relación se constituye en una relación de poder gracias a su pertenencia a un entramado de otras relaciones sociales que le son fundamentales (Wartenberg 1992: 79-101). El

poder se ejerce “sobre” y “para”, tiene un carácter agencial (pertenece a una relación entre individuos) y estructural (forma parte de un conjunto de relaciones).

Llegados a este punto cabe preguntar ¿qué concepción de poder asume la teoría de Fraser? Propongo que distingamos dos momentos en el proyecto de Fraser. Un momento analítico en el que elabora una diferenciación metodológica de los aspectos de la justicia y un momento sintético en el que se proyecta la conformación de una teoría crítica amplia del capitalismo.

Aunque Fraser tiene evidentes logros en el momento analítico de su obra, tiene dificultades para consolidar el momento sintético. Cuando hay que señalar cómo se imbrican estos aspectos, Fraser solo hace referencia a determinados casos de exclusión social, colectividades bivalentes: género y “raza”, grupos que pueden sufrir al mismo tiempo injusticias de reconocimiento y redistribución. Pero no se termina de conformar una teoría de la sociedad.

El problema se relaciona con los conceptos de poder y de reconocimiento que asume Fraser. Si el capitalismo es entendido solo como un orden institucionalizado de subordinación, aquellos que no cuentan con paridad participativa entenderán su exclusión social como consecuencia del poder que ejercen unos agentes sobre otros dentro de un sistema jerarquizado; el poder de determinar quién está dentro y quién está fuera. Pero el capitalismo no es solo eso. Es también un mundo, una forma de vida, un orden institucionalizado de valores y costumbres. Las reglas que impiden la paridad participativa de unos miembros son frecuentemente validadas por prácticas sociales y no impuestas “desde arriba”.⁹

La imagen que Fraser tiene del capitalismo es dependiente de una concepción del poder como dominación. El capitalismo es visto como un sistema que genera exclusión social de determinados grupos, a los cuales corresponde luchar por su derecho a participar en calidad de pares con los demás miembros de la sociedad.

La teoría de Fraser necesita incorporar la concepción del poder como constitución. El poder entendido como la capacidad de generar las condiciones en las que la dominación opera. Entendido de esa manera, los grupos sociales que sufren de injusticia deben replantear el carácter de su lucha social y la naturaleza de sus injusticias.

Con una concepción del poder como dominación solo podemos analizar el orden social vigente. El problema está en explicar cómo las reglas que impiden la paridad participativa se convierten en hegemónicas. No es suficiente con denunciar un orden social como injusto. Es necesario explicar cómo se ha producido, qué cadena de eventos, y qué condiciones sociales hicieron posible su institucionalización y permitieron que unos contaran con poder y otros no. Esa es la relevancia

⁹ Fraser es consciente de esto en su momento analítico, pero no logra incorporarlo en su momento sintético. Solo hace alusiones a casos en que las injusticias son de carácter mixto.

de la concepción del poder como constitución. No obstante, para lograr ello hace falta una modificación más en la teoría de la justicia de Fraser respecto al concepto de reconocimiento.

Justicia y reconocimiento

Fraser entiende que la injusticia como reconocimiento fallido es el problema de patrones de valoración cultural que impiden que ciertos miembros de la sociedad participen plenamente en ella. Es decir, Fraser asume que estos miembros ya cuentan con autonomía, pero cierto orden normativo les impide ejercerla. De esta manera se puede pensar que la lucha por el reconocimiento es la lucha de unos grupos por conseguir su visibilización y su incorporación a este orden normativo. Pero el problema no es “estar dentro” o “estar fuera”. Para comprender esto se requiere el concepto de reconocimiento elaborado por Axel Honneth.

Para Honneth, el capitalismo es un orden institucionalizado de reconocimiento (Fraser & Honneth 2006: 109). Desde su punto de vista, el paso histórico a la sociedad burguesa-capitalista puede entenderse como una progresiva diferenciación de tres esferas de reconocimiento, que significan al mismo tiempo una transformación en la percepción de las relaciones humanas.

El punto de partida de Honneth es, a decir verdad, el mismo de Fraser: la autonomía individual como premisa histórica de la modernidad. El paso a la modernidad es el ingreso a un proceso de individualización y pluralismo valorativo (Honneth 1997:154) que puede interpretarse como un proceso de aprendizaje moral sobre la propia subjetividad. De esa manera “los conceptos básicos mediante los que la injusticia social llega a influir en la teoría de la sociedad deben ajustarse a las expectativas normativas de los sujetos con respecto al reconocimiento social de su integridad personal” (Fraser & Honneth 2006: 106). Estas expectativas son las que los sujetos depositan en la sociedad esperando de ella el reconocimiento de determinados aspectos de su personalidad, y cuando no lo consiguen, perciben los procedimientos institucionales como injusticia social (Fraser & Honneth 2006: 105).

Mientras en Fraser el reconocimiento es una cuestión de participación en la sociedad, en Honneth es una cuestión antropológica. Sin reconocimiento no contamos con autonomía, con una subjetividad consolidada. Ese tipo de heridas morales explica que unos miembros puedan estar “dentro” de la sociedad y, al mismo tiempo, no estarlo.

Una crítica radical de la sociedad no debe limitarse a denunciar como injusto un orden social determinado. Debe señalar las condiciones que han hecho posible ese orden social, las condiciones bajo las cuales ha tenido éxito un orden normativo

injusto. La imagen del capitalismo que Nancy Fraser elabora a partir de la idea vertical de subordinación arriesga un rol contraproducente al potencial de su propia teoría de la justicia. Asumiendo que la lucha social no solo debe desafiar a las estructuras de poder vigentes sino a las condiciones que lo han hecho posible, estaríamos mejor encaminados a continuar el proyecto de una teoría comprensiva del capitalismo.

LA CRÍTICA A LA JUSTIFICACIÓN LIBERAL DEL ESTADO EN AXEL HONNETH

MIGUEL ÁNGEL NACIÓN PANTIGOSO
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Introducción

El concepto de libertad está en el centro de la justificación del orden institucional de la sociedad moderna. En la tradición filosófica moderna su sentido depende de la idea de voluntad individual. Sea como libertad negativa o libertad reflexiva, la voluntad individual es la base desde donde se entiende el ejercicio de la libertad. Por otro lado, a nivel institucional, desde la década de 1980, se está operando una revolución neoliberal que ha tomado a la libertad como demanda en la autorrealización de la individualidad.

Sin embargo, la justificación teórica y práctica de la libertad aparece cuestionable desde los propósitos normativos que la misma sociedad moderna se impone. La crítica inmanente a la libertad a nivel teórico y práctico lleva a revelar su déficit normativo y las causas del sufrimiento de la exigencia de la autorrealización individual. El aporte de Axel Honneth en este sentido es central.

A continuación, se desarrolla la crítica a la justificación teórica y práctica del orden social liberal desde la perspectiva que ofrece Honneth. En consonancia con su propuesta utilizamos el concepto de Estado para referirnos al orden institucional normativo que este autor identifica con el concepto de Eticidad.

El concepto de libertad en la filosofía política

Honneth (2001) plantea dos paradigmas hegemónicos en la comprensión de la libertad individual: la libertad legal y la autonomía moral. La libertad legal o

jurídica entiende al individuo libre como quien no tiene impedimentos externos a su acción, siendo libre para satisfacer cualquiera de sus deseos. Por tanto, la libertad se afecta cuando algo externo restringe la satisfacción de los deseos contingentes. Sin embargo, hay algunas consideraciones por los otros. Al considerar a los individuos como monadas aisladas que buscan egoístamente su propia satisfacción, surgen obligaciones morales con los otros para preservar la libertad negativa, vale decir, interferir lo menos posible con la acción de los otros.

La libertad legal revela sus limitaciones. Hegel afirmó que esta supo captar el componente abstracto y elemental de la libertad individual, pero que al priorizarlo lleva finalmente a la completa vacuidad del acto libre en tanto la acción está ligada a un conjunto de objetivos que este modelo abstrae. Honneth sigue esta crítica señalando que los casos de la adicción, la coacción, la manipulación y el desenfreno son ejemplos que pueden ser justificados bajo el concepto de libertad legal, pero no permiten aseverar que los sujetos sean efectivamente libres, ya que son incapaces de determinar por sí mismos sus propios deseos.

Por otro lado, la autonomía moral o libertad reflexiva entiende que las acciones individuales son libres cuando son guiadas por intenciones del propio individuo. Por tanto, se requiere una voluntad libre, es decir, una persona que debe vivir su vida de acuerdo con sus propios motivos y razones reflexivamente respaldados.

Sin embargo, este modelo falla al no extenderse al sustrato material del contenido de las decisiones libres. Por esto el contenido no queda determinado como mío por mi voluntad sino por la contingencia. Así la voluntad libre queda dependiente de algo que no decide. En esta línea, Honneth señala que la autonomía moral muestra sus limitaciones cuando reconocemos que la libertad individual no puede ser alcanzada fuera de un contexto social, institucional y de sentido que provee a los individuos de un contenido potencial para sus objetivos éticos y morales. Por tanto, las instituciones sociales no son externas a la libertad individual, sino que la constituyen.

La realización institucional e ideológica de la libertad

Martin Hartmann & Axel Honneth (2006) llaman la atención sobre el desenvolvimiento paradójico de las relaciones intersubjetivas que han acompañado a la modernización capitalista en décadas recientes. Para ellos se ha producido una contradicción entre los valores de la solidaridad y la independencia, llevando a que el progreso moral implicado en los criterios normativos de la libertad se transforme en su opuesto: una forma ideológica de justificación de la revolución neoliberal.

La revolución neoliberal desvirtúa los imperativos de la sociedad capitalista. Tiene éxito porque a los ojos de los grupos influyentes aparece como un modelo de integración social por derecho propio que emerge del orden institucional de la

sociedad moderna. Se legitima como condición estructural de los esfuerzos por realizar los criterios normativos de la autonomía o autenticidad, la igualdad ante la ley, el logro de la estima social, y el amor romántico. Sin embargo, los transforma paradójicamente en una consecuencia no deseada: la remoción de esferas de acción articuladas por la solidaridad que neutralizaban la desintegración social producida por la desigualdad creciente del capitalismo. De esta forma, se erosiona el sentido emancipador del orden normativo del cual emergió.

El discurso ideológico de la revolución neoliberal enuncia un nuevo individualismo resultante de la transformación funcionalista del discurso normativo de la autorrealización. El sentido normativo de la autorrealización, demandante de mejoras materiales en la vida individual, se transforma en la justificación por el éxito individual que los sujetos se imponen sobre sí mismos para exigirse la autorrealización en todos los aspectos de sus vidas.

La vida bajo este discurso ideológico es sentida como una contradicción. Por un lado, los individuos están insertos en los medios de autorrealización disponibles en la sociedad neoliberal, vale decir, formas vacías de consumismo o la realización suministrada como plantillas predeterminadas de individualidad, y, por otro lado, las exigencias normativas de autenticidad demandantes de una apropiación específica de la propia historia y de su carácter. La contradicción radica en que los medios de la apropiación de la historia personal no son realmente propios, sino más bien, impuestos desde el exterior a los sujetos. De este modo, la exigencia normativa de la autenticidad se convierte en una fuerza productiva, es decir, ideológica, al reproducir los medios que permiten la acumulación dentro del orden neoliberal.

La experiencia de la contradicción en el nuevo individualismo se expresa en los sentimientos de vacío, depresión, falta de sentido y superficialidad porque los sujetos no pueden fingir constantemente la autorrealización a la vez que se presionan para hacerlo. Para Honneth (2008), el sufrimiento producido por el nuevo individualismo puede ser entendido como una experiencia de reificación, en el sentido del olvido del carácter intersubjetivo de la ontogénesis del individuo que lleva a consolidar una subjetividad egocéntrica y hedonista, insensible al sufrimiento ajeno e incapaz de comprender el propio. Pero estos sufrimientos son una primera manera de consciencia del carácter patológico del orden neoliberal y de su forma ideológica que pueda dinamizar no solo la crítica, sino también, el cambio del orden institucional.

La crítica immanente de la libertad: el horizonte de la libertad social

En la *lucha por el reconocimiento*, Honneth (1997) plantea la tesis de que la formación de la autonomía en los sujetos pasa por fases de autorrealización en tres

distintas esferas: las relaciones afectivas o de amor, las relaciones jurídicas o de derecho, y las relaciones solidarias o de estima social. En todas estas los sujetos interactúan con la intención de ser reconocidos en el valor que cada esfera proporciona respectivamente: autoconfianza, autorrespeto y autoestima. La realización de estas asegura las condiciones del ejercicio de la autonomía individual. Con esto Honneth quiere dar una estructura normativa de relaciones intersubjetivas que funcione en un nivel formal, vale decir, como condición psicosocial de la agencia autónoma, lo que Honneth ha llamado *Eticidad formal*.

La *Eticidad formal* no es ahistórica, sino, más bien, surge como la estructura de relaciones intersubjetivas dentro de la sociedad capitalista. Es el horizonte normativo cuya realización los sujetos demandan. La contradicción entre la estructura normativa y la estructura social produce una serie de sufrimientos o agravios morales que ponen en marcha la crítica y la protesta, llevando a superar los límites del marco normativo en el que la sociedad se encuentra.

La *Eticidad formal* se complementa con la estructura institucional de la libertad conceptualizada en la *Eticidad democrática* de Axel Honneth. Esta consiste en tres esferas institucionales: la de relaciones personales, la de las relaciones de mercado y la de las relaciones democráticas, en donde se trazan las estructuras institucionales que permitirían al sujeto ser consigo mismo en el otro, es decir, reconocer su individualidad y su valor personal en las esferas de integración social que dan sentido a la idea de un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo.

Cada esfera debe valorarse en relación con las otras y todas ellas tienen el mismo objetivo: la realización de la autonomía pública democrática:

La esfera política de la construcción democrática de la voluntad le hace justicia a la pretensión normativa de una inclusión no coercitiva de todos los implicados solo cuando sus participantes aprenden que las luchas sociales por la realización de la demanda de libertad institucionalizada en las otras esferas de acción merecen ser apoyadas porque están en juego también las propias condiciones de libertad. El sistema social de la *Eticidad democrática* representa una compleja red de dependencias recíprocas, en la que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso; el participante libre en el mercado, la ciudadana democrática, segura de sí misma y el miembro de la familia emancipado: todas aquellas figuras que representan, para la esfera correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las de las otras dos. (Honneth 2014: 440)

Conclusión

La crítica a la justificación liberal del Estado ha mostrado que teórica e institucionalmente el orden liberal sustentado en la voluntad individual es deficitario y contradictorio respecto a las exigencias normativas de la propia sociedad moderna. El ejercicio de la libertad y su concepto no toman en cuenta las relaciones de reconocimiento mutuo, llevando en la práctica a una contradicción irracional entre independencia y solidaridad, mientras que a nivel teórico se abstrae la realidad institucional que impide a la voluntad libre el objeto en el que debe reconocerse.

El potencial de la crítica inmanente de la libertad radica en abrir la posibilidad de transformar la justificación teórica y práctica de la Eticidad moderna, yendo más allá de sus propios marcos normativos. A partir del sufrimiento generado por el déficit normativo de las relaciones de reconocimiento, se pone en marcha el cambio del marco institucional de las relaciones normativas, el cual tiene un sentido emancipador e implica un progreso moral en tanto se desarrolla desde la propia Eticidad moderna como estructura formal y democrática de la acción.

LA RAZÓN PÚBLICA EN EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

MARC-ABRAHAM PUIG HERNÁNDEZ
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Con la objeción de conciencia, y en particular su ejercicio en tanto expresión del derecho fundamental a la libertad ideológica o de conciencia, se evidencian simultáneamente rasgos propios del Estado liberal y de su superación. Pondremos de manifiesto esta dicotomía, aunque haciendo mayor hincapié en el segundo aspecto.

I. El derecho genérico objeción de conciencia se explica en los términos de manifestar una libertad fundamental. Ello se puede interpretar como el triunfo más relevante del individualismo que late tras el Estado liberal: la objeción de conciencia ahora forma parte del elenco de derechos y libertades que toda mayoría debe respetar. Aquellos que configuran la esfera de lo indecible para el legislador y el resto de poderes públicos, siguiendo la terminología de Luigi Ferrajoli (2009).

Esta situación se observa en la jurisprudencia constitucional española, que en virtud del amparo otorgado en la STC 145/2015, del 25 de junio, confirma la doctrina constitucional que dejaba entrever la existencia de un derecho a la objeción de conciencia con alcance genérico. En dicha sentencia se contesta expresamente a la doctrina opuesta que abogaba por la *interpositio legislatoris*, esto es, por la necesaria intervención del legislador para regular el ejercicio de este derecho. Según esta otra corriente doctrinal, el ejercicio de la objeción de conciencia dependía de que el legislador hubiera incluido este derecho entre las normas imperativas que definen toda relación jurídica.

Como decíamos, el derecho “genérico” a la objeción de conciencia se justifica en que la libertad ideológica o de conciencia no se manifiesta en una sola modalidad. Más bien cualquier conducta humana es susceptible de ser descrita como una adecuación a las ideas, creencias o convicciones de cada individuo. De ahí que los conflictos entre conciencia y ley no deban estar predefinidos en una norma, pues delimitaría una libertad de tan variadas posibilidades de ejercicio con carácter previo y con un supuesto potencialmente impracticable en otras manifestaciones de esta. Por el contrario, son casos en que la conducta humana se adecua a las propias creencias y al mismo tiempo se incurre en una violación del derecho positivo. Entonces, el sujeto plantea la exención a una obligación específica con el fin de acogerse a su ideario, creencia o moral. Esa pretensión en favor de la libertad nace en el caso concreto, da origen a este derecho y por ello no puede hablarse de un derecho fundamental definitivo, sino de un derecho *prima facie* que ofrece razones opuestas para realizar la conducta exigida por una norma. Esta postura es la que mantienen, entre otros, Guillermo Escobar Roca (1993), Marina Gascón Abellán (1990), Rafael Navarro-Valls & Javier Martínez Torrón (2012) o Luis Prieto Sanchís (2017).

Con la dimensión constitucional de la objeción de conciencia, el triunfo liberal sobre las mayorías es ineludible, pues en la conciencia del individuo reside un ámbito inexpugnable que por fin cristaliza en lo jurídico. Un ámbito que no se limita al fuero interno, al ideario que asume el individuo como elemento esencial para dotarse de una visión del mundo que le rodea y para dotarse a sí mismo de fines que tratará de buscar en el ejercicio de su libertad. Y no se limita porque el ejercicio de la objeción de conciencia conforma un reducto fundamental con el que plantear exenciones a las obligaciones que haya establecido el legislador para coordinar la vida común de los ciudadanos.

A pesar de que el poder legislativo afrente la conciencia del individuo, su libertad individual dispone del instrumento más poderoso ante las injerencias del Leviatán. Dispone de las bridas necesarias para encorsetarlo. La *interpositio legislatoris* es en realidad un auténtico mandato para el legislador, para que defina el derecho imperativo que configura cualquier relación jurídica y así mostrar contra qué puede chocar la libertad de conciencia; no así un límite formal o sustantivo previo para el pleno ejercicio de ese derecho.

Pero ¿realmente un derecho fundamental otorga tanto poder a un individuo? ¿De verdad el fuero interno es capaz de proyectarse exteriormente con la fuerza de lo invencible? ¿No habrá un punto intermedio entre el ejercicio de un derecho y la evidencia de una victoria incontestable del Estado liberal? Para dar respuesta a estas interrogantes debemos recurrir al concepto de razón pública.

II. Según las normas que proclaman el derecho a la libertad ideológica o de conciencia, a la libertad de pensamiento y a la libertad religiosa y de culto (*v. gr.* 16.1 CE o 9 CEDH), el límite a todas las libertades vinculadas con la conciencia del individuo reside en el orden público. Al mismo tiempo, este consiste en el límite para ejercer cualquier derecho y libertad fundamental. Así que debemos precisarlo con algo más de rigor. Lo que atestigüemos a continuación es una modalidad del orden público por medio del concepto de razón pública. Seguiremos la teoría iusfilosófica de John Rawls para asirnos a un concepto en el que no todo vale. No toda razón, creencia, idea o convicción que asuma el individuo puede constituir, o mejor dicho fundamentar, un ejercicio legítimo del derecho genérico a la objeción de conciencia. Recurriremos a los “elementos constitucionales básicos” que definen los márgenes en que discurre la razón pública.

En la obra de John Rawls (1997), la doctrina de la razón pública entra en escena cuando debe cercarse un argumento que va a pasar al foro público, en el que se debaten cuestiones de justicia y de elementos constitucionales básicos. El concepto de razón pública rawlsiano no nos servirá para resolver cualquier cuestión de trasfondo político sino aquellas que guarden relación con las dos anteriores. En el debate de estas cuestiones, el juez juega un papel preponderante en ese foro de la razón pública y lo hace de acuerdo con el criterio de la reciprocidad.

Detengámonos a desarrollar algo más esta idea. Cuando el juez ha de decidir un caso, en lugar de hacer valer su propio punto de vista político sobre el asunto ofrece argumentos que van en la línea de respetar los precedentes constitucionales y de fundamentar su decisión según los principios y los criterios que se desprenden de la propia Constitución. De lo contrario, los jueces irían en contra de su deber. A esto es lo que Rawls se refiere por “razonar mediante la razón pública” y “guiarse por el criterio de la reciprocidad”.

Lo interesante es que este autor considera que en términos de razón pública la función decisoria del juez es análoga a la tarea cívica del ciudadano. Del mismo modo que el primero confina su punto de vista a la Constitución, el ciudadano ordenar su conducta siguiendo un patrón que se considere razonable en idéntico sentido. Rawls (1997: 797) lo expresa así:

Del mismo modo que los jueces tienen que decidir los casos a través de los fundamentos de derecho de los precedentes, de los estándares establecidos sobre interpretación jurídica y de otros fundamentos jurídicos relevantes, los ciudadanos tienen que razonar por medio de la razón pública y guiarse por el criterio de la reciprocidad siempre y cuando están en juego elementos constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica.

Mediante los elementos constitucionales básicos que definen la noción de razón pública pasamos a observar que el ejercicio de la objeción de conciencia solo adquiere relevancia cuando los motivos que la justifican en el caso concreto son razonables, o lo que es lo mismo, que se desprenden de principios igualmente constitucionales. El conflicto entre las creencias o convicciones que explican concepciones diferentes del mundo, incluso de cómo debe ser un ordenamiento jurídico, y las obligaciones jurídicas que brotan de ese mismo ordenamiento solo puede predicarse, por definición, de ordenamientos plurales que no han asumido ninguna concepción particular, como el Estado liberal. De esta manera, el ejercicio de la objeción de conciencia precisa, en primer lugar, explicar que el alcance genérico de este derecho se atribuye a no prever un tipo específico de conflicto entre conciencia y ley, pues se limitaría de modo injustificado el derecho fundamental a la libertad de conciencia, a lo que ya hemos hecho referencia. En segundo lugar, definirse como un derecho de ciudadanía, esto es, que patentice que la ordenación de la conducta humana puede realizarse partiendo de diversos principios constitucionales igualmente relevantes y que, en caso de conflicto, sea el instrumento jurídico que lleve a ponderar entre las posibilidades que se derivan de tales principios. Cabría referirse a ello como un derecho del ciudadano a que en los tribunales se razone sobre dos visiones legítimas de cumplir con el ordenamiento jurídico. Por un lado, la conveniencia de cumplir con el mandato legislativo de una obligación específica y cargada de contenido moral. Por otro, respetar la pretensión legítima de actuar conforme a una moral divergente, pero admitida por los principios de ese mismo ordenamiento. Esta concepción se aleja de la relativa al Estado liberal; se circunscribe en los postulados de una democracia constitucional acompañada del control constitucional de las leyes.

Retrocedamos ahora hasta una cuestión que quedó apuntada para ubicar el lugar en el que la razón pública actúa como límite a la objeción de conciencia. Habíamos dicho que un derecho genérico a la objeción de conciencia presupone que no hay solo una modalidad de objeción al ordenamiento y que existe una diferencia entre los derechos fundamentales *prima facie* y los definitivos. Las modalidades de objeción de conciencia prevista en los artículos 30.2 y 20.1.d CE son derechos definitivos, pues los sujetos pueden exigir su cumplimiento, según lo expresamente regulado en la Constitución. Por su parte, el derecho genérico implícito en el artículo 16.1 CE resulta de una concepción amplia de la libertad ideológica o de conciencia que nos lleva a plantear la ponderación cuando hay razones en contra del ejercicio de la libertad en el cumplimiento de una obligación jurídica determinada.

Dado el carácter amplio de la libertad de conciencia, alguna de sus posibles manifestaciones es susceptible de caer fuera de los márgenes que definen el ejercicio pacífico de los derechos fundamentales, sea quebrantando el orden público configurado

por las normas de derecho imperativo, sea impidiendo el ejercicio de otros derechos y libertades fundamentales a los que se les concede idénticas garantías que a esta libertad. Una manifestación de la libertad de conciencia al mismo tiempo representa el ejercicio de un derecho fundamental y la comisión de una conducta ilícita (Gascón Abellán 1990; Prieto Sanchís 2017). En esta tensión encontramos la razón de ser de la objeción de conciencia en tanto que derecho *prima facie*. En la pretensión de que en el foro se vea convertida en un derecho definitivo aquella manifestación particular de la libertad imposible de conjugar con la obligación nacida del orden público o de otros derechos y libertades legítimos. Se traduce en una expectativa de plantear la exención al cumplimiento de dicha obligación.

Esta doctrina, que es la confirmada por el Tribunal Constitucional mencionada, sobre la objeción de conciencia asume un presupuesto: que hay innumerables formas de ejercer la conciencia o de manifestarlas, y carece entonces de sentido tratar de limitarlas antes de que se produzca un conflicto particular. El carácter genérico de este derecho corrobora la idea de que no puede identificarse con anterioridad dónde va a producirse un conflicto de conciencia porque cualquier actividad humana sería explicable en los términos de manifestar creencias o alguna concepción particular de la vida. Ahora bien, por muy en lo cierto que transite esta afirmación, no cuestiona que toda creencia no puede ser la fuente que motiva un comportamiento, al menos en una sociedad democrática que se sirva de un contenido fundamental.

Veámoslo por medio de dos ejemplos. Por un lado, si quien escribe estas páginas perteneciera a algún tipo de secta caníbal y por muy arraigada que fuera la creencia de que matar o sacrificar a nuestros semejantes para comérmolos responde a algún rito ancestral, veríamos sin muchas complicaciones que el respeto a la libertad de conciencia no supera las garantías del derecho a la vida de nuestros conciudadanos. Y, lo que ahora es más importante, no necesitaríamos estudiar ningún caso concreto para darnos cuenta de que al aceptar cualquier manifestación de esta creencia estaríamos poniendo en juego algo más valioso para la ciudadanía que el ejercicio de un derecho fundamental en particular.

Del mismo modo, cuando por medio del ejercicio de la libertad de conciencia se manifiesta una creencia negacionista o se recurre al terrorismo alegando una convicción o ideología en particular, lo que se pone en juego es la esencia misma de la democracia constitucional. Se pone en tela juicio los mínimos que justifican la existencia de derechos fundamentales, los elementos básicos de justicia y, por tanto, el corazón jurídico del cuerpo que legitima la ciudadanía. A su vez, la manifestación de este tipo de creencias es incoherente e incompatible con el ejercicio de un derecho fundamental, pues esa manifestación se justifica en el nombre de contravenir las garantías de su propio ejercicio (tomo la licencia de dejarlo simplemente señalado, pues ahora no es el momento de entrar en el análisis lógico de esta cuestión).

Estos ejemplos deberían enfatizar que el fundamento del derecho a la objeción de conciencia reside en aquellas creencias que por un lado estén arraigadas en la conciencia del individuo, pero que por otro sean potencialmente objeto de tutela de la libertad de conciencia. No todas las creencias pueden justificar una conducta que reciba las garantías jurídicas más elevadas de una democracia constitucional. Aquí observamos los elementos constitucionales básicos o las cuestiones más básicas de justicia. En estos casos no se sigue el criterio de la reciprocidad entre el ejercicio cívico de los derechos y la conducta razonable que respete dichas cuestiones.

El concepto rawlsiano de razón pública entra en juego cuando este tipo de creencias comprometen los elementos constitucionales básicos acogándose a la libertad de conciencia. En los ejemplos que hemos visto, el ejercicio de la libertad ideológica o de conciencia implica negar algunos de estos elementos. Y ello no quiere decir, parafraseando a Habermas (1999), que estos elementos constitucionales y las cuestiones básicas de justicia sean un mundo de la vida solidificado que escape de la racionalización por las personas y que sea inaccesible una vez están proclamados en las constituciones. Por el contrario, una visión comprometida de la ciudadanía no estimaría esfuerzos en someter incluso las propias constituciones a un proceso crítico para racionalizarlas y adaptarlas a su tiempo. Sin embargo, hay creencias y conductas que lejos de generar este proceso de legitimación crítica suponen la negación de las condiciones que garantizan, que permiten, ese mismo proceso, o lo que es lo mismo, de los elementos constitucionales básicos. Como en los casos de sacrificios, canibalismo o terrorismo, tales creencias no puede resultar el fundamento de la expectativa de respetar la esfera de *agere licere*.

Es interesante separar esta compatibilidad entre objeción de conciencia y razón pública de otras teorías iusfilosóficas. Piénsese, por ejemplo, en la obra de Joseph Raz (1985). Para este autor, una conducta que desobedece al derecho estaría justificada si el agente se encuentra convencido de que esta se halla moralmente permitida, y tras conocer el mandato que se deriva del derecho imperativo y de las circunstancias que constituyen el supuesto para poder actuar. Parece que el autor da a entender que el sujeto sabe perfectamente que su conducta es posible realizarla, al menos con base moral, pese al rehúso del mandato jurídico. Es ese conocimiento de las circunstancias y del mandato legal lo que nos llevaría a explicar su conducta como razonable, pero no en los términos de razón pública, sino en las causas de justificación que operan dentro de un caso concreto, como bien explicó Gascón Abellán (1990: 57).

Por todo lo anterior, si el ciudadano se encuentra frente a un conflicto de conciencia, el criterio de la reciprocidad exige una conducta cívica, en tanto que ciudadano, de plantear ante los órganos el control de constitucionalidad de las leyes. Asimismo, de mostrar que una obligación afronta concepciones del mundo que dotan de pluralidad a los postulados constitucionales. De este modo, se induce a los

jueces para que decidan sobre el debido respeto hacia esa pluralidad cuestionada por una obligación jurídica específica. Se evidencia así un derecho, el de la objeción de conciencia, que explicaría una ciudadanía comprometida con los valores y los principios que sustancian toda democracia constitucional. Un derecho que, lejos de ser ilimitado, se justifica en la pluralidad axiológica de los ordenamientos jurídicos que responden al concepto de democracia constitucional con control constitucional de las leyes.

LOCKE: TOLERANCIA Y FILOSOFÍA MORAL

ARTURO LUCAS CABELLO
UNIVERSIDAD NACIONAL HERMILIO VALDIZÁN

Locke, pensador de espectro amplio

John Locke, por su producción intelectual, es considerado uno de los filósofos de mayor influencia del siglo XVII. Con justa razón Michael Ayers afirmó que “lo que Newton hizo por la física en el siglo XVII, Locke lo hizo por la filosofía. La revolución que forjaron estos dos gigantes estableció las bases intelectuales del mundo moderno” (Ayers1998: 74).

Locke nació en 1632, en Wrington, Inglaterra, estudió en Westminster School y la Universidad de Oxford. Fue un pensador de amplio espectro, se realizó como filósofo, médico, político, pedagogo y epistemólogo. Los grandes conflictos entre las religiones de su época originaron su texto *Ensayo sobre la tolerancia* y una *Carta sobre la tolerancia*, en 1667 y 1689, respectivamente, textos que a su vez se constituyeron en la base ideológica para su teoría política, propuesta en sus *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, publicado en 1690. En este trabajo refutó las ideas monarquistas planteadas en el *Patriarca* de sir Robert Filmer, y planteó sus ideas políticas sobre el Estado moderno, razón por la que es considerado el padre del liberalismo político.

Las preocupaciones pedagógicas de Locke, formuladas en su *Pensamiento sobre la educación*, se centraron en la educación moral del caballero. Asimismo, tuvo preocupaciones epistemológicas. Desde esta óptica participó activamente en el desarrollo de la filosofía natural, que aceptaba la explicación corpuscular de la realidad, que Locke hizo suya en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1690. Así como Spinoza o lord Ashley, influenció en él ideas sobre la tolerancia. En este caso Locke

recibió la influencia de Robert Boyle, químico y físico que con su obra *El químico escéptico* contribuyó a la fundación de la ciencia moderna.

La filosofía moral en el sistema de Locke

La filosofía es una herencia cultural determinante para la historia de la humanidad. De ella emergió la ciencia moderna o la forma de organización política, pero como no fuera suficiente nos heredó una reflexión sobre el bien común, acerca del obrar correcto o incorrecto, y este es el tema de la filosofía moral. Según Mauricio Rengifo Gardeazabal,

La filosofía moral, se divide en dos disciplinas básicas: la psicología moral y la metaética. La primera tiene como propósito investigar las bases psíquicas y mentales de la moralidad humana, la segunda trata del significado de los términos éticos y sus posibles implicaciones para la argumentación práctica. [Tales como] los conceptos fundamentales: ‘bueno’, ‘malo’, ‘mejor’. La novedad de la metaética está en retroceder un paso y detenerse a revisar los conceptos implicados tanto en las teorías de los filósofos, como en las creencias morales del hombre corriente (Rengifo 2013: 1).

Nosotros aquí abordamos la filosofía moral, como metaética, porque nos ayuda a incursionar en la filosofía de Locke. Nuestro filósofo fue docente de Filosofía Moral en la Universidad de Oxford, aun no habiendo escrito nada estrictamente con este título. Sus preocupaciones sobre ética y, por tanto, sobre el bien y el mal, están presentes en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tratado en el que muestra el carácter empirista de su filosofía, con enorme implicancia en sus *Dos ensayos sobre el gobierno civil* y su *Carta sobre la tolerancia*. Él no acepta una moral innata ni universal, sino aquella que sea producto del acuerdo y el consenso.

Locke para avanzar en su teoría de la tolerancia pasó por marchas y contramarchas, reflexión que habría iniciado relativamente muy joven, “(...) nombrado ‘Censor’ de filosofía moral en 1664 (...) Durante sus quince años en Oxford escribió un par de ensayos acerca de la tolerancia religiosa y unas lecciones magistrales en el tema de las leyes naturales” (Locke 2001: 6). Estas ideas primigenias toman cuerpo en el *Ensayo...* y la *Carta...*, textos importantes, sobre todo porque el autor presta mayor atención a la libertad de conciencia y la vida como derechos de la persona, ideas que surgen de la coyuntura irreconciliable que se vivía en la época: absoluta obediencia a la religión oficial o libertad absoluta en materia de conciencia. Locke se suscribía partidario de la segunda opción porque, además, creía que el Estado tiene la obligación de preservarlo en aras de una sociedad civil de buenas relaciones humanas. Locke se refería a la sociedad liberal, que por entonces nace revolucionaria y prometedora, “(...) su defensa de la tolerancia, como respeto al derecho

religioso individual, representa una llave fundamental para el desarrollo del mundo moderno. El lenguaje del deber pierde protagonismo frente al nuevo lenguaje del derecho” (Locke 2001: 16). Y añade “Hemos nacido (...) libres de la misma manera que hemos nacido racionales” (Locke 1999: 81).

Su *Segundo tratado sobre el gobierno y su Carta...* son documentos políticos que establecen la función secular del Estado para preservar el derecho. Sin embargo, también se debe entender el lenguaje de Locke como uno ético, esa voz “(...)es la voz de Locke, que habla como un filósofo moral que ha vivido y sufrido las consecuencias del fanatismo religioso” (Locke 2001: 16). El mismo Locke sostiene que el “Estado es una sociedad de hombres constituida para preservar y promover simplemente los bienes civiles” (Locke 2001: 25). Es enfático en señalar que la política y el gobierno tiene “(...)como finalidad solo mi bienestar en este mundo” (Locke 2001: 88), finalidad a la cual el Estado liberal peruano parece haber renunciado por la lógica del mercado, en desmedro de una ciudadanía plena en el gozo de su derecho a la educación, a la salud, a la participación democrática, generando en una sociedad del conocimiento graves brechas de exclusión social, con todo lo que significa esta categoría conceptual fundada en hechos sociales. “La tolerancia en sentido moderno surge como un nunca más frente a la barbarie y el daño; es un nunca más de contenido moral y por eso la tolerancia se muestra como una virtud y una forma de aprendizaje moral” (Marciani 2017: 39).

Tolerancia en el contexto de Locke

La Europa de Locke fue una época de intolerancia, de horror y crueldad provocada no solo por los conflictos fratricidas, sino también por las guerras entre las religiones, principalmente entre protestantes y la contrarreforma. Esta conflagración hizo que surgiera en la conciencia europea la tolerancia como una de las primeras virtudes del proyecto de la modernidad. Muchos creen que la tolerancia es una deuda estricta con Locke, desde luego que no. Bodin, en la Francia del siglo XVI, ya había enfrentado el problema de la intolerancia religiosa. Consideraba que la única manera de enfrentarlo era estableciendo normas que lo pudiesen regular. De acuerdo con Bodin, estas serían la no-violencia (respetado por el soberano), la neutralidad del Estado (que la iglesia no interfiera) y la no-discusión (de temas religiosos) (Patrón de Lerner 2006: ii, 266). En el siglo XVII, igualmente el filósofo Spinoza, en su *Tratado teológico*, propone la libertad de creencia, y opinión frente a la violencia religiosa que lejos de profesar en los hechos la paz y el amor se combatían con tanta violencia y odio.

Por otra parte, Montaigne, a partir de su entendimiento de la diversidad de costumbres, mitos, tradiciones, razas y cultura, en general, postuló su idea sobre la tolerancia, quizás él haya sido uno de los primeros filósofos en entender la necesidad

de la interculturalidad entre la diversidad, esto es, la Tolerancia. (Patrón de Lerner 2006: ii, 267). Entonces, no se ajusta a los hechos que el tema de la tolerancia se haya iniciado con Locke porque “una cosa es decir que la palabra ‘tolerancia’ tiene un uso generalizado relativamente reciente —algo que parece verdadero— y otra sostener que el fenómeno de comportamiento que ella denota comenzó a existir a partir del Edicto de Nantes, de la *Carta* sobre la tolerancia de John Locke o de la Patente de ‘tolerancia de José II’, algo que es indudablemente falso” (Giusti 2010: i, 39).

Puede ser cierto. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVII, Locke, partidario de la religión anglicana, fue el primero en proponer una solución más política y moral sobre la intolerancia. Interpretó que la Iglesia se revelaba como una amenaza a la institucionalidad del Estado, por lo que consideró que la solución pasa por la secularización del Estado y la Iglesia, fijando roles para cada cual. Bajo esta observación de la realidad social, política y cultural, Locke escribió su *Ensayo* y su *Carta*, en los que afirma que el dominio de la Iglesia pertenece a la dimensión privada, “la religión verdadera consiste en la persuasión interna de la mente, sin la cual nada puede ser aceptable a Dios” (Sobrevilla 2012: 222), en tanto que el Estado es la dimensión pública o civil, como la defensa de los derechos naturales y no el mundo de la subjetividad: “El ámbito del gobierno se limita a lo secular, entendido como lo que se distingue de lo eterno” (Locke 2001: 12). “El gobierno tiene claro su objetivo de procurar preservar y avanzar en pos de los intereses civiles, pero este objetivo no puede ni debe extenderse a la salvación del alma” (Locke 2001: 15). En tanto la unidad de la Iglesia es de carácter espiritual y voluntario, unidos solo en torno a la fe y el culto a Dios para salvar sus almas. “(...) una iglesia es, pues una sociedad de miembros unidos voluntariamente” (Locke 2001: 29).

En este contexto se evidencia que Locke fue pionero en considerar los derechos humanos de naturaleza inviolable, propuesta de enorme importancia en la formulación de la *Carta de derechos o Declaración de derechos* (1689), y su posterior mutación hacia la *Declaración universal de los derechos humanos* (1948). El Estado tiene el deber de velar por estos derechos que Locke llama bienes civiles: “Llamamos bienes civiles la vida, la libertad, la salud, la inmunidad al dolor, la posesión de cosas externas, tales como la tierra, el dinero, los enseres, etc.” (Locke 2001: 25). De acuerdo con Locke, preservar estos derechos implica usar el poder, y una de sus formas es la ley, en cuyo marco debe rendirse el debate que debe tener el propósito de enriquecer el desarrollo social. “La ley será el marco que delimite el espacio en el que cada opinión puede expresar su validez y por ello hay que respetarla, porque supone la garantía de las libertades individuales(...) hay que obedecer la ley, no a la voz del líder. La idea es que sí se sigue al gobernante es porque este acata las leyes” (Aguilar 2015: 101). Locke establece el principio que, si el gobernante no cumple con el rol del Estado, a los ciudadanos le asiste el derecho a rebelarse, esta es la tesis

del justo medio de Locke, donde no cabe ni súbditos ni bárbaros y la ley se muestra como su garante.

Nadie, por lo tanto, en definitiva, ni las personas individuales, ni las iglesias, ni siquiera los Estados, tienen justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión. Aquellos que opinan de otra manera harán bien en considerar cuán perniciosa sencilla de discordia y guerra, cuán poderosa provocación para el odio sin fin, para las rapiñas y matanzas, suministran así para la humanidad (Sobrevilla 2012: 223).

Las teorías son dinámicas, por tanto, evolucionan. La tolerancia de Locke no es la tolerancia sostenible de hoy. La tolerancia de Locke es restrictiva a su propia Iglesia, el anglicanismo, con la cual él simpatizaba. Se opone a aquellas sectas que con sus enseñanzas socavaban supuestamente los cimientos de la sociedad en la que él creía:

Locke pone límites a la tolerancia: no la merecen los católicos, los ateos ni los mahometanos: los primeros por haber sometido a Inglaterra a un poder extranjero, los segundos por no tener ningún principio de moral y los mahometanos porque su moral es incompatible con la cultura británica (Sobrevilla 2012: 223).

La reforma del pensamiento en el siglo XVII consideraba la secularización del Estado, normándose que este no podía intervenir en asuntos de fe, salvo cuando había riesgo que se lesionen los intereses sociales y sean a su vez relevantes para los intereses de la sociedad, iniciándose así a establecerse una diferencia entre derecho penal y derecho civil. Estas ideas “(...)eran ideas repartidas por los más importantes escritores de la tolerancia y especialmente por Locke de la Carta” (Prieto 2007: 32).

Tolerancia en un mundo diverso

Los conceptos no nacen determinados, estos se extinguen o se “desarrollan”. El concepto de tolerancia de Locke pasó por el filtro de la Ilustración con Voltaire. Aunque se diga que “(...)el periodo de la ilustración —dice Cassirer— no elaboró una nueva filosofía política(...) no hay apenas nada que no tenga su paralelo y su modelo en los libros de Locke(...)” (Prieto 2007: 7). Lo cierto es que Locke por medio de la recreación de la Ilustración trascendió los tiempos y llegó al siglo XXI, para pensar nuestro tiempo de modo holístico.

La tolerancia de Locke, siendo restrictiva o con límites, fue una conciencia hacia adentro, una propuesta a su contexto cultural inmediato que no ayuda mucho a entender ni explicar nuestra época culturalmente, tan diversa que los escritores de entonces no llegaron a percibir. Se hace necesario, en un escenario de globalización, repensar críticamente el etnocentrismo y pensar en la dignidad del otro, en la comprensión y la igualdad de la diversidad cultural. Hoy, sobre todo, la tolerancia

debe ser inclusiva para armonizar el desarrollo humanamente sostenible. En otras palabras, debe ser una tolerancia que se constituya en una ampliación integradora “de la vieja declaración ilustrada de los derechos del hombre” (Fernández 2000: 140).

La tolerancia hay que entenderla como una virtud democrática¹⁰ que facilita la convivencia dentro de la diferencia y es respeto al desarrollo humano sostenible. Esto implica satisfacer sus necesidades básicas como salud. En el Perú es un verdadero reto, pues las estadísticas dicen que de cada diez niños cuatro sufren de anemia y que poco menos del 65% de adolescentes termina la escuela en el tiempo esperado, es decir, no solo estamos atentando el desarrollo biológico, sino su capacidad de pensar innovadora y críticamente, afectando las bases de la democracia, que consiste en aceptar o convivir con el otro y en facilitar el desarrollo de su humanidad multidimensional. Fidel Tubino enfatiza: “La tolerancia es la virtud pública por excelencia de las democracias multiculturales. “La tolerancia es más que el racional respeto a la diferencia, es el reconocimiento del otro como ciudadano igual en la diferencia; en, una palabra, la condición de posibilidad de la convivencia intercultural” (Giusti 2010: i,523,524).

Tolerancia no es soportar la pluralidad. Es, por medio del diálogo, superar mutuamente aquello que dificulta el desarrollo del mundo diverso. El Perú es un país multicultural con más de cincuenta pueblos indígenas entre amazónicos y andinos, casi con igual número de lenguas nativas. Por tanto, con algo más de cincuenta cosmovisiones —maneras distintas de mirar nuestra morada, el universo—, a puertas del Bicentenario de la Independencia, sus brechas de abandono se han reducido, pero no al grado de satisfacer la tolerancia intercultural sostenible. Todavía esas naciones distintas se encuentran sumidas en la pobreza y este “es el retrato más cruento que el hombre haya creado históricamente” porque, cuando hablamos de exclusión, no solo nos estamos refiriendo a la exclusión social, sino a aquella en sus distintas formas. Esto no es otra cosa que “una negación del hombre por el hombre” que debe ser remediada lo más pronto posible por políticos, empresarios y pedagogos.

La exclusión indígena sigue siendo una herida en nuestra sociedad, una cuenta no saldada que exige la solidaridad y la justicia en la acción. El fundamento de la ética de la responsabilidad parte de la aceptación de la responsabilidad que la historia nos ha legado como herencia. Por ello hay que pensar la ética en función de que las injusticias presentes son el resultado de decisiones del pasado (Alegría, Patrón & Tubino 2011: iii, 316).

¹⁰ “La democracia es un sistema más integral va más allá de la pura igualdad, como también de la pura tolerancia, es una preocupación permanente por el otro, sino es así la democracia puede convertirse en una máscara tras la que se esconde y reproduce la violencia cometida contra los débiles y los excluidos. Así la prioridad de la ética sobre lo político y lo jurídico representa el núcleo de la perspectiva(...) sobre la vida social” (Alegría, Patrón & Tubino 2011:316).

Conforme hemos visto, la tolerancia religiosa fue un tema de filósofos del siglo XVI, pero fue un asunto abordado “especialmente por el Locke de la Carta”. Sin embargo, esta tolerancia fue una con límites. Así se inició la tolerancia, con visos de intolerancia. Hoy la tolerancia se mira de otra manera, se le concibe como “un valor asociado a la libertad, al respeto mutuo, a la convivencia pacífica y a la democracia”. “La tolerancia por todo ello, es imprescindible en una sociedad verdaderamente democrática que aspira superar las diferencias por el consenso de la mayoría” (Alegría, Patrón & Tubino 2011: iii, 359).

El concepto de tolerancia emerge de la barbarie. Hoy, en un nuevo contexto, si seguimos pensando la tolerancia es porque existe un grado de violencia en el núcleo de la República democrática. Esta violencia no es aquella violencia fáctica. La nuestra es una violencia velada, pero más lesiva desde lo humano. Por ejemplo, la pobreza de salud se hace compañera dolorosa durante la vida al punto de discapacitar al hombre espiritual y físicamente. Por tanto, nuestra tolerancia debe tener un límite, no puede ser indiferente a la pobreza, la exclusión, el analfabetismo. Tolerancia no es indiferencia ni receptividad. Tolerancia democrática es velar por el desarrollo holístico del hombre. El mismo Locke ya consideraba la vida, la salud y la libertad como derechos que el Estado debe garantizar. La “inmunidad al dolor”, privilegio deseado por John Locke en el siglo XVII para el hombre, quisiéramos que se haga hoy realidad para todos porque nuestros males trastocan una y otra vez la dignidad humana, que no es otra cosa que dignidad ontológica, algo inherente y consustancial al ser humano.

(...) no se puede tolerar todo; la intolerancia tiene límites tanto en el terreno del pensamiento como en el de la acción; no se puede tolerar (...) la violencia de los derechos humanos.. (...) no obstante su valor, su necesidad y deseabilidad, la tolerancia tiene límites en determinadas circunstancias, sobre todo cuando está en juego el destino mismo de la tolerancia y de los valores – la libertad, respeto mutuo, dignidad humana – asociados a ella. (...) la intolerancia también se hace necesaria y deseable por razones que la justifican. (Alegría, Patrón & Tubino 2011: iii, 360, 361).

Nuestra intolerancia, a diferencia de las guerras religiosas del siglo XVII o de aquellas propiciadas por ideologías fundamentalistas en el siglo XX, debe estar basada en la razonabilidad justificada. En ese sentido, nuestro juicio coincide con el planteamiento de Adolfo Sánchez Vásquez (Alegría, Patrón & Tubino 2011) quien cree que los términos no son inmutables, sino exactamente lo contrario, estos mutan. Esto significa, por ejemplo, que la tolerancia “al no tolerar lo intolerable” se convierte en su opuesto. De aquí, se esgrime el hecho que cuando la vida, la libertad o la salud corren el riesgo de ser avasalladas, la tolerancia tiene todo el

derecho de mostrar sus límites o cuando se muestra grave indiferencia a la dignidad de la multiculturalidad, la tolerancia debe mostrar su intransigencia en aras de una ciudadanía intercultural, haciéndose la intolerancia incluso en algo deseable. La tolerancia no debe ser solo una incorporación mecánica y participativa, debe ser una incorporación dialogada e inclusiva, por tanto, dinámicamente activa. La tolerancia no es el silencio.

PARTE 2
PENSAR LA CIUDADANÍA

ENTRE SIERVOS Y CIUDADANOS: TRANSFORMACIONES DE LA CIUDADANÍA CONTEMPORÁNEA

JOAN LARA AMAT Y LEÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Genealogía del consenso en torno a la ciudadanía

A setenta años de su publicación, el artículo *Ciudadanía y clase social*¹¹ de Thomas Humphrey Marshall (Marshall & Bottomore 2005) continúa motivando reflexiones y debates. Su aporte supuso un gran consenso sobre la ciudadanía como uno de los elementos centrales de la política. La ciudadanía marshalliana fue la pieza de la teoría sociopolítica que junto con la teoría economía keynesiana completaban el edificio del Estado Social del siglo XX y que sería la principal fuente de inspiración para la política práctica durante varias décadas. Este consenso, que se originó en Gran Bretaña, ayudó a cimentar teóricamente las propuestas del resto de Europa y Estados Unidos, y rápidamente se extendió por el mundo no comunista en sus diferentes formas y adaptaciones, según las realidades de cada país.

Si John Maynard Keynes significó para la teoría económica una vía intermedia entre el liberalismo económico clásico y la economía planificada soviética, dos décadas más tarde Marshall supondría la vía intermedia para el campo teórico sociopolítico entre el liberalismo político y el socialismo, en fuerte oposición al fascismo. La categoría marshalliana de ciudadano se sitúa entre el “individuo” liberal clásico y la “clase social” marxista, y deja de lado al “pueblo” fascista. Con Marshall la ciudadanía pasaría a ser el fundamento de la política contemporánea, incluso hasta la actualidad.

Si bien, la idea de ciudadanía (Heater 2007) tiene una larga genealogía, no es este el espacio para realizar un recorrido completo y detallado de la ciudadanía

¹¹ La conferencia se pronunció en 1949, en el marco de las Alfred Marshall Lectures, y en 1950 se publicó el artículo en versión ampliada tal como lo conocemos (Marshall & Bottomore 2005).

que parta desde las sociedades esclavistas de las comunidades políticas griegas y la república romana; que recorra los fragmentos de ciudadanía durante una Edad Media caracterizada por su falta de unidad política; o que siga por la progresiva recuperación republicana en la ciudad-estado florentina a manos del realismo de Nicolás Maquiavelo. Pero sí podemos poner énfasis en un momento histórico más cercano, la Modernidad, que configura formas políticas más cercanas a las nuestras como son el Estado, el Derecho y la ciudadanía. Una ciudadanía que entronca con el discurso de emancipación social y política moderno de la Ilustración francesa, en la que la razón se erige en directora de lo individual y lo colectivo. Se trata de una ciudadanía situada espacialmente en la ciudad como el centro de la burguesía ascendente que tuvo su correlato a nivel macro en la civilización (Kuper 2001), que como concepto integra aspectos económicos, sociales, políticos y culturales. Y por oposición, la reacción aristocrática alemana del Romanticismo del siglo XIX negó las categorías ilustradas proponiendo los sentimientos y la cultura espiritual (desmaterializada) como fundamento y explicación de lo sociopolítico. De esta forma de ver el mundo, surgirá la exaltación de las tradiciones y del pueblo, y más tarde concretará su forma política en el nacionalismo. Una Ilustración universalista ante un Romanticismo particularista.

Que la ciudadanía haya sido y continúe siendo una categoría de gran consenso y arraigada en nuestro imaginario político no significa que no haya tenido sus detractores desde el primer momento hasta la actualidad. Si bien se presenta como una vía intermedia entre el liberalismo clásico y el marxismo, es también una categoría que se genera por oposición a ambos. A riesgo de simplificar excesivamente, podríamos decir que por su parte el marxismo de la época creyó ver en la “ciudadanía” un nuevo rostro de la alienación del obrero, al cual se le había ofrecido la “nación”, para llevarlo dos veces a las guerras mundiales, y después se le ofrecía la “ciudadanía” nuevamente para alienarlo de las condiciones materiales de su clase social. Desde el lado del liberalismo, dos son los rostros de la crítica: por un lado la crítica liberal-conservadora moralizante que atribuye a la ciudadanía una pérdida de responsabilidad del individuo por el hecho de que la ciudadanía implica derechos, y por otro, desde la perspectiva neoliberal se considera a la ciudadanía como un atentado al individuo, a la propiedad, a la libertad (en especial, la de mercado), entendiendo los derechos como una intromisión y un factor limitante, productor de rigideces de mercado, en las decisiones del individuo libre, en el mercado libre.

Los contextos importan para entender el desarrollo de las ideas y cómo algunas de estas pasan a ser parte de los grandes consensos o imposiciones de una época. Para comprender el éxito de la economía keynesiana y su centralidad en la teoría económica, importa atender el contexto histórico de la crisis del liberalismo económico clásico a partir del crac de 1929, y la coincidencia, por los mismos años, con

el crecimiento de la economía planificada soviética en pleno proceso de industrialización. Esto nos explica tanto la importancia del socialismo en cuanto alternativa en esa época, como el desplazamiento del dogma del liberalismo clásico de no intervención del Estado en economía y el giro que se produjo en el liberalismo más lúcido que incorporó una organización y una limitación del mercado en la esfera económica, así como las respuestas a las demandas de políticas sociales a favor de la ciudadanía. Ambos pasaron a ser principios básicos del funcionamiento del Estado Social (Fontana 2017; Sotelo 2010). Una vez articulada una base económica dirigida a la ciudadanía, debería concretarse una política adecuada.

De la misma manera, para comprender el éxito de la ciudadanía marshalliana, con sus elementos constitutivos como categoría central de la política, implica rastrear un contexto muy concreto: los cambios históricos que nos darán claves para entender tanto su triunfo como los vaivenes históricos del concepto de ciudadanía y su realidad práctica en la actualidad.

El año 1950 nos sitúa en la posguerra de una Europa devastada por la Segunda Guerra Mundial, con oleadas de refugiados y una población empobrecida, un retorno a las ruinas de las ciudades... El desolador paisaje después de la guerra fue la vida cotidiana de una población descreída en los discursos del nacionalismo y el liberalismo de preguerras. El hambre en los estómagos vacíos hizo crecer las simpatías por la realidad del comunismo soviético y las propuestas de la ideología comunista: los partidos comunistas ganaban militancia en Francia, Italia, Grecia. Ante esta situación, el Plan Marshall (de George Marshall) articulado por Estados Unidos desde 1947 ayudó a reconstruir la economía europea, cimentándola sobre bases keynesianas (Fontana 2017).

La situación europea se trató como parte de la estrategia geopolítica del reparto del mundo entre las dos grandes potencias de la Guerra Fría: Estados Unidos y la Unión Soviética. Al margen de los buenos ideales sociales y de un consenso por un liberalismo social, los determinantes geopolíticos de una Europa en reconstrucción con una ciudadanía empobrecida, un bloque soviético y la necesidad de crear una alternativa suficientemente atractiva para la ciudadanía de la época pasaba por la incorporación de una fuerte política social en un Estado Social robusto que marcaría la política y economía de las siguientes décadas.

La lúcida propuesta teórica de T.H. Marshall llegó en el momento adecuado. Entre el individuo y la clase social, la ciudadanía se sitúa como garante de derechos. Los elementos constitutivos de la ciudadanía para Marshall son los derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales. En el desarrollo sociopolítico de las sociedades contemporáneas, el autor sitúa los derechos civiles como producto de las revoluciones burguesas del siglo XVIII; los derechos políticos de derecho al voto activo y pasivo serían parte de su progresiva conquista durante el siglo XIX; y los derechos

sociales como culminación política del siglo XX. Si bien Marshall como teórico estudió la realidad histórica de Gran Bretaña, lo cierto es que aportó un fundamento teórico sociopolítico universal para la acción del Estado Social de posguerra, en una política social que articulase como estándar social común una educación pública, universidad pública, sanidad pública, subsidios de desempleo, jubilación y derechos laborales para el ciudadano (Sotelo 2010).

Para Marshall la desigualdad en el capitalismo solo era tolerable, siempre y cuando no comprometiese los niveles materiales básicos de ciudadanía que debían ser garantizados por el Estado Social. De esta forma, todo lo que necesitase un ciudadano para ejercer efectivamente de ciudadano, las condiciones materiales de la ciudadanía, debía estar cubierto. La desigualdad económica debía ser algo superfluo, estar al servicio del lujo no de lo necesario. El ejercicio efectivo de la ciudadanía no podía estar en entredicho por las desigualdades inherentes al sistema capitalista. De hecho, Marshall pensaba que la educación pública debía ser una educación para el ciudadano. Su derecho, la educación pública, no debía de ser como había sido en la etapa anterior, es decir, una educación para los pobres. Por ejemplo, actualmente en España, es parte de su legado que, incluso actualmente, en el *ranking* anual de universidades, unos años sea la Universidad Complutense de Madrid (UCM) la primera, y otros, la Universitat de Barcelona (UB), ambas universidades públicas.

Retrosos de la ciudadanía: después del keynesianismo, después de la Guerra Fría

La crisis económica del petróleo de la década de 1970 llevó a un cuestionamiento de las bases teóricas del Estado Social y de la ciudadanía. En filosofía política, se extendió el cuestionamiento a la justicia social en aras de un pluralismo liberal, que en la práctica supuso el abandono del consenso en torno a políticas sociales consideradas básicas y la progresiva privatización de lo social. Por ejemplo, la proliferación de las ONG como paliativo para las demandas sociales antes atendidas por organismos estatales. Del derecho social para los ciudadanos se pasó a un derecho social para los ciudadanos pobres, cuando no, a la caridad individual. En la actualidad, son una muestra los *shows* televisivos que han transformado en espectáculo las miserias humanas, por medio de una caridad mediática en pro de alguna buena causa (por ejemplo, el Marató de TV3 en Catalunya o la Teletón en Perú). Se invoca una solidaridad voluntaria, sentimental, subjetiva e individual de la donación ante el aporte decidido políticamente, no voluntaria, racional, objetivo y colectiva de los impuestos. Por otro lado, el desplazamiento de la responsabilidad social a la responsabilidad individual ha fundamentado la irresponsabilidad del Estado de la situación social de la ciudadanía. Estas transformaciones se han dado también en el campo del derecho penal, puesto que el paradigma resocializador del derecho

ha sido progresivamente sustituido por un populismo punitivo que considera la criminalidad como producto de decisiones exclusivamente individuales sin tener en cuenta los factores de la degradación espacial y social en los cuales ni el Estado ni la sociedad tendría ninguna responsabilidad (Lara Amat y León 2013).

Se ha producido de manera paralela un proceso de desinstitucionalización de la ciudadanía, es decir, las principales organizaciones sociales, los sindicatos, fueron socavados, al punto de que han perdido peso como forma de organización de la ciudadanía. Ello se produjo tras la derrota que sufrieron los sindicatos en el pulso que libraron con los gobiernos de Margaret Thatcher y de Ronald Reagan, los emblemáticos casos de los sindicatos de la minería (Milne 2018) y de la aviación, respectivamente. Lo que se buscaba con la desinstitucionalización de la ciudadanía era la flexibilidad del mercado laboral. Y con él, la precarización del empleo y de la vida cotidiana (Sennett 2006) en las sociedades desarrolladas, y en las subdesarrolladas, la permanente informalidad laboral que garantiza la máxima flexibilidad del mercado de trabajo.

Pero no fue un proceso exclusivamente económico con repercusiones políticas, sino que en el propio campo político también se produjeron transformaciones respecto a los consensos anteriores, es decir, tanto en el abandono del consenso del gobierno con los sindicatos y la patronal sobre las políticas laborales, como el recurso desde mediados de la década de 1970 a la gobernabilidad para frenar la participación de la ciudadanía y excluirla de modo progresivo de la influencia en la toma de decisiones en temas de política económica y social. En especial, el proyecto político neoconservador articuló un tipo de discurso sobre la gobernabilidad, que priorizaba el orden como valor político en oposición a la participación ciudadana, por ejemplo, dando autonomía a institutos estatales bajo la dirección de expertos fuera de la decisión política (Lara Amat y León & Antón Mellón 2009).

En la década de 1990, tras la conclusión de la Guerra Fría, el fin de la Historia, según las palabras de Francis Fukuyama, la democracia liberal y la economía de mercado se erigían como el nuevo modelo político económico para el mundo, en términos hegelianos la máxima expresión de la evolución del pensamiento político y económico (Lara Amat y León & Antón Mellón 2009). El proceso sería intensivo y extensivo: por un lado, se profundizó en las reformas económicas, y por otro, se extendió el modelo bajo el nombre de globalización, principalmente en los países excomunistas.

El resultado de este proceso para la ciudadanía fue devastador: pérdida de derechos civiles, políticos y sociales. La ciudadanía quedó encerrada en la esfera privada, y lo político era algo lejano, como cosa de expertos. Fue un efecto deseado, el resultado de la búsqueda de la desmovilización ciudadana de la política (Wolin 2008). La denuncia de un ciudadano formal en retroceso de contenidos reales: un

siervo (Capella 2005). Malos tiempos para la ciudadanía: “Nuestros tiempos no son tiempos de ciudadanos, el ideal republicano quedó en las cunetas de la historia. El capitalismo de consumo no necesita, no soporta, individuos-ciudadanos, sólo necesita y fomenta individuos-consumidores” (Bermudo Ávila 2010: 10).

Nuevas posibilidades para la ciudadanía: reintegrar los fragmentos de la ciudadanía

Desde la crisis de 2008, coincidiendo con la crisis económica que golpeó con dureza a Estados Unidos y a Europa, y en especial a la clase media, se ha generalizado un malestar tanto con las formas de economía del momento como con la democracia realmente existente. Eran unas críticas que como ya apuntamos provenían de reflexiones anteriores, pero que se han situado en el centro del debate. Estas nuevas críticas acompañan a las continuas protestas sociales que cuestionan el funcionamiento de la democracia y de la economía. Si bien el pesimismo sobre el papel del ciudadano era una reflexión realista, las dinámicas actuales permiten pensar futuros desarrollos con desenlaces abiertos.

Las limitaciones de una ciudadanía liberal (Peña 2003a) en la articulación de una sociedad política, así como de una ciudadanía comunitarista que tenía como objeto la preocupación central de los elementos culturales y tradiciones de una comunidad como elemento de cohesión y de unidad política, han generado las propuestas de un republicanismo contemporáneo o neorepublicanismo que busca vertebrar la tradición de una praxis política ciudadana, por un lado, con un republicanismo liberal preocupado por la libertad y los valores (Pettit 1999), y por otro, con un republicanismo socialista preocupado por las condiciones materiales de la ciudadanía (Domènech 2019).

Además, desde la década de 1960 la crítica de la diferencia puso en evidencia un discurso particularista pretendidamente universal, es decir, uno que se presentaba como universal, pero correspondía a una realidad y una teorización particularista (Wallerstein 2007). Esto se dio en los distintos campos donde se llevó a cabo el debate —clase, género, cultura— y ha terminado fraccionando el discurso emancipador de la ciudadanía sin generar una unidad emancipadora. Parte de este discurso se ha integrado en posiciones no emancipadoras (Bernabé 2018). Para el caso del feminismo, Nancy Fraser realiza una crítica desde un feminismo emancipador a un discurso que utiliza el léxico feminista, pero que solo busca la salvación individual (Fraser 2008). Como se ha comentado anteriormente, los contextos importan y es relevante recordar que esta explosión de diversidad se daba al mismo tiempo que las tendencias mundiales abandonaban la centralidad del Estado Social por la del mercado, entre 1980 y 2000, que fueron las dos décadas del viraje.

La idea de ruptura (Castells 2018) visibiliza las actuales tensiones sociales que manifiestan las crisis de las democracias liberales (Lara Amat y León 2018). Los ciudadanos no se ven representados por los candidatos ni por sus instituciones (Lara Amat y León 2019a y 2019b; Mair 2015), y es frecuente que la ciudadanía salga a protestar ante representantes elegidos recientemente (incluso en las cercanas elecciones de Argelia, sectores de la población rechazaban participar en las votaciones como medida de protesta). La crisis es patente en las clásicas instituciones de representación; tanto los congresos como los partidos políticos pasan horas bajas. El Parlamento es fuertemente cuestionado y los partidos políticos atraviesan por una intensa renovación o sustitución en la que su institucionalización es débil. Y en los partidos políticos prevalece “un escenario donde el impulso al debate interno no se equipara al impulso de la consulta a las bases, la militancia corre el riesgo de convertirse en un bien de consumo al servicio de la cúpula del partido” (León 2019).

El reto pasa también por pensar la ciudadanía en lugares en los que esta aún es un proyecto en el que la infancia puede estar indocumentada (Cuenca & Díaz 2010) o donde grandes capas sociales son excluidas de los bienes básicos e infraestructuras públicas. O donde se excluye a importantes sectores de la población (por ser inmigrante) de derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales, como sucede en Europa y en Estados Unidos. La insensibilidad social hacia las muertes en el Mediterráneo o el tratamiento de los inmigrantes en la frontera Estados Unidos-México, junto a la exclusión institucional de la ciudadanía a los inmigrantes, han tenido el correlato político del auge de partidos de ultraderecha con un discurso antinmigración como Vox para el caso de España.

La democracia liberal real ha mostrado claramente sus carencias: una concepción que separa lo público de lo privado, en la que los individuos tienen una relación instrumental con las instituciones políticas y jurídicas. En esa utopía institucional (o neo), en la que un buen diseño parece ser suficiente para una buena sociedad, olvidando que las instituciones no son nada más que estructuras políticas instrumentales que deberían estar al servicio de la ciudadanía y no al revés. Por ello, una democracia que merezca ese nombre debe asentarse en una ciudadanía comprometida con lo común y con sus instituciones.

Sin ser ilusoriamente optimista para la ciudadanía, no debe perderse de vista la crisis del liberalismo de las décadas pasadas, la pérdida de la hegemonía indiscutida de Estados Unidos y su modelo, junto con el ascenso de Asia, en especial de la hegemonía china, que ya seduce con su cultura a la filosofía y con su lengua a los negocios internacionales. Esta nueva geopolítica de múltiples modelos permite dar una oportunidad para el acercamiento entre instituciones y ciudadanía, y puede ser un elemento fundamental para entender la apertura de lo pensable y lo realizable, también en lo político, también para el ciudadano.

CIUDADANÍA GLOBAL Y ANSIEDAD POSFORDISTA

NEMROD CARRASCO NICOLA
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Hace justo treinta años, cuando cayó el Muro de Berlín, Francis Fukuyama no tuvo ningún reparo en proclamar que habíamos llegado al final de la historia. En realidad, lo que nos estaba diciendo es que el capitalismo es el mejor sistema posible. Cualquier alternativa que pudiéramos imaginar a partir de entonces no solo estaba fuera de la historia, sino que era indeseable. De hecho, el mensaje implícito es que no había ninguna alternativa mejor. Hoy en día, en cambio, el peso ontológico de esta tesis es muy distinto: el capitalismo no es ya el mejor sistema posible sino el único sistema posible. Y las alternativas no solo son indeseables: en el mejor de los casos, se han convertido en presencias espectrales.¹² El éxito rotundo del capitalismo en el momento mismo de liquidar a su oponente externo le permitió consagrarse a un objetivo mucho más ambicioso: invisibilizarse como sistema. Y lo ha logrado: hoy es la única realidad posible, por lo que rara vez se nos presenta como tal.¹³

En la actualidad, estamos percibiendo los efectos del fracaso de la izquierda para hacer frente a este nuevo escenario. La fusión entre capitalismo y realidad ha supuesto la colectivización de tres fenómenos que hoy se presentan como inevitables: la precarización general de la vida, la preeminencia del voluntarismo y la privatización de la ansiedad. Estos rasgos constituyen el fundamento invisible y pospolítico sobre el

¹² En esta línea se expresan abiertamente autores como Mark Fisher, quien no tiene ningún apuro en hablar de “realismo capitalista” (2016), hasta el punto de retomar la tesis de Fredric Jameson de que hoy parece “más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”.

¹³ Como señalan Badiou y Žižek, el capitalismo no es un tipo de civilización ni una manera de dar sentido a nuestra vida, sino que “es el primer orden socioeconómico que destotaliza el significado”. De su capacidad de adaptación no se deduce que estamos ante un mecanismo neutral, sino todo lo opuesto: lo único que demuestra es que el capitalismo como ideología ha llegado a su fase de naturalización más avanzada. Lo que ya profetizaban Weber y Polanyi acerca de un capitalismo automatizado e irreversible no ha hecho más que cumplirse plenamente.

que descansa la ciudadanía global. Encontrar un paralelo entre la creciente despolitización de la izquierda y las dificultades mismas de ejercitar la crítica en las condiciones propias del posfordismo parece una obviedad. Asimismo, la necesidad de la izquierda de enfrentarse a la destrucción del mundo que la vio nacer sigue siendo una cuestión determinante si todavía podemos esperar de ella no ya algún tipo de esperanza revolucionaria, sino un gesto realmente político que ponga en jaque el tablero del nuevo mundo posfordista.

En primer lugar, hace tiempo que la precariedad ya no es algo coyuntural, una especie de accidente que, de la misma manera que está hoy, puede dejar de estarlo mañana. Que una vida sea precaria ya no depende de unas circunstancias puntualmente pasajeras (Villacañas 2017). La precariedad constituye una ontología que, en sí misma, es algo más que el triunfo de una realidad contingente o de una realidad que se ha vuelto contingente toda ella.¹⁴ Las vidas no se han vuelto precarias porque todo lo sólido se desvanezca en el aire y ya no haya un lugar en donde la ciudadanía pueda caerse muerta. Ese no lugar se ha convertido hoy en su único punto de anclaje. De ahí obtiene su paradójica solidez: lo que justamente le hace ser lo que es.

En las viejas estructuras fordistas, los padres que todavía querían convencer a sus hijos acerca de la importancia del estudio y de labrarse un porvenir les decían: “Dedícate a estudiar porque todo lo que aprendas nadie te lo podrá arrebatarte”. Este consejo tenía sentido en un mundo en el que los individuos podían imaginarse sus vidas como si fuera una casa: se empezaba construyéndola desde los fundamentos, proseguía hasta el tejado y en el proceso mismo de construcción se iba incorporando el mobiliario. Hoy en día, en cambio, cada vez hay menos trabajos que duren toda una vida, la obsolescencia respecto a los conocimientos se ha acelerado de manera vertiginosa, y se nos incita a seguir formándonos, obligados a actualizar permanentemente nuestro aprendizaje, como quien actualiza las aplicaciones de un *smartphone*. Si las vidas han dejado de ser un lugar habitable no es porque ya no haya futuro: se han precarizado porque pesa sobre ellas la exigencia de tener más futuro que nunca. Esta es la paradoja que la nueva ontología de la precariedad acentúa con ironía: aunque parezca no haber futuro, seguimos trabajando permanentemente nuestras vidas con la vana esperanza de poder tenerlo.

En segundo lugar, así como la precariedad se ha hecho extensiva a la propia vida, el modelo para su funcionamiento sin fisuras es, sin duda alguna, el voluntarismo. Las nuevas sociedades de control se basan justamente en este imperativo. Tal como aventuró Deleuze, el poder, en cuanto tal, ya no es un agente de prohibición y disciplina, su mensaje no es: “¡No puedes!” ni “¡Debes...!”; sino un liberador “Puedes”

¹⁴ Ante la preeminencia de ese atributo meramente accidental, López Petit (2006) insiste en hablar en términos de *ser precario*: “La precariedad no es algo que nos pasa, y que puede dejar de pasarnos. La precariedad no es algo accidental sino un carácter verdaderamente esencial del ser que en esta sociedad podemos ser. La precariedad fragiliza nuestro querer vivir, y en la medida en que lo hace, nos encierra”.

(Deleuze 1999). Los proyectos, la iniciativa, la eficacia y la motivación son las nuevas formas bajo las cuales se camufla la dominación política. Aderezado por un discurso de buenas palabras, sueños deseados y pensamiento positivo, el lema posfordista es, más bien, *ama lo que haces*. No hay más conflicto que el derivado de nuestra capacidad para superar los obstáculos que nos separan de nuestros verdaderos deseos: “todo depende de nosotros”, “todo está en nuestras manos”. En el modelo voluntarista, la coacción deja de ser una fuerza que emane definitivamente de una instancia externa. Ante el poder disciplinario, la coacción es producida como autocoacción.¹⁵

Esta paradoja permea completamente la forma de subjetividad que caracteriza a la ciudadanía global. Con el enaltecimiento del voluntarismo, las técnicas de control social ya no pueden mostrarse como si infringieran la libertad del sujeto. Se han recompuesto de nuevo, generando una nueva forma de dominación capitalista más sutil, imperceptible, y quizá por ello cada vez más eficaz, directa e inmune. No hay más que ver el modo en que la retórica posfordista interioriza la libertad de elección con el fin de mitigar los males del trabajo precario. La crisis se nos presenta como una oportunidad, del mismo modo que una serie anárquica de empleos a corto plazo es un aprendizaje necesario para vivir en condiciones de total inestabilidad o precariedad. Poco importa que la falta de expectativas genere incertidumbres angustiantes acerca de cómo la ciudadanía piensa sobrevivir los próximos años: la libertad de reinventar las propias vidas, la posibilidad de descubrir nuevos e inesperados potenciales creativos ocultos en nuestra personalidad, la capacidad misma de responder ante eventos imprevistos se ha convertido en cualidades ponderadas cuya principal virtud consiste en naturalizar la precarización general de nuestras vidas.¹⁶

En la era del voluntarismo forzado, la resolución de la precariedad queda reducida a una cuestión de actitud positiva. Lo decisivo ya no es cambiar la realidad, sino cambiar nuestra actitud ante ella; ya no son las razones por las que nuestras vidas se han precarizado, sino la conversión de la propia precariedad en un reto que exige autosuperación. En las sociedades posfordistas, la precariedad difícilmente puede desvincularse de la autoexigencia constante. De modo similar a lo que siente aquel que ejerce una autoridad, el trabajador precario se convierte también en su propio

¹⁵ Esta es la tesis que sostiene convincentemente Byung-Chul Han en *La sociedad del cansancio*: “Ahora uno se explota a sí mismo y cree que está realizándose”. Esta es la lógica que consiste en vincular la libertad con la obligación del rendimiento. Y la consecuencia política que se deriva de ello todavía es peor: “Ya no hay contra quién dirigir la revolución, porque no hay otros de donde provenga la represión”. (Chul Han 2017)

¹⁶ La prueba más clara de este proceso es el éxito de todo este tipo de fórmulas que nos invita a “salir de nuestra zona de confort”. Esta es la consigna del momento: se nos invita a aventurarnos, no acomodarnos a una situación que siempre es mejorable y que está en sus manos mejorarla porque, al fin y al cabo, la felicidad depende única y exclusivamente de nosotros. Quedarse en la zona de confort se ha convertido en una especie de obstáculo castrador, una barrera que nos impide alcanzar una vida más satisfactoria... En este tipo de lemas no solo se advierte en qué medida nos hemos convertido en “emprendedores del yo” sino también en qué sentido nuestras vidas se han vuelto irremediabilmente precarias.

jefe y, precisamente por ello, se ejerce sobre él una presión tan irónica como devastadora¹⁷. Por un lado, el trabajo se posterga de manera indefinida: debemos estar siempre disponibles, sin derecho a ninguna vida privada ajena al tiempo del trabajo. Por otro lado, nuestra condición precaria es por definición descartable, incluso si nos mostramos capaces de sacrificar todas y cada una de nuestras esferas de autonomía en aras del trabajo.¹⁸ En palabras de Jorge Moruno:

El trabajo hace ya tiempo que no se piensa como fuente de identidad principal, aun siendo conscientes del arrastre que todavía mantiene en sectores de la sociedad. La tendencia indica a una disociación entre identidad e identidad laboral. ¿Qué es lo que hace la fuerza de trabajo? Sobrellevar la incertidumbre, nadar en la inseguridad, aumentar su movilidad y disponibilidad; es una fuerza de trabajo fragmentada espacial y temporalmente.¹⁹

De este modo, se entrecruzan variables contradictorias: por un lado, el trabajo que se tiene cada vez resulta menos una fuente de identidad; los trabajadores son “paquetes de tiempo” sin ninguna conexión nocional con un ciudadano con derechos o necesidades: simplemente se encuentra disponibles o no en el mercado. Por otro lado, esta deriva del trabajo intermitente, por horas, no deseado y contingente se erige como el exponente más claro de la precariedad, y aunque nos impide hacer lo que nos gustaría hacer, tampoco impide que se generen formas de adhesión compulsiva al trabajo. En este sentido, no es solo que el trabajo se expanda sin límites: en esa ampliación difusa, auspiciada por las modernas tecnologías de la comunicación, también puede advertirse una suerte de libidinización del trabajo. Para Olivia Sudjic (2019), esa compulsividad, que puede advertirse igualmente en la devoción por las comunicaciones digitales, es el componente que mejor define la ansiedad: un estado en el que los sujetos se encuentran a merced de un mundo hiperconectado, donde no hay lugar para la representación, sino para la exposición continua, donde el mundo refuerza al yo como producto y la vida de los ciudadanos como trabajo. Pero también donde la hipervisibilización genera una ansiedad constante.²⁰

¹⁷ Este es el panorama que precisamente nos dibuja Remedios Zafra en *El entusiasmo*. Como señala su autora, se trata de “desvelar una precariedad que busca normalizarse y se alimenta de algo que nos parece valioso, la instrumentalización de la ‘ilusión’ de quienes quieren dedicarse a lo que les gusta”. (Zafra 2018)

¹⁸ Tobias van Veen (2009). Citado por Fisher (2016:, 132, nota 11).

¹⁹ Moruno (2018: 61).

²⁰ En el caso de Olivia Sudjic, su propia labor como escritora, al igual que las redes sociales, son precisamente la causa y el remedio de todos sus males. La continua exposición es causa de ansiedad. Porque no es una obra lo que se expone, ya sea en el propio texto o en el escaparate virtual, sino que es nuestro propio yo, como si fuéramos adjuntos a las cosas que hacemos o decimos. Y, sin embargo, esa misma ansiedad que provoca la sobreexposición “proporciona un modo de percepción intensificado que parece vital para una escritora”. En su análisis de la ansiedad encontramos así una descripción pulsional muy cercana a como la entendieron Freud y Lacan, como si hubiera ahí un círculo repetitivo más allá del principio del placer.

La privatización de la ansiedad es hoy un sistema tan eficiente como brutalmente elegante. De manera inmediata, se dejan de lado las causas sociales y políticas que la producen, mientras que, a la inversa, se procede a su individualización y privatización como malestar. Y aunque no falten teorías que muestren los vínculos de la felicidad individual con el fortalecimiento de la justicia social, rara vez se muestra en qué sentido la ansiedad privada puede recibir algún tipo de respuesta pública. Que el primer abordaje sea más bien psicoterapéutico es una señal inequívoca de hasta qué punto la ansiedad permanece despolitizada. Sin duda, continúa siendo más fácil acudir a un especialista que llevar a cabo una transformación social profunda. Pero un cambio de vida que no lleve consigo un cuestionamiento rotundo de las actuales formas sociales de dominación tampoco representa una respuesta persuasiva o creíble al problema. La nueva ontología de la precariedad ya ha convertido la ansiedad en una de las epidemias más letales de la sociedad posfordista y no hay camino de retorno.

Al mismo tiempo, si los nuevos malestares tienen este carácter paradójico, social y a la vez individual, es evidente que las formas tradicionales de hacer política ya no sirven. Y esto no debería ser causa de llanto. Una política que quiera estar a la altura de los nuevos tiempos posfordistas debe incluir de modo necesario tres puntos de fuga: no buscar obstinadamente la erradicación de toda vida precaria, sino dirigir su combate contra la precarización de la propia vida; no sucumbir al imperativo de actuar, de intervenir de manera inmediata para cambiar las cosas, sino ejercer la crítica, sin dejar de analizar las coordenadas ideológicas en la que se inscribe toda acción; no reducir la cuestión de la ansiedad ni a la cura privada ni a una nueva política de salud mental, sino enfrentarse a ella como un problema en el que está en juego el propio concepto de lo público. Lo contrario sería no reconocer los síntomas que revelan en la actualidad muchos cuadros de la izquierda: su precarización política, su alarmante impotencia reflexiva y la propia ansiedad de sus demandas.

CORRUPCIÓN POLÍTICA Y ÉTICA CÍVICA

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Introducción

En los últimos años, la lucha contra la corrupción ha sido impulsada por la sociedad civil, como ha sucedido en el Perú, Guatemala y Haití, entre otros. Después se han hecho presentes, por lo menos en el Perú, los mecanismos legales. Sin embargo, la protesta ciudadana y la ley no son suficientes, especialmente cuando este fenómeno social está arraigado en la sociedad y sus instituciones públicas. La insistencia en el papel de la educación, una vez más, como solución, puede convertirse en un recurso retórico de poco valor para dar cuenta de las soluciones.

Nuestro presupuesto metafísico es la contingencia de la existencia humana, desde ahí pensar las instituciones, los procesos sociales y enfrentar la corrupción. Asimismo, con este presupuesto, buscamos evitar tanto el moralismo como el cinismo. El moralismo es creer que los seres humanos debieran ser todos morales, por lo que tendríamos que perseguir la perfección moral de acciones e instituciones. Mientras el cinismo asume que la corrupción solo es decadencia de la humanidad, por lo que no podemos hacer nada al respecto y cada uno debiera salvarse a sí mismo. La ética cívica —desde donde queremos pensar estos temas— tendría que asumir la contingencia de las instituciones humanas, por lo que sabiendo que estas se desgastan y las acciones humanas se corrompen, entonces habría que buscar medios para fortalecerlas o reemplazarlas. En ese sentido, es necesario entender la educación para una ética cívica, para que los ciudadanos puedan tener los medios teóricos y éticos para hacer frente a las diferentes formas de corrupción de las instituciones humanas, especialmente las públicas y de negocios.

Hemos dividido nuestra reflexión en tres partes. La primera presentará la importancia de la ciudadanía en la lucha contra la corrupción. En la segunda, analizaremos algunos componentes de la corrupción política. En la última parte, nos dedicaremos a pensar la ética cívica. El objetivo es abrir una perspectiva ética para pensar la corrupción.

Corrupción e irrupción de la ciudadanía

Desde la vuelta a la democracia, en 1980, dos grandes males sociales han marcado al Perú, impidiendo resolver los problemas heredados de su historia colonial y republicana: el terrorismo de Sendero Luminoso y la corrupción del Estado y las empresas. Y ambos procesos sociales no han permitido crear ciudadanía, sino siervos, vasallos, lacayos y oportunistas, que se sirven del momento para capturar el poder y aprovecharse de este. Nuestra larga historia republicana de gobiernos militares sirvió también a la forma de organización senderista, pues las órdenes de los mandos superiores eran acatadas sin cuestionamiento alguno, dado el carácter político-militar de esa organización. Y desde esta estructura se cometieron genocidios contra comunidades campesinas y acciones terroristas en las ciudades. La justificación siempre era: estaban en guerra. Gente sumisa al poder militar, sin capacidad de cuestionamiento alguno, cuyo dogmatismo descalificaba al otro, hasta el punto de quitarle la vida. ¿Cómo se podía crear ciudadanía desde esas condiciones?

Por su parte, la corrupción política y empresarial, que también se manifestó paralelamente a la violencia política, generó y genera gente que se aprovecha del poder para enriquecimiento personal y empresarial, redes mafiosas enquistadas en distintos niveles del Estado, que se articulan con los intereses políticos y económicos del momento. ¿Qué ciudadano podría generarse desde el Estado y los negocios? Solo gente cínica, incapaz de ver el daño social que estaban produciendo.

Así tenemos los dos opuestos que han marcado el tipo de ser social: por un lado, gente dogmática, que quiere imponer sus verdades; por otro, gente sinvergüenza, indiferente ante los criterios morales sociales. ¿Cómo generar una ética cívica en medio de estos dos extremos? Ese es un reto para los que apostamos por ello, que debemos sostenernos tanto en la esperanza como en una perspectiva ética capaz del ejercicio de una razón pública. ¿Qué espacios estamos generando para el surgimiento de esa esfera pública, que pueda sostener una ética cívica? ¿Tenemos razones para la esperanza?

La caída de los líderes de Sendero Luminoso se produjo no desde el Poder Ejecutivo, sino desde mandos inferiores del Estado, cuyo trabajo silencioso condujo a la captura de los dirigentes de esa agrupación, en 1992. Mientras las marchas ciudadanas contra la corrupción, organizadas por sectores cívicos, presionan y están vigilantes ante la posible impunidad de tales delitos. Es decir, han sido sectores ciudadanos,

con menos poder, los que se han manifestado contra el poder tanto del dogmatismo terrorista como del poder corrupto y corruptor. Esta afirmación e irrupción de la ciudadanía es lo que puede abrir la esperanza para cambiar de manera significativa nuestra condición, marcada durante el siglo XX. Sin embargo, esto debiera ir parejo con una apuesta por la formación ciudadana, especialmente en el contexto actual. La educación escolar es más formal —derechos humanos, derechos de los niños y del adolescente—, manteniendo la brecha entre lo que se debe y lo que es. La irrupción del ciudadano es un buen inicio para renovar la democracia, pues significa que las personas van comprendiendo que lo que está en juego son bienes compartidos, y se requiere su participación para protegerlos y puedan distribuirse con justicia. Los profesores colombianos Mejía e Hincapié (2019) lo han expresado así: “la única contención que tenemos frente a la corrupción es la movilización ciudadana”.

Ahora bien, ¿no corremos el riesgo de hacer de la ciudadanía un ideal platónico que puede quebrarse ante la historia factual? Debemos estar prevenidos de ellos, por eso, asumiendo los aportes de Beuchot (2004) y Conill (2006), necesitamos de una hermenéutica analógica crítica, capaz de enjuiciar los hechos sin caer en el moralismo idealista. Claro que interpretamos los hechos, pero eso no significa que toda interpretación sea subjetivista, sino que debemos someterla siempre al juicio de los otros y a lo que suele llamarse “hechos”, para ir apostando por la mejor interpretación posible hasta el momento. Esto tampoco significa que los filósofos tengamos la interpretación “verdadera”, sino que con nuestras reflexiones aportamos al debate contemporáneo y de ese modo encontrar salidas a nuestros problemas.

Corrupción política: prácticas e instituciones

Evitar el moralismo significa ver también los límites de la ética en la lucha contra la corrupción, pues esta tiene componentes que escapan a la buena voluntad de los agentes. Por eso, la ética cívica no se puede nutrir solo de teorías éticas, sino también de las ciencias sociales, como la historia, la sociología y la antropología, para dar cuenta de este fenómeno recurrente. En ese sentido, podemos decir, que parte de los otros factores que conforman la dinámica de la corrupción tienen que ver —como dice Sapelli (1998: 80)— con las luchas por el poder y los vínculos sociales. Veamos brevemente estos factores.

Las luchas por el poder, en sociedades plurales y fragmentadas como las de América Latina, han pasado de utilizar a los militares para hoy ser luchas políticas de partidos y movimientos locales, que, en lugar de trabajar por un destino común, son expresiones de intereses que no buscan desarticular el tejido institucional injusto y colonial, sino hacerse cargo de él y aprovecharlo. Así, el Estado no se constituye en una organización cuyo sentido sea la dignidad de las personas, sino el mantener privilegios económicos, políticos, sociales, culturales, etcétera. Y esos privilegios

suponen mantener una sociedad jerárquica, donde unos grupos humanos valen más que otros, en la práctica, no en la formalidad. Aceptamos, por ejemplo, la formalidad de los derechos humanos, pero vivimos en sociedades excluyentes y desiguales. Por eso, la lucha por el poder político ha sido básicamente por mantener esos privilegios.

Así, la lucha contra la corrupción de Odebrecht ¿ha llevado a desarticular las estructuras institucionales de corrupción en América Latina? Hasta ahora no, más aun, esta permanece tal como está, pues un actor desaparece y otros entran en escena. Esta lucha contra la corrupción, que puede llevar presos a determinadas personas, no indica que se cambien esas estructuras institucionales de poder ni se remuevan a las mafias dedicadas a la corrupción. Mientras una empresa corruptora reparta los beneficios a sus vasallos, todos estarán tranquilos. Es decir, si más homogeneizador es la corrupción, mejor funciona en la sociedad, a pesar de que ella misma pague sus altos costos. Y es que el beneficio individual se percibe más que el perjuicio difuso de la corrupción.²¹

Esto nos lleva al tema de los vínculos institucionales de la corrupción, el clásico patrimonialismo y clientelismo, cuyos tejidos básicos están institucionalizados, pero que se crean y recrean según los actores en escenas. Por un lado, los gobernantes y políticos asumen su poder como si fuese privado, es decir, para beneficio suyo y de su entorno. Esto acompañado de clientelismo, una vieja práctica colonial, que se ha adaptado bien a las formas “democráticas” de elegir autoridades y a los mecanismos de los negocios capitalistas. Y estos lazos funcionan bajo el mismo principio de fidelidad que cualquier grupo delincencial, es decir, con su propia moral, lazos que no permiten que se quiebren las estructuras institucionales, sino aprovecharse de él. Mientras los dirigentes políticos y económicos se sirvan de esos lazos y compartan homogéneamente las prebendas, entonces, no se atreverán a ir contra esas alianzas e instituciones. Esto nos hace pensar que el Estado mismo es el que está corrupto, pues viven en él grupos y procedimientos que tienen un *modus operandi* difícil de vencer. A la inoperancia ahora le sumamos los mecanismos corruptores que son hábitos, modos de ser y de vivir, que se adecuan y hacen sus leyes (o la interpretan) a la medida de sus clientes. Así, el Estado es asumido como una gran empresa, cuyos negocios están a la medida de los clientes, pues ellos reconocen “generosamente” la oportunidad de hacer negocios. Después de todo, solo son negocios, pues lo que mueve no es tanto atender los bienes públicos sino las ganancias obtenidas. Recordemos que, en el Perú, como en muchos países, la principal empresa es el Estado, que hace negocios con otras “empresas privadas”; así que los que están en cuestión es una forma de hacer negocios y también la actual y fáctica concepción del Estado. Hemos asumido, quizá por la influencia de la filosofía política tradicional, que el Estado es una organización pública, cuando en realidad hoy actúa como una gran empresa,

²¹ Cada sociedad hace sus propios balances económicos del perjuicio social que ocasiona, en educación, salud, infraestructura, los cuales indican que nos han robado nuestro presente.

por lo que su corrupción también deja entrever la corrupción del mundo de los negocios. Por eso asumo que no es que el Estado se haya pervertido por las empresas privadas, sino se trata de la corrupción misma entre empresas, la corrupción de los modos de hacer negocios. Una prueba de ello es el pobre gasto público que hay en sectores sociales como educación y salud, especialmente por la burocracia y las leyes, pero los burócratas son efectivos en otorgar licitaciones a empresas donde está en juego millones y millones de dólares, además a costa de la dignidad de los pueblos.²² Así, es el Estado mismo el que está en cuestión en la corrupción política.

Cerutti (2019) nos dice que no se trata de Estados fallidos, sino de Estados eficientes en corrupción. Puede pensarse también que se trata de Estados fallidos en lograr el bien común y eficientes en corrupción. La pregunta es: ¿podemos esperar Estados eficientes en el bien común y fallidos en corrupción? En cualquier caso, la corrupción política no hace referencia solo a individuos o malas prácticas profesionales, sino a organizaciones y estructuras estatales que la hacen posible.

En ese contexto de corrupción de los poderes del Estado, la ciudadanía debe generarse en el ejercicio mismo de la protesta y la vigilancia, pues, de otro modo, los poderes subalternos seguirán haciendo su “cueva de ladrones”, para tomar la metáfora bíblica. En la antigüedad, la voz de Dios fue corrompida por el templo/mercado, ante lo cual reacciona Jesús. Ahora, la voz del pueblo —que se supone es el nuevo Dios de las democracias actuales— es corrompida por el Estado/empresa. Y si fracasó el maestro judío en su intento de transformarlo, ¿ahora fracasará el ciudadano en su lucha por hacer un Estado eficiente y justo? ¿O habrá que decirle adiós al Estado y encerrarnos en nuestras vidas privadas o quizá comunitarias? Apostamos a lo que Gertz & Maldonado (2009: 61) señalan, otorgarle poder constitucional al ciudadano, para que puedan controlar, evaluar y calificar el ejercicio del poder. Y con ello, la democracia misma volvería a sus raíces.

Dejar la visión empresarial del Estado requiere replantearnos su sentido y la distribución de poder porque, después de todo, el poder del ciudadano continúa siendo el sustento de la democracia. Al respecto, estamos de acuerdo con Gamio, cuando sostiene:

La distribución del poder requiere tanto de una visión de la *vida buena* centrada en la acción ciudadana como en un *corpus* institucional y jurídico en el que nos reconozcamos como agentes sociales. Actuamos en el marco de las instituciones. La sociedad civil es el escenario de la vida democrática, el estado de derecho es su estructura básica, la deliberación, el sentido de pertenencia y la acción en común

²² Hasta junio de 2019, ningún sector del Estado había gastado el 50% de su presupuesto para inversión pública. Ver: <https://larepublica.pe/economia/2019/07/02/trabajo-y-ambiente-son-los-ministerios-con-menor-avance-de-inversion>. Y hasta mayo de 2019, el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social no había realizado ningún gasto en inversión social, ver: <https://gestion.pe/economia/ministerio-invierte-sol-proyectos-mayo-268880-noticia>.

son su sustancia. La combinación de estas determinaciones configura la democracia como *ethos*. (1999: 161)

Y dado esos elementos, la acción ciudadana y la deliberación serán clave para entender la ética cívica. Ello implica que, en lo político, el Estado esté dispuesto a distribuir el poder, compartiéndolo con la sociedad civil. Así las cosas, abrir este espacio no será fácil, pues, como hemos sostenido, el Estado mantiene privilegios. Pues, debiéramos convencernos de que, desde lo político, no puede resolver todos los problemas, y, desde lo ético, implicaría reconocer que los ciudadanos tienen derecho a ejercer su autonomía y regir sus propios destinos en comunidad.

Del realismo político a la ética cívica

Es en ese contexto que debemos pensar la ética cívica, que implica afirmar el valor de la ciudadanía, entendida como personas conscientes de su aporte en el mantenimiento y realización de los bienes comunes necesarios para la convivencia social. Y, como se aprecia, esto no es tarea de los eticistas solo, pues la ética cívica pertenece al campo de la ética aplicada, donde todos los ciudadanos están convocados a decir su palabra, dado que son asuntos que les competen, pero cuyo ejercicio implica entrar al campo de la deliberación pública. Comparto plenamente la afirmación de Cortina (2000): “La moral cívica la harán las personas, o no se hará”. Sin embargo, en tanto ética, requiere de fundamentos y criterios razonables para ejercer ciudadanía. Por eso, la ética cívica guarda una relación dialéctica entre teoría y práctica. Teniendo en cuenta esa distinción metodológica, separaremos en dos nuestra reflexión sobre la ética cívica, una mirada desde la ética misma y otra desde la política.

a) *La mirada ética de la ética cívica*. Los ciudadanos éticos no son expresiones de la naturaleza, por lo que requieren un cultivo de sí mismos. Siguiendo las viejas líneas aristotélicas, se requiere un elemento racional y otro de buenos hábitos. El primero es la prudencia, y el segundo, las virtudes éticas. Las preguntas entonces serían: ¿cómo debiera caracterizarse una razón prudencial en nuestra época?, ¿cuáles debieran ser las virtudes éticas para nuestro tiempo?

Si bien es cierto que la razón prudencial de Aristóteles estaba pensada según las circunstancias, no debemos dejar de reconocer que dicha razón es histórica, y que en su devenir ha formulado normas universales que, por frágiles que sean sus consensos, son fruto de las luchas que expresaban indignación y sufrimiento de millones de seres humanos. Me refiero a los derechos humanos, que ha abierto una puerta a consensos internacionales para luchar contra los males sociales. De esa manera, la razón prudencial no debiera excluir lo formal ni viceversa. En perspectiva de Cortina, tanto las éticas teleológicas como las deontológicas son necesarias para una ética cívica, o como dice otras veces, requerimos articular las éticas de máximos

y de mínimos. Y desde ahí es que propone su “fórmula mágica”: a la felicidad se invita, pero la justicia se exige (Cortina 2000: 52). No obstante, es el espacio público el ámbito de los diálogos y deliberaciones para lograr dicha articulación, nunca realizada *a priori*.

A esto habría que agregar que la razón prudencial —con sentido hermenéutico, analógico y crítico— no puede seguir subordinando las “pasiones”, viéndolas como irracionales. El modelo paternalista, sumido por el estagirita, no nos ayuda para pensar la relación entre razones y pasiones. Los ciudadanos autónomos no se generan solo por pensar y evaluar bien sus decisiones, o por hacer cálculo de utilidad, sino porque su autonomía es expresión de una correcta relación entre ambas dimensiones humanas. Por eso son particularmente importantes obras como la de Cortina, *Ética de la razón cordial* (2009), y de Camps, *El gobierno de las emociones* (2011). De manera previa, la obra de Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (1997), en la que nos mostró el potencial ético y transformador de los sentimientos de humillación en las luchas sociales. Si Aristóteles y Hume ya sostenían que las meras ideas no mueven a las personas, ¿por qué los eticistas han demorado en incluir la importancia de las pasiones en la reflexión ética? ¿Quizá por la ingenuidad racional de que bastaba pensar racionalmente bien para ordenar a la voluntad a someter a las pasiones desordenadas? Luego de los trabajos de Damasio, seguimos necesitando más propuestas de articulación entre razones y pasiones, pues, los actos de corrupción y los feminicidios son síntomas de nuestra poca preocupación para educar las “pasiones” en las escuelas y en las universidades.

Finalmente, el otro componente de la ética cívica continúa siendo las virtudes, generadas de modo deliberado por hábitos, dentro de contextos de prácticas comunitarias. Podemos asumir la definición de virtud de Camps:

Las virtudes son cualidades, modos de ser individuales, que tienen una dimensión necesariamente pública porque están dirigidas a los demás. Si lo que identifica a la ética como tal es la virtud de la justicia, todas las virtudes han de ser como los complementos que esa virtud prioritaria requiere. (1990: 24)

Lo que la filósofa llama justicia, para nosotros es la otra cara del “bien común”, pues su realización es el mejor signo de la justicia social. Y ambos —bien común y justicia social— como sentido de la política y de la ética. Sin embargo, debiéramos preguntarnos: ¿qué virtudes se hacen más importante en nuestros contextos? Estoy de acuerdo con Marciano Vidal (2007) en la necesidad de repensar las virtudes para nuestro tiempo y en su propuesta de virtudes: la veracidad, la honradez y el servicio, pensadas y sentidas desde el “orden de la caridad”.²³ Y señala que, dentro de ellas, es la

²³ Mozi, filósofo chino del siglo V a.C., ya sostenía lo siguiente: “Cuando investigamos la causa del desorden, encontramos que resulta de la carencia de amor mutuo” (2006: 111).

honradez la de mayor alcance antropológico y moral porque su significación incluye la “integridad”, “rectitud”, “probidad”. El campo semántico de la “honradez” es muy amplio, pues, además, abarca significados como justicia, honestidad y honorabilidad, entre otros. No hace referencia solo al sujeto que cumple las normas cívicas, sino a quien realiza una acción íntegra, plena, es decir, cuando hay una armonía entre su ser-querer-deber, entre su pensar-decir-actuar. ¿Y cómo formar esta virtud tan importante para hacer frente a la corrupción política? Esto nos lleva otra vez a las condiciones para formar un buen ciudadano, capaz de asumir cargo público. Entre esas condiciones están la comunidad de gente honrada, honesta, lo que implica a su vez tener ejemplos de vida que seguir. Y desde esa perspectiva, por lo menos en el Perú, la educación escolar centra su atención en líderes militares, no en ejemplos de civiles que actúan íntegramente y puedan ser modelos de vida de otros. Sin duda existen estos héroes civiles, pero invisibilizados por el orden formal y aristocrático.

Además, la otra condición son los espacios públicos deliberativos, que no se limitan al Parlamento, sino a la vida social. Desde ahí, se han venido generando asociaciones ciudadanas con diferentes finalidades, como de salud, educación, economía, medioambiente, defensa de los consumidores y educación vial, entre otros. Estas agrupaciones tienen un potencial ético y político, para hacer frente a diversos problemas de nuestra sociedad. Su creciente número muestra que los ciudadanos también quieren asumir la responsabilidad de sus vidas, sobre todo cuando el Estado no llega o no atiende las necesidades de todos. Así, las comunidades y sus espacios deliberativos son las condiciones para generar las virtudes cívicas, necesarias para la convivencia social.

Sin embargo, esto no agota la discusión, pues ¿dónde quedan las pasiones en este orden de virtudes?, ¿cuál es el lugar de la empatía en las virtudes?, ¿en función de qué debemos pensar la importancia de las virtudes?, ¿para contraponerlas a los valores de la globalización, para enfrentar la corrupción o para que expresen nuestras visiones antropológicas?

b) *La mirada política de la ética cívica.* Entiendo la política en sentido aren- dtiano, es decir, como la acción y el discurso en la esfera pública (1997). Por eso, considero que hay condiciones políticas que influyen en la generación y afirmación de la ética cívica y que tiene que ver con la participación ciudadana en el espacio público. Dicho en términos negativos, la tarea de pensar y realizar la ética cívica no se puede dejar solo a cargo del Estado, pues el paternalismo seguiría generando vasallos o súbditos, manteniendo una sociedad de privilegios. Al respecto, asumimos plenamente lo que sostiene Cortina:

Puede decirse, pues, que el estado paternalista ha generado un ciudadano dependiente, “criticón” —que no “crítico”—, pasivo, apático y mediocre; alejado de todo

pensamiento de libre iniciativa, responsabilidad o empresa creadora. Un ciudadano que no se siente protagonista de su propia vida política, ni tampoco de su vida moral, cuando lo que exige un verdadero estado de justicia es que los ciudadanos se sepan artífices de su propia vida personal y social. (2000: 33)

Así, en términos prácticos, la ética cívica es una forma de empoderamiento del ciudadano, que busca ejercer sus derechos ante un sistema que se sostiene en privilegios y marginaciones sistemáticas. Este ciudadano autónomo no surge espontáneamente, sino requiere de condiciones sociales y culturales que lo posibiliten. Y en ello, la educación y la filosofía juegan su función importante. En todo caso, una preocupación teórica debiera ser ¿cómo generar esos sujetos autónomos?, ¿cuál es el papel de la filosofía y la ética en esa finalidad? No asumo que la responsabilidad exclusiva sea de la ética, aunque sí pienso que la filosofía debiera asumir su parte en ese reto, sin caer en la ilusión que ella debe ofrecer la salida.

La ética cívica no debe renunciar a la mirada crítica, para no estar al servicio de los nuevos grupos que buscan acceder al poder y servirse de los mismos mecanismos corruptos tradicionales, como pasó con el expresidente Toledo, quien de liderar una lucha contra la corrupción fujimorista hoy es acusado de haberse servido del mismo poder corrupto. Desmantelarlos quizá sea afectar la estructura del propio Estado, que ni los propios independentistas hicieron, pues al final repitieron los vicios del poder colonial. Así, la pregunta que surge es: ¿qué Estado sería ese que rompa dichas estructuras corruptas? Ni los llamados Estados socialistas o comunistas pudieron vencer este flagelo social en otros países, salvo que se piense en la solución anarquista, que en las condiciones actuales no tenemos evidencia de su éxito ante la corrupción política, a no ser que se piense en la eliminación misma de la política, lo que en términos de Arendt sería renunciar al ejercicio de la palabra y al encuentro con el otro diferente, es decir, sería la justificación de la violencia.

Además, la mirada política de la ética cívica debe incluir asuntos como el empoderamiento de las asociaciones ciudadanas, la autorregulación del orden social, mayor presencia en los medios, la generación de una consciencia cívica en los ciudadanos. Como ética se trata de apostar por la formación y el debate en torno a los problemas éticos centrales en la sociedad, para dejar de naturalizarlos y buscar alternativas. Como política, se trata de animar a los ciudadanos a asumir sus responsabilidades. No está de más recordar que la ética cívica no es tarea exclusiva de los filósofos, pues se aleja del modelo platónico del filósofo-rey, sino apuesta por un encuentro interdisciplinario e intercultural, para buscar salidas a los problemas que nos competen a todos.

EL CASO LAVA JATO ¿OPORTUNIDAD PARA CONSTRUIR CIUDADANÍA?

JAIME VILLANUEVA BARRETO
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Lava Jato, el escándalo de corrupción política y empresarial más grande en nuestra historia, pasó como un vendaval y ha remecido en sus cimientos a toda la clase política peruana. Aún es pronto para decir lo que quedará en pie y lo que será finalmente arrasado cuando el temporal haya pasado. Pero lo que sí se puede afirmar es que nada volverá a ser lo mismo. Hay toda una manera de hacer política y de modelo de político que en el Perú ha llegado a su fin. El político del siglo XX se ha extinguido y, en su lugar, se ha estado construyendo una ciudadanía más atenta y dispuesta a no dejar pasar la corrupción.

Si bien esa relación que se estableció en la vida política peruana entre los señores de siempre y los ciudadanos de nunca aún no ha llegado a su fin, es también cierto que, producto de la revelación del modo de actuar de los ricos y poderosos del Perú para torcer la voluntad popular, imponiendo con la fuerza del dinero a su candidata, nos ha demostrado la atávica tensión que ha mantenido en vilo a toda nuestra historia republicana. Ahora los poderosos saben que no quedarán impunes, y el gran sueño republicano que nos ha brindado un pequeño grupo de valientes y honestos fiscales y jueces es que nunca más en el Perú nadie estará por encima de la ley y que a la larga el crimen no paga.

La intención central de este texto es explorar descriptivamente, desde una posición mundana, las estructuras típicas del modo en que nos hemos constituido como sociedad y de qué manera hemos llegado también a dar un giro en ese modo de ser a partir del esfuerzo republicano de querer cumplir con la ley. El fin de esto es comprender los avatares de la sociedad peruana y su esfuerzo por un modo de vida mejor.

Sociedad y poder en el Perú

El Perú, desde sus orígenes, es el resultado de una negociación entre diferentes bandos en disputa. Españoles y señores andinos contra incas; señores contra señores, siempre, peruanos contra peruanos, es lo que marca lo largo y complejo de nuestra historia. Esta historia ha sido construida a partir de una serie de encuentros y desencuentros. La constitución de lo que podríamos llamar “nuestra moral” puede ser rastreada hasta el probabilismo como la doctrina ética de mayor influencia en la época colonial. Con ella se optó por convertir toda moral pública en provisional, pues nunca llegamos a tener una ética que se encuentre basada en principios *a priori* independientes del contexto en el que se formulen y, por tanto, aplicables a cualquier circunstancia. La moral, entre nosotros, se torna en un acto de entendimiento intersubjetivo en el que lo que hay que examinar son las circunstancias que a su vez se encuentran determinadas por las costumbres y prácticas comunicativas entre los sujetos (Muñoz 2004).

La necesidad de una tal opción podría deberse a la dificultad de identificar sujetos y reglas comunes que rijan las relaciones entre los habitantes de estos lares. Desde la Colonia, tanto España como la cultura andina se prepararon para una “convivencia de larga duración”, en la que muchas de las normas de vida surgieron de la amalgama de negociación, imposición y transgresión. Esto dio origen a un sujeto plástico y moldeable, experto en eludir la norma cuando esta no le conviene y en ser drástico en su cumplimiento cuando aquella es afín a sus intereses.

La aparente imposición del modo de vida católico y jurídico de España tuvo que relajarse en América, y ceder a una negociación que también dio por resultado una moral de la obediencia. Viniendo ambas culturas de matrices profundamente autoritarias, ninguna podría dar lugar a un sujeto autónomo e igualitario. Se trató, más bien, de acomodar el discurso a las necesidades o intereses propios de la élite. De ahí la queja de Jorge Basadre cuando dice con tono de amargura:

(...) es difícil ser un sudamericano porque no hay, hasta hoy, código, gramática, decálogo, para orientarlo como tal (...) Cualquier corriente cultural que tenga vigencia puede ser sentida por nosotros (...) sabemos absorber con facilidad ideas ajenas, nos inspiramos en las fuentes más variadas, improvisamos admirablemente y a todo eso solemos darle un aire de elegancia y, en cierto sentido, hasta de originalidad por la mezcla de elementos contradictorios. (Basadre 1970: 16-17)

Pareciera pues que nuestra característica más saltante es precisamente esa capacidad acomodaticia a todo aquello que se adapte a nuestras circunstancias. Estamos dispuestos a aceptar todo tipo de discurso, siempre y cuando pase por un filtro que lo saque de la rigidez propia de cada uno y lo adapte a una versión más lapsa,

nacional o chicha. Esto tal vez ayude a explicar también por qué ninguna versión dogmática de ninguna ideología se apoderó de nosotros. Ni siquiera en su versión más desquiciada como la de Sendero Luminoso, que precisamente por seguir una dogmática impenetrable e innegociable, fue perdiendo de manera paulatina arraigo en la población, lo que, por último, determinó su derrota estratégica.

La nuestra se constituye en una sociedad de la desconfianza en la que el manejo de los símbolos es muy difícil. Nos hemos acostumbrado a que la gente aplauda y, a la vez, dude del que le habla. Buscamos esperanza y también al culpable. Pese a los muchos intentos del Estado por construir una identidad nacional, todos han fracasado, pues siempre se hizo desde arriba y como una imposición. Los peruanos aprendimos a decir que sí cuando es no, como un modo de resistir el avasallamiento de los dominadores.

En una perturbadora novela, Guillermo Thorndike hace reflexionar a uno de sus personajes principales:

Carecemos de identidad histórica, hemos traicionado nuestra antigua lengua, nos hemos olvidado de los dioses propios y hemos adoptado divinidades ajenas no siempre de la manera más honesta. Nos damos golpes en el pecho, cumplimos con las formalidades y después hacemos lo que nos da la gana. Hemos delimitado claramente los compartimentos estancos de la vida: mi amor por la mujer en la persona de mi madre, a la cual respeto, pero todas las demás son utilizadas, maltratadas, unas putas. Mi amor por la madre de mis hijos pero traición a mi esposa. Mi respeto al padre, al Señor Morado: un día de procesión y trescientos sesenta y cuatro de corrupción. (Thorndike 1988: 48)

En suma, somos y nos somos. Mantenemos un discurso que sea aceptado para evitar el rechazo, pero es siempre difícil saber exactamente qué piensa un peruano. Ningún experimento político en el Perú buscó jamás una sociedad libertaria e igualitarista, sino que todos quisieron mantener el orden autoritario y estamental que soportaba a la sociedad colonial. La disputa misma sobre la Independencia fue un asunto de criollos interesados más en sus propios beneficios que en los de la comunidad. Recordemos a la aristocracia limeña financiando a los realistas incluso una semana antes de la llegada del ejército libertador a Lima. Tanto la Conquista como la Independencia fueron la lucha de peruanos contra peruanos.

Autoritarismo y corrupción

Como un rezago de la época colonial, el Estado republicano se estableció en una sociedad en la que no existía vida pública ni ciudadanos. Fracasado el proyecto de una monarquía constitucional, las ideas republicanas entusiasmaron a la élite intelectual, pero no encontraron fuerzas sociales en condiciones de llevarlas a cabo. Esto

produjo a su vez un “vacío” de poder que no pudo ser llenado, hasta que apareció el proyecto militarista que ofreció conservar las formas republicanas y, al mismo tiempo, preservar el orden. Con todas las contradicciones que eso implica, pues no se pudo tampoco amalgamar autoritarismo y democracia, por lo que no fue posible que los caudillos militares consiguieran una estabilidad política.

Violencia y corrupción crean lealtades verticales de subsistencia que no pueden producir una sociedad igualitarista ni autonomía en los ciudadanos. Los conflictos sociales y políticos se convierten en disputas entre señores y sus séquitos que conforman grupos de clientela de carácter grupal, heredados de una sociedad colonial fragmentada, en la que resultaba demasiado difícil articular intereses y producir un proyecto colectivo.

Esto se traduce en la imposibilidad de crear ciudadanos autónomos y respetuosos de la ley. El igualitarismo típico de las sociedades modernas se torna una quimera o, mejor aún, una ficción. Esto quiere decir que no es tanto la mentalidad despótica de una élite política lo que origina nuestra “tradicón autoritaria” a lo largo de la historia, sino el sentido común que la sostiene y reproduce en la vida cotidiana, desde la familia y la escuela hasta las relaciones laborales y jurídicas. Esto crea un tipo de relación moral en la que actos tan cruentos como la tortura, violaciones, feminicidios o los actos de corrupción pasan completamente inadvertidos para todos.

Tenemos un tipo de moral que no respeta al Otro como alguien diferente e igual, sino que genera relaciones de poder autoritario en las que no todos somos iguales. Ante delitos tan atroces como los que ahora podemos ver producto de la corrupción a gran escala revelada por el caso Lava Jato o los contubernios mafiosos de las bandas criminales enquistadas en el mismo Estado, sus perpetradores piden impunidad, pues se sienten por encima de la ley ya que históricamente nunca fueron castigados.

Cabe preguntarse entonces por las fuentes de esta profunda insensibilidad ética que nos llevó a que incluso en democracia tengamos nuevamente que asistir a las prácticas más corruptas jamás antes vistas. Lo cierto es que estos no son fenómenos recientes y episódicos sino actos de nuestro vivir cotidiano. La violencia, el autoritarismo y la corrupción que esta encarna debemos buscarlos en nuestras tradiciones simbólicas y ampliamente socializadas como resultado de un largo proceso de constitución de categorías conceptuales. Hace falta todavía una fenomenología de nuestro mundo moral que nos muestre lo que somos y nos permita explicar por qué somos de esa manera.

Transgresión y moral

El resultado de esta negociación es lo que podemos denominar una “moral criolla” caracterizada por lo que Gonzalo Portocarrero llamó un “goce de la transgresión” (Portocarrero 2004: 189-212), debida tal vez a un fuerte conflicto aún hoy no resuelto entre la imposición colonial y la resistencia criolla. Es en este sentido, puede entenderse que en la sociedad criolla se haya dado un rechazo solapado de un sistema legal sentido como ajeno, extraño, impuesto, abusivo y corrupto. A su vez en este rechazo se inscribe en un goce del oprimido, que al subvertir la ley y salir indemne de ello, se sienta definitivamente superior a los demás.

Es esta necesidad de afirmar su propia subjetividad como siendo superior a otros la que funciona como ocultamiento de la propia condición de oprimido, en que se desenvuelve el criollo, y que permite la reproducción del abuso y la transgresión en todas las capas de la sociedad. Se establece una extraña relación con el poder, pues no solo es entendido como impunidad (estar por encima de la ley), sino también como mecanismo para abusar del otro en una relación de privilegios y estamentos.

En ese sentido, en la corrupción, la violación de la ley y el abuso a los demás, no importa la posición que se ocupe, se convierten en hechos normales, desarrollándose una tolerancia con la transgresión. Son estas prácticas las que dan origen a la figura del criollo como el “vivo” o el “pendejo” que se va colando en todas las capas de la sociedad, llegando incluso al migrante andino de la ciudad, que al llegar a ella se “acriolla” o “aviva”. Este reproduce la misma relación de dominio y abuso sobre los que ahora son lo que él mismo fue antes.

Esto produce a su vez un “gozo por la transgresión”, en el que perdura un desconocimiento del orden moral que idealmente debería regular la sociedad. Ante esta situación, en que la “ley se acata, pero no se cumple”, nadie se escandaliza ni indigna, pasa a ser una práctica común en la que “la tolerancia a la transgresión permite el goce de saberse un vivo, alguien dispuesto a sacar ventaja de las oportunidades que ofrece la vida sin —aparentemente— mayor preocupación.” (Portocarrero 2004: 198). Está claro entonces que este “gozo por la transgresión” funciona como parte de una moral negociada a lo largo de los siglos, producto, por un lado, de la falta de legitimidad de la autoridad, sentida como extraña y abusiva. Por el otro, con la debilidad del Estado para sancionar efectivamente dichas transgresiones.

Esto se refleja perfectamente en alocuciones tan típicas de nuestra cultura como “para mis amigos todo, para mis enemigos: la ley” o “con la democracia no se come”, tan típicas de las dictaduras que han caracterizado la mayor parte de nuestra historia republicana. En ese tipo de sociedad la moral que se practica es netamente estamental. Son diferentes relaciones de parentesco, compadrazgo, de clientelaje, las

que deciden las lealtades y, de manera consecuente, los privilegios. Se produce una lucha de castas por la obtención de estos privilegios que muchas veces comportan la transgresión de la ley.

Podemos decir entonces que a lo largo de casi cinco siglos de convivencia se ha ido instaurando un tipo de sociedad en la que el respeto por la ley no se ha constituido en el sentido común. No hemos podido construir un orden de entendimiento intersubjetivo moderno, donde la igualdad ante la ley sea el patrón que sustente un estado de derecho.

Esto da como resultado una curiosa situación en el que el orden legal queda separado como por una brecha del orden social. En otras palabras, nuestra sociedad se constituye en medio de una extraña combinación de autoritarismo, corrupción y laxitud burocrática en la que conviven la rebelión y el servilismo ritual, el caos más imprevisible y el empantanamiento de todo cambio hacia una sociedad igualitaria. Este parece ser un rasgo característico de la sociedad peruana, pues vivimos como entrampados en un contexto en el que nos definimos en función de ser superiores y gozar de más privilegios que los otros.

La Lección Lava Jato

Sin embargo, si alguna lección podemos extraer del oprobio de estos últimos veinte años es que aquel modelo de sociedad y especialmente de político que solo veía en la función pública un modo de enriquecerse o de llenar sus carencias narcisistas a expensas del dolor y el sufrimiento de los más necesitados ya no da para más. Hoy, como hace casi doscientos años, una nueva oportunidad de independencia nos ha llegado desde fuera. Aquella es la independencia mental que nos debe hacer reflexionar en torno a nuestra propia responsabilidad en todo lo sucedido y llevarnos a asumir con mayor interés nuestro rol ciudadano.

La extinción de este modelo de político del siglo XX solo será posible si tenemos el coraje de asumirnos como ciudadanos responsables. Fuimos capaces de hipotecar nuestra libertad a cambio de seguridad y la estabilidad económica. El resultado de ello fue una atroz dictadura que mató a inocentes, y la aplicación de treinta años de política neoliberal que convirtió a los ciudadanos en emprendedores y consumidores totalmente despolitizados y sin ninguna capacidad de reacción ante todo lo que sucedía en nuestras narices.

En los últimos cuarenta años la historia política del Perú ha ido cayendo en un proceso de descomposición cada vez más fuerte del que parecía no existía salida. Un proceso que afectó la estructura misma del tejido social y que reproducimos en nuestras relaciones más cotidianas: violencia, autoritarismo, informalidad, etcétera. La “cultura chicha”, tan alabada por algunos científicos sociales en la década de

1990, terminó convirtiéndose también en una cultura que pasó de la transgresión a la permisibilidad con el delito. Se instituyó así un pacto infame que parecía decir: te dejo robar a cambio que me dejes transgredir, o roba, pero haz obra.

Es ese pacto el que hoy tenemos la oportunidad de romper y volver nuevamente a instituirnos, en el sentido de Castoriadis, como una sociedad de ciudadanos. Lo que se ha revelado hasta el momento no solo nos muestra que la cleptocracia no conoce de ideologías, sino que, sobre todo, nos ha enseñado la profunda miseria de aquellos que alguna vez nos gobernaron. El sentimiento omnipotente de creerse por encima de todos los demás al punto de preferir, en algunos desquiciados casos, la muerte antes que aceptar sus culpas. Valientes en el poder, cobardes al momento de afrontar responsabilidades.

Sin embargo, todo este proceso recién empieza y existe una poderosísima presión y fuerza para que se detenga. Como toda especie en extinción, el político del siglo XX se rehúsa a morir y el peligro es que nos arrastre a todos en su inevitable desaparición. Estamos en un punto de no retorno, en el que continuamos de manera decidida con el apoyo al trabajo de quienes están dando resultados efectivos en la lucha contra la corrupción o caemos otra vez en el marasmo de un estilo de vida que acabará por destruir el tejido social y hacer la vida insostenible. La tremenda arremetida de casi todos los sectores políticos —desde el presidente, los empresarios más poderosos, los políticos y hasta los líderes de opinión— contra el equipo de fiscales que investiga sus fechorías va dirigido a que no se sepa más y nunca lleguemos a conocer la verdad de lo que hicieron. El secretismo y el ocultamiento es otra de las características del político del siglo XX que debe ser reemplazada por la transparencia propia de una ciudadanía republicana.

Por eso, es fundamental el apoyo que desde la sociedad civil se pueda brindar a quienes se juegan la vida por saber todo lo sucedido en estos terribles años. Por más horrenda que nos parezca la verdad que hoy se va conociendo, es imprescindible que la sepamos, pues solo así podremos conocer también todo lo que fuimos capaces de permitir. La esperanza es precisamente que nunca más volvamos a ser condescendientes con el robo y la impunidad, que nuestra relación con el servicio público cambie de una manera significativa y comprendamos que parte esencial de la ciudadanía es involucrarse en los asuntos públicos que implican el bien común. Es decir, desarrollar nuestro sentido comunitario y solidario con los otros que comparten el mundo con nosotros. La apuesta republicana hoy es decir que aún hay esperanza y que para mantenerla es necesaria la verdad.

APUESTA POR EL MODELO INTERCULTURAL Y COMUNITARIO FRENTE A LA FRAGMENTACIÓN IDENTITARIA DE LAS SOCIEDADES ACTUALES

JOAN ANTÓN-MELLÓN
UNIVERSITAT DE BARCELONA

ELISENDA ANTÓN CARBONELL
AJUNTAMENT DE BARCELONA

La inmigración ha supuesto uno de los principales factores de cambio social experimentados en muchas democracias occidentales desde los últimos años del siglo XX. Así, en pleno siglo XXI, nos encontramos ante la transición hacia un nuevo modelo de sociedad global, del mismo modo que ocurrió con el paso a la sociedad industrial en el tránsito a las sociedades modernas. En ese contexto, el mundo global y local hacen frente a las consecuencias de este nuevo mundo que se abre paso mediante planificaciones de ingeniería social (Zapata 2019). Poco a poco la fragmentación institucional aumenta y el Estado va perdiendo peso hacia arriba (instituciones supraestatales), hacia abajo (procesos de descentralización) y hacia los lados (aumento de los partenariados público-privados, gestión privada de servicios públicos y con la presencia cada vez mayor de organizaciones sin ánimo de lucro presentes en el escenario público) (Subirats 2010).²⁴

Sin embargo, a pesar de que el mercado y los poderes económicos se han globalizado y han emergido estructuras supranacionales, es en el territorio y desde los poderes locales donde se tienen que gestionar de primera mano los efectos que genera la mundialización. Estos cambios, pues, han modificado los retos de las agendas de los poderes políticos y la forma de gestionarlos. Estos cambios sufridos por muchos Estados europeos en un breve período han provocado que hayan pasado de ser Estados emisores a Estados receptores de inmigración, emergiendo como

²⁴ Una primera versión más desarrollada en Working Papers del Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS), 2019, Barcelona.

retos a asumir por las administraciones todas las transformaciones sociales que han acompañado a este fenómeno, en materia de gestión de la convivencia, garantía de derechos fundamentales e integración social de la diversidad.

Así, la inmigración ha estado y sigue siendo, actualmente, un motor de cambio y de transformación constante en las sociedades contemporáneas. El alto porcentaje de población de origen diverso presente en la mayoría de Estados altera y, a su vez, constituye modelos de gestión, convivencia y organización diversos. Cómo este fenómeno es percibido y las herramientas con las que los Estados se dotan para gestionar esta heterogeneización de las sociedades es lo que condiciona la percepción del fenómeno y de sus consecuencias.

Dicho de otra forma, la inmigración, como exponente social, está simbólicamente construida y comporta una percepción subjetiva distorsionada del fenómeno: ello implica que en el imaginario colectivo haya una serie de representaciones, ideas y conceptos que tienen repercusión en nuestra forma de entenderla y tratarla, así como en sí misma, ya que condicionan las interacciones entre autóctonos e inmigrantes y su proceso de asentamiento en la comunidad de destino. Las inquietudes de la población ante este hecho social giran alrededor de los efectos que la inmigración tiene en temas relativos a seguridad ciudadana, mercado laboral, educación pública, convivencia o economía. Todas estas inquietudes o angustias derivan en miedos y prejuicios que muy a menudo encuentran cobijo en posiciones xenofóbicas y discursos de odio que proliferan en tiempos de crisis y cambios socioeconómicos.

Identities and belonging in diverse societies

El aumento de la movilidad y las migraciones internacionales, junto a la gran interconexión global de la que gozan la mayoría de sociedades actuales, han transformado irreversiblemente las sociedades europeas convirtiéndolas en sociedades pluriétnicas y multiculturales. Sociedades que han dejado de ser homogéneas en términos culturales y en las que la propia inmigración ha estado el motor de desarrollo de la propia sociedad. En estos nuevos escenarios complejos, la construcción de la identidad, tanto individual como colectiva, también se vuelve más compleja, al entrar en juego vectores de índole diversa.

Desde los inicios de la historia, la capacidad de crear sociedades complejas ha venido dada por la capacidad de los seres humanos de asociarse alrededor de valores o interpretaciones compartidas. Sin embargo, el proceso de construcción identitaria no ha sido el mismo en todas las épocas históricas, e incluso en la época moderna este ha sufrido diversos cambios. Si bien en la primera modernidad (aproximadamente entre los siglos XV y XVIII) los pilares sobre los que se apoya la identidad eran sólidos y constantes (trabajo, familia, nación y religión) durante los siglos XIX y

XXI estos tendieron a debilitarse, convirtiendo la identidad en algo más frágil e inestable. En este contexto, las identidades grupales emergieron como un comunitarismo alternativo (Martínez Sahuquillo 2006). En la actualidad, la globalización ha desvinculado a los individuos de sus orígenes sociales, culturales, geográficos y religiosos.

Al mismo tiempo, las grandes transformaciones vividas desde mediados del siglo XX hasta la actualidad han acelerado la individualización de la sociedad, desagregando a las comunidades nacionales y volviéndolas más y más diversas. Eso conduce a una falta de identidades colectivas a menudo compartidas por miembros de un mismo territorio o espacio físico. En sociedades donde domina el individualismo, el bien común queda diluido en pro de “unos” u “otros”, de los “nuestros” y “de los que no lo son”.

En la actualidad, las sociedades son heterogéneas, complejas y están inmersas en un crisol de culturas en constante evolución y cambio; de aquí que el tema identitario pueda —a menudo— resultar un ámbito que aporte confusión y conflicto tanto a las sociedades en su conjunto como a los individuos. En las sociedades multiculturales, el abordaje público ante la complejización de las construcciones identitarias ha apostado por conseguir climas de convivencia duraderos en los que tenga cabida (y sean reconocidos, más allá de la tolerancia) los diversos orígenes étnicos e identitarios.

Llegados a este punto, resulta necesario recalcar que la diversidad en una sociedad hoy en día no está dada únicamente por la diversidad de sitios de procedencia de su ciudadanía, pues esta diversidad se expresa también en muchas otras áreas que, de la misma forma que la vertiente cultural, también afectan a la identidad de los individuos (diversidad funcional, de género, de religión, ideológica, etcétera).

Si por el contrario se quiere entender la cultura como algo inmutable e impermeable, eso nos haría caer en las falacias del determinismo, ya que concebiríamos los procesos sociales como una consecuencia directa de los rasgos culturales que llevan los sujetos, sin tener en cuenta las dinámicas en las que estos sujetos están inmersos (sus circunstancias sociales, económicas, políticas, legales, etcétera).

Gestión de la diversidad. De la multiculturalidad a la interculturalidad

Tradicionalmente, en la era de la modernidad, la ciudadanía era concebida a partir de la idea de nación; un concepto que permitía vincular al Estado, el territorio y la cultura. Con esta lógica, la homogeneidad cultural era sinónimo de entidad, de agregado solido a partir del cual generar una identidad compartida. En ese contexto, identidad cultural era identidad nacional, hecho que facilitaba una gestión del sentimiento de pertinencia y de vínculo con el Estado gestor del territorio.

En las sociedades del siglo XXI se hace evidente la necesidad de renovar y repensar la identidad cívica, forjando una nueva concepción de ciudadanía posnacional, capaz de subministrar un nuevo proyecto de derechos, participación y pertenencia (Terrén 2003).

Cuando hablamos de identidad cívica, hacemos referencia al conjunto de símbolos, aspiraciones y procedimientos legítimos de organización que constituyen la tradición de una cultura política determinada, y, a la vez, el sentimiento de pertinencia que emerge del impulso básico de solidaridad comunitaria surgida de dicha identidad cívica (Reyes 2009). Es precisamente desde esta base cultural de la identidad cívica o colectiva, desde donde se debe repensar el concepto de sociedad multicultural. Hablar de ciudadanía debería implicar, pues, hablar de inclusión y capacidad de acogida, de vínculos, derechos y deberes compartidos, y de capacidades y oportunidades. La multiculturalidad de las sociedades actuales, pues, ha de ser concebida como una oportunidad de regeneración comunitaria y una profundización democrática.

No obstante, a pesar de que el modelo de la multiculturalidad supuso un avance ante el anterior modelo asimilacionista, este también presenta ciertos problemas y limitaciones. La convivencia en este modelo se presenta como un “juntos, pero no revueltos”, en el que reina la tolerancia para los que son diferentes a la cultura dominante local, pero donde las identidades culturales diversas no son aceptadas ni incorporadas de forma positiva y en un plano de igualdad. Los críticos a este modelo apelan a que un verdadero modelo de aceptación de la diversidad tendría que fijar una cualificación de la persona superando los prejuicios de nacionalidad y apariencia física para concentrarse en sus cualidades y experiencias vitales (Ramírez-Orozco 2011).

En ese sentido, ante el modelo multicultural —el cual se basa en la convivencia de diversas culturas que comparten espacio y coexisten, pero sin que se dé un intercambio dado que son presentados como compartimentos estancos— surge una alternativa. La interculturalidad se presenta como modelo o concepción en el que el pilar reside en el respeto hacia la diferencia, sin prejuicios de ningún tipo sobre la libre decisión individual de asimilarse o de conservar su especificidad cultural, siempre que esta respete los derechos y deberes de los individuos y la sociedad donde se convive, asegurando los derechos íntegros de unos y otros por igual (Giménez & Lorés 2007). Así, el interculturalismo comparte con el multiculturalismo el respeto a la diferencia y comparte con el asimilacionismo la defensa del principio de igualdad. La interculturalidad, pues, tiene por objetivo el desarrollo de una cultura pública (cívica) compartida, basada en los valores de la democracia, la libertad y los derechos humanos, en un marco de respeto a la diversidad cultural, es decir, sin establecer discriminaciones por esta causa. Persigue, pues, un equilibrio entre derechos

y deberes fundamentales compartidos por todos y todas mientras se preserva la vinculación con el propio grupo cultural. En este contexto, resulta fundamental el establecimiento de un diálogo social permanente entre los diversos grupos culturales que conviven, siempre desde un plano de igualdad. Y es esa, precisamente, la filosofía presente en esas políticas públicas producidas para dar forma al modelo intercultural en una sociedad. De ello se desprende también que la interculturalidad hace referencia de modo directo a la capacidad de los inmigrantes y nativos para una interacción fluida y no conflictiva en los contextos de vida cotidiana, fomentando el respeto hacia todas las culturas presentes y valorando de manera positiva la relación recíproca entre ellas y una comunicación intercultural sólida basada en la igualdad, la no discriminación y el respeto a la diversidad.

Políticas de convivencia: el papel de las administraciones locales

De la revisión del ya arcaico modelo de multiculturalismo y la apuesta por el nuevo paradigma interculturalista, deducimos que es necesario pasar de la tolerancia al entendimiento, es decir, a una cultura del encuentro que surja de la construcción de un modelo de convivencia capaz de guiar la gestión de los desencuentros en un escenario de diversidad, con una definición colectiva y consensuada de un modelo inclusivo (Nato et al; 2006).

Al implementarse el paradigma del interculturalismo, el modelo se traduce en políticas de acomodación de la diversidad, tratando la interculturalidad como paradigma político, uniéndolo al concepto de convivencia, pues es la suma de los dos lo que ofrece las herramientas de gestión de la diversidad. La apuesta por la interculturalidad aporta beneficios sociales como resultado de su implementación: cohesión, solidaridad, bienestar, creatividad, empoderamiento, etcétera, permitiendo a la ciudadanía aprender un modelo de socialización adecuado a las sociedades diversas basadas en la cultura de la diversidad (Zapata 2019). Y es que los procesos de integración social y la gestión de la interculturalidad y, por tanto, la preservación de una convivencia armónica, necesitan incidir en muchos ámbitos diversos; entre otros, es necesaria la promoción de procesos y espacios que fomenten el diálogo y la interacción con el otro y donde se puedan dar construcciones de identidad comunitaria, generando puentes compartidos entre gente de procedencia diversa, con lenguas y religiones distintas, con culturas y formas de actuar diferentes y, sobre todo, generando espacios de empoderamiento, responsabilidad con el bien común y el respeto a uno mismo y a los demás.

A menudo, la gran dificultad de aplicación de estos modelos de gestión de la diversidad reside en cómo operativizar estas premisas teóricas en políticas públicas de convivencia y modelos aplicables reales. Y es precisamente en este marco donde

resulta fundamental destacar el papel de las administraciones locales como garantes de la gestión de la diversidad y de la convivencia en primer plano.

No obstante, las nuevas sociedades globales potencian, de igual forma, tanto el interculturalismo (como realidad y como valor) como las dificultades para asumirlo de forma proactiva, pues se han realizado progresos tanto en la igualdad de oportunidades como en la generación de espacios para la afirmación y la visibilización de la diferencia.

En este contexto, la convivencia se presenta como la meta por conseguir y, a su vez, como el marco idóneo desde donde tejer con éxito relativo una integración social fructífera y duradera, y, consecuentemente, una cohesión social funcional y sólida. En este punto es necesario reprender la idea expuesta antes de que la integración —aquella referente a la inmigración— es un proceso de adaptación mutua entre autóctonos y extranjeros, entre sociedad receptora y nueva ciudadanía. De la misma manera, si no se consigue una buena integración social, la convivencia de una sociedad se ve claramente amenazada por la aparición de desigualdades flagrantes, discriminación laboral, guetización, marginalidad, radicalismo, aislamiento, etcétera. Resulta fundamental que los integrantes de una sociedad se integren desde lo cívico, lo comunitario, lo compartido.

Para gestionar y articular una buena respuesta des de los poderes públicos ante los retos generados por las nuevas sociedades diversas resulta imprescindible no centrarse solo en los aspectos culturales, sino también revisar aquellos referentes a la marginación asociada, a la posición social, a las costumbres, al uso de la lengua e incluso a las leyes y al derecho. En la actualidad, la innovación política y administrativa debe asumir que las respuestas a los nuevos retos están vinculadas de manera directa con el diseño de políticas de transformación social; requieren del uso de políticas proactivas. Se debe, entonces, iniciar una etapa de innovación, de reflexión conceptual, no tanto sobre políticas concretas, sino sobre instrumentos, enfoques, perspectivas, criterios y herramientas analíticas que nos ayuden a gestionar estos procesos.

La gestión de la diversidad es, por tanto, la gestión de las transformaciones sociales y de los cambios en la composición demográfica, por lo que la anticipación a largo plazo ante estos cambios y la búsqueda de un modelo consensuado resultan fundamentales para articular una respuesta a este fenómeno. Y son precisamente las administraciones locales, por ser el gobierno más cercano a la ciudadanía, los encargados de gestionar y lidiar con las dificultades que se cristalizan en el día a día y que, si bien a menudo tienen una raíz global, es en el ámbito local donde se manifiestan (uso de espacio público, uso de recursos y servicios públicos, etcétera).

Como hemos estado diciendo, en las sociedades del siglo XXI, la gran diversidad y heterogeneidad de sus ciudadanos de uno u otro sexo hace que muchos de los campos de autoafirmación cultural o identitaria hoy pasen por condicionar muchas de las actuaciones en la esfera pública. Sabemos que la exclusión es algo que aparece y desaparece, que es fluctuante, con constantes entradas y salidas del umbral de exclusión, por lo que las políticas públicas para combatirla deben tender hacia procesos de prevención, inserción y promoción, fortalecimiento y restablecimiento de vínculos laborales, sociales, familiares y comunitarios. Así, cuando se habla de gestión de la diversidad, de desarrollar sociedades integradas, se habla también de la importancia de la generación de lazos de relación social y vínculos comunitarios. En otras palabras, la inclusión de la ciudadanía implica reconstruir también la condición de actores sociales de todo aquel que se siente excluido. Ya sea en políticas de exclusión, de combate de la discriminación, de gestión de la diversidad o de freno de las desigualdades, resulta fundamental poner el acento en la coproducción, en la incorporación de procesos e instrumentos de participación, activación de roles personales y comunitarios, de fortalecimiento del capital humano y social, así como fomentar la reconstrucción de lazos y relaciones desde una aproximación de proceso y meta compartida. La óptica y las herramientas de actuación de la aproximación comunitaria pueden contribuir al paradigma de la interculturalidad —el cual interpela al conjunto de la sociedad y no solo a los extranjeros tal y como hacía el multiculturalismo— al pasar de la narrativa pública para implementarse y operativizarse en todos los niveles, empezando por el local. Se debe ir más allá de reconocerse los derechos del otro de ser y estar y llegar a *conocerse* y, en ese sentido, se debe poner en valor las iniciativas comunitarias que a menudo se inicia desde los barrios o distritos. Para eso, se deberán generar marcos de igualdad que permitan crear interacciones en condiciones de igualdad entre todos los ciudadanos y ciudadanas.

LA CRISIS DE LA CIUDADANÍA EN EL ESPACIO PÚBLICO URBANO

KAREN SAYURI SUSUKI RÍOS

UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

La idea de democracia es inseparable del espacio público. Es un espacio cívico que debe ser accesible para todos, es el ambiente para las actividades diarias, la interacción social y la práctica de la democracia. Es a partir del espacio público donde se comprende los acontecimientos históricos de la ciudad. No es posible entender una sin la otra, en consecuencia, la manera de cómo ejercemos el espacio público es también el modo de cómo representamos a la sociedad.

Cuando se desvía la idea democrática del espacio público, los gestores urbanos acogen una idea superficial de la civilidad y democracia para justificar la privatización dominadora sobre la ciudad, dejando de lado el ideal del espacio público generando problemas sociales. De esta manera se pierde la libertad y la diversidad por argumentos de seguridad, exigencias de decoro moral.

En la ciudad actual se hace cotidiano escuchar temas de privatización urbana, donde se realiza desplazamientos entre la convivencia de lo público y privado. Por ejemplo, en la homogenización del paisaje urbano de la ciudad, el mercado se sustituye por los centros comerciales, los barrios por condominios, el reemplazo de las calles y las plazas por un conjunto de edificaciones de dominio privado, la hipervigilancia, el control espacial y el individualismo que ha destruido la idea de lo público. Desde este punto de vista se desaprovecha la oportunidad de introducir dinámicas de sociabilidad y diversidad de usos en la ciudad, ideas de la cual contrasta con la ciudad contemporánea.

Como aporte a estos antecedentes, se tiene como objetivo explorar cómo los espacios públicos están cohesionados con el sentido democrático de la sociedad a fin de obtener una apreciación del papel significativo que desempeñan en la vida

política de las personas. Esto permitirá comprender los efectos de planificación, diseño y toma de decisiones, que son capaces de brindar bienestar social, psicológico y emocional a la gente.

Definiendo el espacio público

Las calles y sus aceras, los principales lugares públicos de una ciudad, son sus órganos más vitales. ¿Qué es lo primero que nos viene a la mente al pensar en una ciudad? Sus calles. Cuando las calles de una ciudad ofrecen interés, la ciudad entera ofrece interés; cuando presentan un aspecto triste, toda la ciudad parece triste. (Jacobs 1961: 55).

Todo el mundo utiliza el espacio público. Si nos encontramos en nuestra vivienda, nos situamos a lo que se define como privado; si salimos a la calle, nos situamos en lo público. La definición de lo que es un espacio público es la primera dificultad que encontramos porque se puede estudiar desde diferentes ángulos, no solo se define como un concepto que hace referencia a la titularidad de administración del Estado.

Según Borja, el espacio público es un concepto jurídico (pero no únicamente): un espacio sometido a una regulación específica por parte de la administración pública, propietaria o que posee la facultad del dominio sobre el suelo, que garantiza la accesibilidad a todos, y fija las condiciones de utilización y de instalación de actividades. El espacio público moderno resulta de la separación formal (legal) entre la propiedad privada urbana (expresada en el catastro y vinculada por lo general al derecho a edificar) y la propiedad pública (o dominio público por subrogación normativa o por adquisición de derechos por medio de la cesión), que por lo común supone reservar este suelo libre de construcción (excepto equipamientos colectivos, infraestructuras de movilidad, actividades culturales y, a veces, comerciales, referentes simbólicos monumentales, etcétera). (Borja & Muxí 2000)

Desde la historia de la ciudad se esboza el proceso de evolución del espacio público, que ha ido transformándose desde lo funcional como lo morfológico. Las decisiones políticas comunitarias que se argumentaban en el ágora pasaron a convertirse en decisiones expuestas en ambientes de carácter privado por los monarcas en la Edad Media, generando la desaparición de las actividades políticas en el espacio público burgués. Esto no quiere decir que los cambios surgidos durante el tiempo en la ciudad hayan hecho desaparecer la relación entre el espacio público y los asuntos comunitarios basados en relaciones sociales.

La relación entre el poder y los habitantes se ha expresado en la conformación de las calles, los parques, las plazas y los monumentos. Estos espacios citados son

públicos con mucho potencial, pero deben de requerir otras condiciones para que sean espacios públicos ciudadanos.

Una de las características del espacio público radica en su carácter de relaciones sociales, convirtiéndose en la expresión colectiva en la cual se concentra la diversidad social y los valores históricos que forman parte de la identidad. Como es de uso común, el espacio público es uno de los pocos servicios que beneficia a todas las personas, ya sea adinerado o pobre, hombre o mujer, joven o viejo, es el lugar de los ciudadanos donde realizan actividades que no son propias de su vida privada.

Hoy en día el espacio público es un tema de preocupación a escala mundial porque compartimos similitud de condiciones de crecimiento urbanos o evolución de la ciudad existente dado por la globalización. Se da prioridad a la edificación, se genera la segmentación y segregación del área urbana, de a pocos la ciudad pierde su identidad, dándose una reacción social para dar prioridad al espacio público y recuperar su dimensión simbólica.

La idea de espacio público es donde se puede comprender la historia de una ciudad, ya sean sus glorias y derrotas. Así que no es puramente un concepto urbanístico y técnico, también hace alusión a los derechos y libertades civiles. Es el reflejo de la personalidad de un pueblo en sus inquietudes y cultura que se realizan en espacio urbano de la ciudad.

La ciudadanía en el espacio público

El sistema de espacios públicos ha de permitir la expresión colectiva, las manifestaciones cívicas, la visibilidad de los diferentes grupos sociales, tanto a escala de barrio como de centralidad urbana. El espacio público como lugar de ejercicio de los derechos es un medio para el acceso a la ciudadanía para todos aquellos que sufren algún tipo de marginación o relegación. Es la autoestima del manifestante en paro que expresa un sueño de ocupante de la ciudad, que es alguien en ella y no está solo. (Borja & Muxí 2000: 66).

En efecto el espacio público es la atmosfera más importante de la vida social, no solo porque pertenece a la esfera política sino porque también la encontramos en la vida individual. Es el lugar en el que el ciudadano se hace visible y escuchado, y a la vez se enriquece viendo y escuchando a los demás. Podríamos decir que es donde se produce lo común, pero a la vez hay un desarrollo personal del ciudadano que transforma su voz en crítica, confrontándola hacia los demás, posibilitando el incremento de la democracia en todas sus formas.

Por tanto, escribe Delgado, la esfera pública es, entonces, en el lenguaje político, un constructo en el que cada ser humano se ve reconocido como tal en relación

y como la relación con otros, con los que se vincula a partir de pactos reflexivos permanentemente reactualizados. Esto es un “espacio de encuentro entre personas libres e iguales que razonan y argumentan en un proceso discursivo abierto dirigido al mutuo entendimiento y a su auto comprensión normativa” (Sahuí 2002: 20). Ese espacio es la base institucional sobre la que se asienta la posibilidad de una racionalización democrática de la política. Por supuesto que es indispensable aquí atender la conocida genealogía que Jürgen Habermas (1981 [1962]), que señalaba esa idea de espacio público como derivación de la publicidad ilustrada, ideal filosófico —originado en Kant— del que emana el más amplio de los principios de consenso democrático, único principio que permite garantizar una cierta unidad de lo político y de lo moral, es decir, la racionalización moral de la política. Todo ello de acuerdo con el ideal de una sociedad culta formada por personas privadas, iguales y libres que, siguiendo el modelo del burgués librepensador, establecen entre sí un concierto racional, en el sentido de que hacen un uso público de su raciocinio en orden a un control pragmático de la verdad. De ahí la vocación normativa que el concepto de espacio público llega a explicitar como totalidad moral, conformado y determinado por ese “deber ser” en torno al cual se articulan todo tipo de prácticas sociales y políticas, que exigen de ese marco que se convierta en lo que se supone que es. (Delgado & Malet 2011)

El espacio público trasciende de ser una plaza o una calle cuando los individuos son iguales, ejerciendo su derecho de expresión y pueden ser cuestionados los poderes en los asuntos que involucran a todos, por lo que podría convertirse idealmente en un momento de mediación.

La crisis del espacio público y la nueva cuestión urbana

Si la ciudad es el lugar de encuentro por excelencia, más que cualquier otra cosa, la ciudad es su espacio público peatonal. Los seres humanos no pueden estar en el espacio de los automotores, ni en los espacios privados que no les pertenecen. La cantidad y calidad del espacio público peatonal determinan la calidad urbanística de la ciudad. (Gehl 2006: 7).

El espacio público también tiene características de ser un lugar donde diversas disciplinas están atentas al complejo comportamiento social y uso cotidiano de las ciudades. Si el espacio público es el corazón de la ciudad, pues en este sentido es de interés porque es donde principalmente se exterioriza la crisis de la ciudad.

Se genera una expectativa de los proyectos propuestos, ya que no solo es un medio para convivir, sino también se convertirán en nuestros espacios representativos que por su sola existencia deben poseer condiciones de igualdad y democracia para garantizar una sociabilidad democrática.

En pocas palabras, la opinión general es que los espacios públicos son un ingrediente esencial para la sostenibilidad de las ciudades, sin embargo, la tendencia dominante observada por muchos ciudadanos es la contracción del espacio público. En los últimos cincuenta años se han dado diversos procesos de privatización, que dan forma a una ciudad en la que cada vez menos percibimos su libertad y su diversidad, ya que están limitadas. Las carreteras, barrios privados, centros comerciales, parques temáticos y la hipervigilancia son algunos ejemplos que conducen a la segregación (clase, género, cultura y etnia), crecimiento que se está dando en diferentes partes del mundo, la separación de categorías de la población. Las intervenciones privatizadoras se justifican en un sentido superficial de civilidad y democracia, límites impuestos por el orden cultural y decoro moral. En estos límites se reconoce la capacidad de una ciudad para sostener los valores (utópicos) y la permisión de la ciudad del sentido democrático.

Los problemas que enfrenta la ciudad no solo podemos percibirlos físicamente, sino que también se transfieren en el comportamiento de sus usuarios, hay un temor del ciudadano hacia el espacio público, de acuerdo con Borja en su artículo subtítulo “La agorafobia urbana”:

Hay un temor al espacio público. No es un espacio protector ni protegido. En unos casos no ha sido pensado para dar seguridad sino para ciertas funciones como circular o estacionar, o es sencillamente un espacio residual entre edificios y vías. En otros casos ha sido ocupado por las clases peligrosas de la sociedad: inmigrados, pobres o marginados. Porque la agorafobia es una enfermedad de clase de la que parecen exentos aquellos que viven la ciudad como una oportunidad de supervivencia. Aunque muchas veces sean las principales víctimas, no pueden permitirse prescindir del espacio público. (Borja 1998)

Salcedo nos recuerda que autores como Caldeira (2000), Davis (1990) o Sennett (1977 y 1990) contrastan la ciudad actual con un pasado mítico, ubicado en algún momento de la era moderna, en el cual las características propias del espacio público —multiplicidad de usos y encuentro social— no solo se desarrollaban, sino además estaban en constante expansión. Este discurso es propio de los urbanistas posmodernos, los cuales idealizan conservadoramente el espacio público de la modernidad y cuestionan los recintos propiamente posmodernos, calificándolos de “seudo” o “post” públicos. Usando este discurso, Davis (1990) argumenta:

La consecuencia universal e ineluctable de esta cruzada por hacer la ciudad segura es la destrucción del espacio público accesible (...) Para reducir el contacto con los indeseables, las políticas de reconstrucción urbana han convertido las, alguna vez, vitales calles peatonales en alcantarillas de tráfico, y transformado los parques en receptáculos temporarios para quienes no tienen casa. (Salcedo 2002: 226)

Es usual que mientras recorremos las calles se puede identificar los problemas del espacio público, como dispersión territorial, inseguridad, segmentación de usos, primacía del vehículo privado y destrucción de barrios para la modernización de la ciudad. Estos representan la actual crisis del espacio público. Un modelo de crecimiento que ha demostrado ser ineficaz tanto a niveles social, medioambiental, económico y simbólico.

Los parques, calles, plazas y urbanizaciones (*gated communities*) de acceso controlado son espacios reservados y protegidos para cierta clase, que tienen en muchos casos rejas o muros como barrera. Por ejemplo, el límite distrital de Pampolina-Casuarinas (Lima, Perú). Muro divisorio de diez kilómetros de largo, para muchos ciudadanos es “el muro de la vergüenza”. Sin embargo, para otros responde a las problemáticas de inseguridad de la ciudad que coinciden físicamente con la delimitación entre los más ricos y los más pobres. Estas características hacen perder el sentido espacio público accesible, quitándonos espacio que pertenecía a todos. Un fenómeno en crecimiento por parte de la permisividad de las gestiones municipales que se puede presentar en varios continentes. Estas transformaciones cambian el paisaje de la ciudad, segregan el espacio, pierde el sentido de espacio público y la convivencia con los otros. Todo ello para reducir el contacto con los indeseables.

Con el propósito de fortalecer la vida pública y de contrarrestar las tenencias a su debilitamiento, la experiencia cotidiana se expresa por medio de las prácticas del espacio público. Es necesario crear un espacio público de mejor calidad, que se puede lograr mediante procesos de participación ciudadana. Así, se fortalecerán los vínculos sociales en la medida que se disponga de lugares de comunicación y de encuentro para la ampliación de las relaciones democráticas entre los ciudadanos.

LA CIUDADANÍA COMUNAL AYMARA: UNA INTRODUCCIÓN

ANTONIO PEÑA JUMPA

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Introducción

El presente ensayo trata de presentar el concepto de ciudadanía comunitaria o ciudadanía comunal aplicada a un grupo de comunidades campesinas del sur andino peruano. Se recurre a una experiencia viva, específicamente de las comunidades aymaras de la provincia de Huancané, en la región de Puno, para reflexionar el concepto de ciudadanía. Este concepto, desarrollado normalmente desde la literatura europea y norteamericana bajo la forma de un modelo comunitario, puede ser reflexionado de modo diferente desde una realidad concreta como ocurre en las comunidades aymaras de Huancané.

Para realizar la investigación tenemos en cuenta parte de nuestro trabajo de campo en las comunidades aymaras de Huancané (Peña 1991, 1998, 2004 y 2006). Con ello, pasamos a identificar y desarrollar el concepto de ciudadanía comunal aymara, partiendo de la siguiente hipótesis: históricamente, en las comunidades aymaras del Sur Andino peruano, en particular en las comunidades de la provincia de Huancané, se ha desarrollado un concepto de ciudadanía comunal caracterizado por dos principios: el honor familiar y el ser colectivo.

En las páginas siguientes tratamos de demostrar esta hipótesis. Para ello, se presenta previamente el concepto de ciudadanía bajo la doctrina europea y se relaciona este con el concepto histórico de comunidad.

El concepto europeo de ciudadanía

En Europa continental como en Inglaterra se ha desarrollado históricamente el concepto de ciudadanía. Es un concepto que identifica el desarrollo y participación de las personas desde los griegos (Marshall 1997), pero que muy bien ha estado cambiando, integrándose al concepto de Estado moderno.

El concepto de ciudadanía es complejo, pero para su comprensión puede identificarse con cuatro principales elementos que se obtienen de la sistematización y análisis clásico de Thomas Marshall (1997) y la bibliografía más reciente de la filosofía política:

- El elemento civil, referido a los derechos necesarios para la libertad individual, incluido el derecho de justicia (Marshall 1997: 302)
- El elemento político, referido al derecho de participar en el ejercicio del poder político (Marshall 1997: 303).
- El elemento social, referido al derecho de contar con un mínimo de bienestar económico y seguridad social (Marshall 1997:303).
- El elemento cultural, referido al derecho de hacer posible el reconocimiento de una identidad cultural o étnica (obtenido del modelo de ciudadanía comunitaria, citado por Javier Peña).

Estos cuatro elementos del concepto de ciudadanía se relacionan con el concepto de derechos. Es gracias a los derechos reconocidos o materializados a niveles civil, político, económico y cultural que ha sido posible construir y sostener la existencia del concepto de ciudadanía.

Desde otra perspectiva teórica, Javier Peña (2003b), siguiendo a Marshall (1997) y coincidiendo con Steven Lukes & Soledad García (1999), nos presenta una definición unitaria del concepto:

(...) puede afirmarse que hay conceptos o rasgos básicos presentes en las diversas concepciones de la ciudadanía que permiten caracterizarla unitariamente a pesar de la pluralidad histórica y teórica. Estos son los de *pertenencia (e identidad), derechos y participación*. Un ciudadano es alguien que pertenece plenamente a su comunidad, que tiene en virtud de ello ciertos derechos (y los deberes correspondientes) y que toma parte activa de algún modo en la vida pública. El modo en que se conjugan esos elementos, y la importancia relativa que se atribuye a uno u otro en un contexto dado, determinan el concepto de ciudadanía (...). Para simplificar, podemos decir que los liberales ponen el énfasis en los derechos, mientras los comunitaristas lo hacen en la identidad y la pertenencia, y los republicanos ligan la ciudadanía sobre todo a la participación. (Peña 2003b: 217).

De acuerdo con la definición citada, desde otra perspectiva cabe destacar tres rasgos básicos del concepto de ciudadanía: pertenencia (e identidad), derechos y participación. Son tres rasgos que se encuentran en los cuatro elementos antes citados. El rasgo “pertenencia” (e identidad) está muy vinculado con el elemento cultural de ciudadanía que antes referimos. El rasgo “derechos” puede incluirse en el elemento civil antes citado. El rasgo “participación”, a su vez, coincide con el elemento político también antes citado.

Lo particular de la definición citada es que nos vincula con los modelos de ciudadanía que se conocen en la filosofía política. De acuerdo con el énfasis de cada uno de estos tres rasgos, podemos ubicar un modelo de ciudadanía diferente:

- El rasgo o elemento de “pertenencia”, muy relacionado con el concepto de identidad, lleva a identificar el modelo de ciudadanía comunitaria.
- El rasgo o elemento de “derechos”, muy focalizado en los derechos individuales de la persona, lleva a identificar el modelo de ciudadanía liberal.
- El rasgo o elemento de “participación”, muy relacionado a la participación política, es identificado con el modelo de ciudadanía republicana. (Peña 2003b).

A ellos puede sumarse un cuarto modelo, que muy bien es enfatizado por Marshall (1997) a partir del énfasis del rasgo o elemento social:

- El rasgo o elemento social, relacionado la situación de bienestar o los derechos sociales, que puede ser identificado bajo el modelo de ciudadanía social.

Bajo estos rasgos, elementos, modelos y conceptos es que se configura un particular debate contemporáneo en las ciencias sociales. ¿Cuál es el rasgo, elemento y modelo de ciudadanía más relevante y, en consecuencia, más apropiado para un país?

En países poscoloniales como el peruano, desde el arribo de los españoles y su posterior independencia republicana, ha predominado un modelo de ciudadanía: el liberal. Pero si bien este fue plasmado en normas, solo tuvo vigencia para una fracción de peruanos. Por la diversidad del país, y particularmente por la presencia mayoritaria de poblaciones originarias, el rasgo o elemento de derechos civiles del modelo liberal solo se aplicó a favor de quienes lo conocían en su idioma o lo promulgaban.

En países como el Perú, el concepto de ciudadanía aparece reconocido y regulado en sus Constituciones Políticas de Estado. Así, en la Constitución peruana puede apreciarse claramente el reconocimiento y regulación de los rasgos o elementos del concepto de ciudadanía:

- El rasgo o elemento de derechos civiles, aparece regulado en el artículo 2º de la Constitución. En este se regulan las libertades y derechos individuales de

la persona, como el derecho a la vida, la libertad de tránsito, el derecho de igualdad, la libertad de conciencia y religión, entre otros.

- El rasgo o elemento de derechos políticos aparece regulado entre los artículos 31° y 38° de la Constitución. En estos artículos se regulan los derechos y deberes políticos, la participación vecinal y el derecho al referéndum, entre otros.
- El rasgo o elemento de derechos sociales aparece regulado en varios artículos extensos: del 4° al 29°. En estos artículos se reconocen los derechos del niño y la madre, los derechos de familia, el derecho a la educación, a la salud, al trabajo y la seguridad social, entre otros.
- El rasgo o elemento de derechos culturales aparece regulado en tres artículos particulares: el artículo 2°, inciso 19°, y los artículos 88° y 89° de la Constitución. En estos artículos se regula el derecho a la identidad étnica y cultural, y los derechos de miembros de comunidades campesinas y comunidades nativas (antes identificadas con ayllus, y hoy también identificadas con pueblos indígenas o pueblos originarios).

Con esta primera presentación teórica, pasemos a relacionar dichos conceptos con la realidad de un país. Focalizaremos en esta realidad el tema de las comunidades originarias o de campesinos o nativos.

Relacionando ciudadanía con comunidad

La comunidad aparece como un concepto y una realidad histórica para países como el Perú. Desde antes de los incas, el concepto de comunidad bajo el nombre de ayllu u otro semejante, identificó la realidad del país. De ahí que toda gestión pública hoy necesariamente tenga que vincularse con el concepto de comunidad. Así, el concepto de ciudadanía también tiene que relacionarse con el de comunidad.

De acuerdo con Rostworowski (1988), Pease (1998), Mason (1968) y Watchel (1984), entre otros, el ayllu o la comunidad andina fue la forma de organización básica de los pueblos originarios peruanos. Fue una forma de organización social basada en el parentesco y las relaciones familiares en un territorio determinado. Como lo refiere con mayor precisión Mason:

(...) El parentesco era su base y vínculo. Probablemente la residencia siempre fue patrilocal; el hijo trajo a su esposa a vivir con o cerca de sus padres. El patrón de trabajo agrícola más común para el apoyo del jefe o Sinchi también debe haber sido muy antiguo. El jefe tenía considerable autoridad, responsabilidad por los actos de sus miembros del clan y por la venganza de los errores cometidos contra ellos.

Cada ayllu tenía sus tierras agrícolas comunales, pastizales y tierras boscosas, y funcionaba como una unidad en las relaciones externas. Cada uno reconoció a un fundador, un ancestro común de todos los miembros, mantuvo su cuerpo o momia sagrada, y construyó un culto ceremonial alrededor de su reverencia... (1968: 175)

La cita muestra cómo el parentesco y la autoridad comunal hicieron posible el desarrollo de la comunidad andina o el ayllu. El ayllu fue una unidad que tuvo entre sus miembros esas fuertes relaciones de parentescos, pero también un territorio donde se practicaba la agricultura. A ello se sumaba una relación cosmogónica o religiosa basada en sus propios ancestros.

Hoy este concepto de comunidad o ayllu se mantiene en esencia. En el sur andino peruano, en particular, podemos encontrar comunidades andinas o ayllus compuesto de grupos de familias que sigue practicando sus relaciones de parentesco, y se encuentran identificados con un espacio territorial donde “más allá de una relación individual-familiar que destaca en sus actividades, desarrollan una interacción colectiva para provecho de todos los miembros” (Peña 1998: 66).

Teniendo en cuenta este concepto histórico de comunidad o ayllu en países como el Perú, podemos relacionar el concepto de ciudadanía. La ciudadanía se encuentra en las relaciones de parentesco y en la organización colectiva de la comunidad o ayllu. Si bien el término no aparece en el lenguaje de las y los miembros de la comunidad, aquel se puede construir tanto en esas relaciones de parentesco como en la organización colectiva para entenderlo en la dinámica de la comunidad. El término que más utilizan las y los miembros de la comunidad es el de “comunero”, pero justo dentro de este podemos definir que existe el concepto de “ciudadano comunero”.

Veamos la experiencia concreta de las comunidades aymaras de Huancané para interpretar el sentido del concepto de ciudadanía.

La ciudadanía comunal en los Aymaras

Huancané es una de las trece provincias de la región de Puno, en el sur andino peruano. En la provincia de Huancané, se encuentran ocho distritos. La capital de Huancané es el distrito del mismo nombre.

La provincia de Huancané cuenta con cientos de comunidades andinas. Solo en el distrito de Huancané podemos identificar ochenta y seis comunidades registradas (Peña 1998), de las cuales tuvimos oportunidad de conocer siete, y trabajamos un mayor tiempo en tres de ellas: Calahuyo, Titihue y Tiquirini-Totería (Peña 1998). Estas comunidades se han integrado históricamente a un determinado ayllu, lo que significa que el concepto de comunidad y ayllu no es el mismo en Huancané.

Teniendo en cuenta esta corta presentación de la provincia y las comunidades de Huancané, podemos relacionar ahora el concepto de ciudadanía.

La ciudadanía se encuentra en las relaciones de parentesco y en la organización comunal como adelantamos. Esta presencia puede sistematizarse en dos niveles. En primer lugar, el concepto de ciudadanía se encuentra en cada uno de los rasgos o elementos del concepto que, a su vez, pueden ser encontrados en las comunidades. En segundo lugar, el concepto de ciudadanía se encuentra en la misma naturaleza del concepto de comunidad focalizado bajo el elemento de pertenencia o identidad, que, para nuestro estudio, se basa en dos principios (el honor familiar y el ser colectivo, como veremos). Veamos por separado estos dos niveles de la ciudadanía en la comunidad.

Los cuatro rasgos o elementos del concepto de ciudadanía en las comunidades aymaras

Los cuatro rasgos o elementos del concepto de ciudadanía antes citados se encuentran en las comunidades aymaras de Huancané. Su presentación los hacemos a partir del trabajo de campo sistematizado en una investigación previa (ver, en general los capítulos introductorios Peña 1998, 2004, 2006).

Primero, es posible encontrar el concepto de derecho o derechos a favor de las y los miembros de las comunidades. Son derechos que se desarrollan en el ámbito familiar, pero también en el ámbito comunal de la comunidad. Aunque cabe tener presente que estos derechos no focalizan al individuo, sino al individuo-familia (en tanto miembro de una familia), es posible destacarlos.

Segundo, igualmente aparece el elemento de reconocimiento o identidad en las comunidades aymaras de Huancané. La identidad aymara es racionalizada bajo una ideología y práctica que está también conectada con la esfera familiar y comunal. Justo bajo este elemento destaca más aún que el individuo de la comunidad no existe o es opacado por el concepto de individuo-familia.

Tercero, el elemento participativo también destaca en las comunidades aymaras de Huancané. Cada comunero es parte de una familia, pero además cada familia tiene representación en las asambleas ordinarias y extraordinarias en las que participan para la gestión y resolución de conflictos de su comunidad. Si bien el titular de cada familia es el varón, en la práctica la mujer en la comunidad se suma, reemplazándolo y asumiendo actividades de dirección familiar cotidianas. Su participación en el gobierno de la comunidad es también posible, por familia, al estar guiados bajo un criterio de rotación.

Cuarto, aparecen en las comunidades aymaras también los derechos sociales. Bajo la práctica de la minka (o trabajo colectivo) se convocan a los comuneros de

uno u otro sexo para la realización de obras comunales que beneficiarán a todos. La construcción de una escuela, el sembrío de un terreno comunal y la refacción de la posta de salud, entre otros, son actividades obligatorias para el bien común.

La naturaleza de la identidad étnica en la ciudadanía comunal aymara

¿Qué hace posible que el concepto o idea de comunidad opere en las comunidades aymaras de Huancané? ¿En qué consiste la naturaleza de la comunidad Aymara? Bajo nuestra investigación previa, basada en la justicia comunal de las comunidades de estudio (Peña 1991, 1998, 2004, 2006), pudimos identificar dos principios que hacen posible esta identidad y explican el sentido de la ciudadanía comunal. Estos principios son el honor familiar y el ser colectivo.

El concepto de honor familiar consiste en la virtud o el valor fundamental que identifica la calidad de una familia (Peña 1998: 232). Es un principio que envuelve a cada familia de la comunidad, orientando a cada uno de sus miembros a respetarlo:

Es un principio que se encierra dentro del individuo-familiar, pero que cobra validez en su manifestación hacia el exterior. El honor se presenta como algo más fuerte que cualquier norma establecida en la comunidad —es también, en gran medida, el fundamento para ésta—, que condiciona la racionalidad de la actuación de la parte familiar.

“El honor vale bastante, un campesino sin honor no vale nada”, manifiesta Juan de Dios Uturunco (testimonio, Calahuyo, febrero de 1989). (Peña 1998)

Lo característico del principio es que tiene un ámbito familiar que subsume al individuo. Si bien es el individuo quien pone en práctica el honor familiar, esto lo realiza como miembro de una familia. Además, se caracteriza por la fuerza o el nivel de fortaleza en la efectividad del principio. Tiene una fuerza mayor a una norma o es la norma misma en el actuar de cada individuo-familia. Como se puede interpretar de los hechos citados, el principio del honor familiar tiene un valor supremo, definiendo la propia vida del individuo-familia.

De otro lado, el principio del ser colectivo o del ser comunal consiste en la presencia, también con una fuerza suprema, de una preocupación colectiva entre los comuneros (Peña 1998: 236). Así:

Se trata de una preocupación o deseo colectivo que tiene que ver con lo comunal y que los comuneros llegan a entender como “progreso comunal” o “desarrollo comunal” (redactado en actas y expresado en testimonios 1988-1989). El gobierno comunal y la materialización de su justicia siempre tienen como objetivo final esa intención: el progreso comunal se racionaliza como principal necesidad. (Peña 1998)

Tal como se puede interpretar, el principio del ser colectivo o ser comunal se presenta como el principio complementario del honor familiar. Mientras este último opera a nivel de cada familia comunera, el ser colectivo se encuentra en el conjunto de familias comuneras, en el ámbito comunal. El honor familiar se refiere al interés familiar, en tanto que el ser colectivo se refiere al interés o beneficio del conjunto de familias de la comunidad.

La forma como el principio del ser colectivo aparece en el lenguaje de la comunidad expresa el propio sentido de su contenido: “progreso comunal” o “desarrollo comunal” equivalen objetivamente al bien común en un Estado. Pero la gran diferencia con un Estado es que en la comunidad sus propios miembros son quienes pueden dirigir, ejecutar y materializar ese progreso y desarrollo comunal.

Balance: reflexionando el sentido de la ciudadanía comunal desde los aymaras de Huancané.

La experiencia de los aymaras de Huancané nos muestra que el concepto de ciudadanía se encuentra con un fuerte contenido de pertenencia e identidad entre los miembros de uno u otro sexo de la comunidad. Si bien las y los comuneros no suelen expresar el término “ciudadanía”, en su desenvolvimiento diario lo tienen presente o lo practican.

La experiencia muestra a su vez que hay un contenido valioso desde las comunidades aymaras que puede enriquecer el concepto de ciudadanía y, específicamente, el modelo de ciudadanía comunitaria. Si bien en el contenido de las actitudes de las y los miembros de las comunidades aymaras hemos visto que sí se aplican los cuatro rasgos o elementos del concepto de ciudadanía, lo particular es que se enriquece el rasgo o elemento de pertenencia o identidad del concepto de ciudadanía al destacar dos principios en su contenido: el honor familia y el ser colectivo.

El honor familiar y el ser colectivo se presentan como principios vivos en la experiencia de las comunidades Aymaras del Perú. El primero más relacionado con el mundo familiar de las y los comuneros aymaras de nuestro estudio, el segundo más relacionado con el mundo comunal de las y los comuneros aymaras del mismo estudio. Son principios que se desarrollan en la vida cotidiana de las comunidades, haciendo en la práctica un concepto o modelo de ciudadanía: la ciudadanía comunal.

Ambos se presentan como principios de contenido comunitario o comunal que componen y transmiten el concepto de comunidad desde tiempos históricos. El ayllu, antecedente de las comunidades de estudio, es un buen ejemplo de este contenido comunitario histórico. Si este contenido persiste al día de hoy en las comunidades andinas como la de los aymaras, es posible repensar su aplicación a escala nacional.

A las numerosas comunidades aymaras localizadas en el sur andino del Perú, cabe sumar las otras numerosas comunidades del centro y el norte andino del país, y también los millones de migrantes que se han desplazado de las comunidades a las grandes urbes como Lima. Con este universo nacional, la experiencia antes referida de ciudadanía comunal puede servir de inspiración para la comprensión del concepto de ciudadanía en general, que se aplica en el país, y la gestión de un mejor gobierno, con desarrollo ciudadano libre de corrupción como sostiene Joan Lara Amat y León (2019b).

En suma, la experiencia de las comunidades aymaras nos conduce a repensar el concepto nacional de ciudadanía, y, para ello, repensar un modelo comunal de ciudadanía que se presenta como alternativa en la estructura y gestión del Estado peruano.

CIUDADANÍA Y DONACIÓN DE SANGRE. UN DEBATE ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

POL CUADROS AGUILERA
UNIVERSITAT DE LLEIDA

Las hemoterapias son actualmente el tratamiento más eficaz para casos de hemorragias, enfermedades sanguíneas, estados de *shock*, así como de un largo etcétera, y representan un pilar tan básico para la medicina, que sin ellas no podrían llevarse a cabo, por ejemplo, operaciones quirúrgicas y trasplantes de órganos. Las transfusiones de sangre, desde que empezaron a emplearse como remedio experimental a principios del siglo pasado, han demostrado ser un recurso valiosísimo, permitiendo reducir la mortalidad de los pacientes de manera sistemática. Además, el plasma, uno de los componentes de la sangre, es empleado por la industria farmacéutica como materia prima en la elaboración de numerosos medicamentos. Por ellos la demanda de sangre y plasma, ha experimentado un auge exponencial durante las últimas décadas. Conscientes de este hecho, los Estados regularon la materia a fin de fomentar todo lo relativo a la hemodonación, y desarrollaron para ello sistemas de obtención de sangre a gran escala, con el marcado objetivo de abastecer las necesidades del sistema público de salud y de la industria farmacéutica.

Cada estado optó por establecer un particular sistema de obtención de sangre que se adecuara a sus circunstancias políticas, culturales o sociológicas, pero a grandes rasgos, sin embargo, se siguieron dos grandes modelos: el primero en aparecer fue aquel en el que se permitió remunerar al donante. Este es el modelo que sigue hoy en día, por ejemplo, los Estados Unidos. Por otro lado, encon-

tramos el modelo en el que las únicas donaciones permitidas por la ley son las no remuneradas. Italia, Francia, Portugal o Gran Bretaña son países que aplican este modelo. En España se posibilitó la donación remunerada de sangre hasta 1985, y la de plasma hasta 1993. Para justificar estas decisiones, el legislador atendió a dos grandes razones.

En primer lugar, por razones sanitarias, las cuales giran en torno a la aceptación de la tesis de que la sangre obtenida de donantes remunerados es de peor calidad que la de donantes no remunerados; de tan baja calidad que incluso supone un riesgo para la salud pública. Esta tesis ha sido aceptada por la OMS, la Cruz Roja Internacional, el Consejo de Europa, y la Unión Europea, organizaciones que han recomendado en numerosos documentos que los Estados adopten sistemas de obtención de sangre basados exclusivamente en donaciones no remuneradas. Podemos afirmar, por lo tanto, que esta posición representa la “ortodoxia internacional” en la materia, a la cual se ha adherido el legislador español, y cuya mayor concreción ha sido la prohibición de remunerar la sangre y el plasma al donante.

En segundo lugar, por razones éticas, que atienden al especial origen de la sangre en tanto que producto o sustancia de origen humano. En este sentido, el legislador español, y en esto sigue la postura de la OMS, el Consejo de Europa y la Unión Europea, afirma que la donación no remunerada es más respetuosa con ciertos principios éticos, y con la dignidad humana, que la donación remunerada. Hay que tener en cuenta que España firmó en Oviedo el Convenio sobre Derechos humanos y Biomedicina, elaborado por el Consejo de Europa en 1997, cuyo artículo 21 establece: “El cuerpo humano y sus partes, como tales, no deberán ser objeto de lucro”. El propio Consejo de Europa aclaró que la sangre también debe incluirse en este artículo en tanto que es parte del cuerpo humano. De ahí que podamos decir que, según este convenio, que es derecho vigente en España, la compra de sangre afecta a la dignidad del hombre.

Una de las consecuencias que tuvo que prescindir de la sangre y derivados provenientes de donantes remunerados, es que las cantidades obtenidas de donantes españoles, es decir, de donantes no remunerados, son insuficientes para abastecer las necesidades del sistema público de salud y de la industria farmacéutica. Esto es así, lógicamente, porque la demanda en el país es mayor que las cantidades de sangre y plasma que se consiguen de los ciudadanos españoles.

Ante esta situación, y para prevenir el desabastecimiento, el Estado ha optado por autorizar la importación de sangre y derivados, sobre todo de plasma, proveniente de países en los que sí se permite remunerar a los donantes. Ahora bien, si atendemos a la regulación, será fácil convenir que este recurso es poco coherente

con ella y con los principios que la inspiran. Pues si en España no se facilita remunerar al donante por considerar que ese acto es lesivo para la dignidad del hombre, tan lesivo será si el donante es español o extranjero. Por otro lado, si la legislación española considera que la sangre que proviene de donantes remunerados es más peligrosa para la salud pública que la de donantes no remunerados, parece que se está asumiendo un riesgo que no existiría de no producirse esas importaciones.

En este sentido, creemos que mientras que la letra de la ley y los principios que la inspiran no cambien, será preciso buscar una alternativa que sea más coherente con la regulación en la materia. Pero ¿existiría una alternativa que garantizara un suministro seguro y estable de sangre y de derivados, y que permitiera por ello prescindir de las importaciones? ¿Y podría, además, ser más coherente con la regulación y con los principios y las razones que la inspiran, que la situación actual?

La respuesta a estas preguntas es afirmativa. La alternativa pasaría por convertir el deber cívico de donar sangre —deber que ya está reconocido en nuestro ordenamiento jurídico— en una verdadera obligación legal. Se trataría de desarrollar el deber en una obligación jurídica concreta, la cual consistiría en instaurar un servicio obligatorio de donación de sangre; un servicio que permitiría organizar una prestación personal forzosa consistente en donar gratuitamente una cantidad determinada de sangre durante un período de tiempo limitado.

Empezar a considerar la donación de sangre como un servicio cívico tendría algunas ventajas. Se garantizaría un suministro seguro y estable de sangre y plasma y, por ello, desaparecerían los problemas de escasez. Ya no sería necesario, por lo tanto, importar estas sustancias, y, al prescindir de las importaciones, desaparecerían los problemas de coherencia ocasionados por este recurso. La nueva situación sería más coherente con la legislación vigente y con los principios que la inspiran: en España no circularía sangre proveniente de donantes remunerados y, por lo tanto, desaparecería el riesgo que para la salud pública causa este hecho; ni se lesionaría la dignidad de los donantes a los que se remunera por su sangre.

Frente al servicio obligatorio de donación de sangre se podrían hacer algunas objeciones fundamentales. En primer lugar, que podría suponer un riesgo para la salud de los donantes. Ciertamente, esta propuesta iría acompañada de un régimen de exenciones y de una serie de requisitos y condiciones mínimas para donar para que nadie se perjudicara por donar. De este modo, la prestación del servicio solo sería exigible a los que cumplieran con una serie de requisitos. Solo deberían donar los ciudadanos que estuvieran dentro de una determinada franja de edad y durante un período de tiempo limitado.

Se podría exigir el cumplimiento de la obligación, por ejemplo, a quienes estén en edades comprendidas entre los veinte y treinta años, los cuales deberían donar

sangre un máximo de cuatro veces al año, y en una cantidad no superior a los 450 centímetros cúbicos en cada extracción, dejando además un intervalo de tiempo de dos meses entre donación y donación, a fin de que el cuerpo pudiera recuperar la sangre perdida. Son precisamente estos requisitos los que recomienda la OMS para preservar la salud del donante, y también los que exige la regulación vigente. Se respetaría de este modo, por lo tanto, el viejo principio hipocrático de *primum non nocere*, o en primer lugar no hacer daño.

En segundo lugar, se objetaría que el servicio podría suponer un atentado a la autonomía individual; en concreto, en lo que se refiere al derecho a la integridad física. Es verdad que el servicio supondría una afectación a la integridad física del donante, pero se trataría sin duda de una afectación justificada por la satisfacción del derecho a la vida y del derecho a la salud, y en particular del derecho a recibir un tratamiento hemoterápico. Estaríamos, por lo tanto, ante una ponderación de derechos: derecho a la vida y a la salud, por un lado, y derecho a la integridad física, por el otro. Y creemos que deberían prevalecer los dos primeros por ser mayor los bienes que protegen del mal ocasionado por donar sangre.

Hay que señalar que el servicio estaría regido por el principio de subsidiariedad: la exigencia de su prestación dependería de que las cantidades de sangre que se consiguieran mediante las donaciones voluntarias fueran insuficientes. Solo en ese caso, en defecto de las donaciones voluntarias que, por supuesto, se seguirían fomentando, se exigiría a los ciudadanos que donasen sangre en cumplimiento de la obligación legal. Sería algo parecido a lo que ocurre con el servicio militar, puesto que el reclutamiento forzoso se activa en muchos casos solo cuando el Ejército no dispone de los suficientes soldados alistados voluntariamente.

Quizás algunos de los rasgos que caracterizan al servicio de donar sangre nos recuerden al servicio militar: se convoca a los ciudadanos para que presten un servicio personalísimo consistente en donar su sangre, si bien en el caso del segundo resulta mucho más gravoso para aquellos que tienen que cumplirlo. Pero esto nos sirve para comprobar que, si el servicio militar ha sido perfectamente armonizable con nuestro sistema de derechos y libertades, mucho más podría serlo el de la donación de sangre.

Pero ¿ha habido alguna experiencia histórica similar al servicio que aquí se propone? La respuesta es que sí. La Orden del 2 de septiembre de 1941 dispuso que el Estado “puede exigir” “y exige, en efecto, de sus súbditos que estos cedan su sangre y su vida cuando necesidades imperiosas de la patria así lo demanden”. Quizá se podría objetar que esta disposición encontró cabida en el Derecho de la década de 1940 debido al reducido alcance de derechos y libertades que en él se reconocían, pero resulta que una ley francesa de 1954 (nos referimos a la *Loi du 14 avril 1954, permettant de soumettre à un prélèvement de sang les hommes appartenant aux*

classes 1944 et 1945 et qui n'ont pas accompli de service militaire) impuso asimismo la donación forzosa de sangre, en este caso, a todos los ciudadanos franceses que pertenecieran a las quintas de 1944 y 1945 y que no hubieran prestado el servicio militar, sin que ello desvirtuase el carácter democrático y garante de los derechos del sistema jurídico francés vigente entonces.

Otra pregunta que cabría hacerse es: ¿y qué ocurriría en el caso de que algún ciudadano se negara a donar sangre? Para los casos de incumplimiento, la ley debería organizar un régimen sancionador que podría consistir, por ejemplo, en multas administrativas, o en trabajos en favor de la comunidad. Pero sin llegar nunca tan lejos como para imponer el acto prescrito de la donación sin consentimiento del obligado, ni como para excluir que los ciudadanos sancionados pudieran seguir accediendo a tratamientos hemoterápicos, porque si el sentido de este servicio es procurar sangre para quienes la necesiten, no parece que tenga mucho sentido convertir a esos ciudadanos en nuevos necesitados.

Lo que se está proponiendo aquí, en definitiva, es pasar a considerar la sangre como un bien público, como un recurso de los ciudadanos. Recordemos que una idea hobbesiana del Estado acepta que corresponde al soberano garantizar el derecho a la salud de los ciudadanos, sin importar cómo lo haga. En este sentido, la situación del sistema hemoterápico español encaja perfectamente en este paradigma: todo ciudadano tiene un acceso más o menos garantizado a un tratamiento de este tipo. El problema es que para ello tenemos que soportar una falta de coherencia en la legislación y en los principios. Pero hay que recordar también que una concepción democrática del Estado, en la que este es el conjunto de los ciudadanos, son los ciudadanos los que deben garantizar su derecho a la salud. Y no es otra cosa que el que sean los ciudadanos españoles, y no otros, los que garanticen el derecho del que ellos mismos son titulares, lo que aquí se propone. No olvidemos que los romanos ya apuntaron que *qui sentit commodum debet sentire incommodum*. Creemos que no es pedir demasiado a los titulares de los derechos, el que ellos sean los que precisamente soporten las cargas y las obligaciones que la satisfacción de esos mismos derechos lleva aparejadas.

En resumen, la legislación en materia de donación de sangre tiene graves problemas de coherencia. Prohíbe la remuneración, pero permite la importación de sangre y derivados de esta, aun obtenidos de forma remunerada. Creemos, en consecuencia, que el establecimiento de un servicio obligatorio de donación de sangre sería más coherente y útil que la situación actual: sería la mejor manera de resolver los problemas jurídico-morales que presenta la regulación vigente.

PARTE 3
PENSAR LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

LOS DESAFÍOS DE LA COMUNICACIÓN CIUDADANA O DEMOCRATIZADORA EN SOCIEDADES NEOLIBERALES EN TRANSFORMACIÓN

FRANKLIN CORNEJO URBINA

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Comunicación de lo público y lo plural

La comunicación ciudadana es una propuesta que se construye en el contexto social y político, surge en el debate, en la escucha activa, en el diálogo; es resultado de una cultura y una ética que reconocen como valores universales que la comunicación y la participación constituyen la democracia (Méndez & Morales 2008). Pero este no es un tema de especialistas, nos compete a todos, porque nos va situando en la reflexión y análisis de la dignidad y el bien común frente al bienestar, el desarrollo humano y la búsqueda de la verdad. Lo cual implica “un sentido de cambio disruptivo y vital. Las consecuencias de este cambio resultan muy poco espectaculares por tratarse de una revolución interna y mental, una metanoia respecto de las formas de apreciar y entender la comunicación” (Scheinsohn 2014).

Estos valores se han ido perdiendo, trastocando, en las últimas décadas (Zamora 2019, entrevista a Niklas Olsen), y ello también se explica con las protestas en las calles de América Latina, que empezaron a fines de 2019. Lo que observamos aquí es que esta ausencia de valores está relacionada en gran parte con la ausencia de lo plural y público en el debate, en el poder gubernamental, en los medios, en la agenda política, en la academia; es decir, en aquellos espacios que permiten en comunicación compartir voluntades, visiones y enfoques de lo que es común para todos, a través de narrativas y representaciones de diferentes públicos en la realidad social.

En la peor versión de las sociedades neoliberales, nos referimos a aquellas sociedades que alientan los populismos y autoritarismos; la comunicación ciudadana está en la antípoda de enfoques “comunicacionales” que tienden a ser unidireccionales; resultado de una producción de la información mediática dirigida a grandes audiencias masivas, sin retroalimentación, ni articulación de agendas públicas y políticas; con un intercambio de telemensajería, que transmite discursos y opiniones, pero que no se detiene a profundizar el contenido de esa pluralidad de opiniones.

Desde una perspectiva de comunicación y democracia, ¿es necesaria la comunicación ciudadana?, la respuesta es afirmativa, porque frente a la concentración mediática, la desinformación, la manipulación de las redes sociales (entrevista a Habermas, *El País*, mayo de 2018), los *fakenews*, los videos falsos fabricados mediante la inteligencia artificial “*deepfakes*” (García 2019), también con la regulación de los algoritmos (López 2019; Pariser 2017), se ponen en cuestión los valores centrales democráticos de la libertad de expresión y el derecho a la comunicación; lo cual en un enfoque comunicacional democrático significa destacar la igualdad social y la pluralidad en la visibilidad de los sujetos sociales.

Las nuevas tecnologías e internet son un gran avance para el acceso a la información y la formación de opinión pública, pero al mismo tiempo, mientras la tecnología se ha ido desarrollando: los formatos, los contenidos, las agendas, las actorías sociales, han quedado concentrados en grupos y consorcios con lógicas comunicacionales orientadas hacia lo comercial y mercantil, con importantes vinculaciones hacia la política (Márquez & Guerrero 2015; Schuliaquer 2019). Ello no sería un problema, si esa forma de ver y hacer comunicación quedaría reducida en el mercado de los asuntos privados; pero si esas lógicas comerciales entran al terreno de lo público y político, surgen serios problemas como los desequilibrios informativos, la manipulación de la opinión pública, y una consiguiente desigualdad con narrativas fragmentadas (Cornejo 2019) carentes de representaciones que establezcan conexiones o al menos encuentros entre ciudadanos y políticos.

Estos usos desmedidos de las nuevas tecnologías de la información, como parte de las concentraciones mediáticas, ponen en riesgo el sentido mismo de democracia. Pero, la universalización de la información y la telecomunicación por internet, también mediante la telefonía móvil, ha incrementado las interacciones, y multiplicado las pantallas para reflejar, entre otros textos e imágenes, la desigualdad, la pobreza, la injusticia y la violencia; al igual que los casos de corrupción de políticos y agentes políticos; el efecto de ello es que el *prosumer* se descubre también ciudadano frente a la indignación por los actos de corrupción, la desinformación o los intentos de manipulación pública. Esa indignación se está convirtiendo ahora en acción comunicacional, más allá de lo virtual, y está llegando hasta el espacio público.

Conflicto y corresponsabilidad

Por otro lado, estas coyunturas y debates desencadenan escenarios de una sociedad en transformación, que se caracteriza por una serie de conflictos entre los que tienen poder autoritario y los que buscan ser incluidos en los espacios de decisión y participación. En estos escenarios, las representaciones de los significados sociales y políticos están en disputa.

Si las tensiones de las disputas empiezan a destacar corresponsabilidades y equilibrios en las relaciones entre los que gestionan el poder y la cosa pública con la institucionalidad y el servicio público, entonces allí empiezan a establecerse las bases de la ética de la comunicación pública.

Con la invocación a la corresponsabilidad y equilibrios del agente gubernamental con los gobernados, se contrastó en el pasado el poder individual del monarca y los intereses oligopólicos; y se propuso la democracia como el gobierno del demos (pueblo), que es el poder de la mayoría de todos (White 2007: 53).

Esos espacios de deliberación se han ido desactivando o desapareciendo. Y en cambio los que están en el poder han ido acumulando formas de control; prolongando también la alternancia del poder, limitando la participación, la visibilidad de actores sociales y de agendas públicas. Es decir, hay y hubo una falta de ética orientada hacia el servicio, que identifique, proyecte y construya una comunicación con los otros.

Los que están fuera de esos círculos de poder se autoperciben como excluidos. Es una exclusión que tiene abuso, impunidad, imposición violenta. Y cuando se toma conciencia de ello, se va tomando conciencia de la injusticia. (Mata 2006). Es allí cuando surge el ciudadano; cuando la injusticia lo toca, lo limita, lo va apartando de un sistema que lo aleja de la participación, que silencia su voz, esconde su presencia; que en definitiva no escucha sus quejas y opiniones. La era de la ciudadanía es en parte la respuesta a los tiempos de la desigualdad, de la injusticia. Es, además, una toma de conciencia, de que hay que estar en la política, hacer política y hablar de política para expresar opiniones y acompañar la toma de decisiones para el bien común.

Ahora ya no basta con poner “me gusta” en los mensajes de Facebook, o comentar los tweets del político o *influencer* del momento. No es suficiente con leer las pantallas. Lo que se busca es estar en las calles protestando, también participando en las asociaciones juveniles. Coordinar en redes, sumarse a grupos de investigación y asociaciones civiles para ser parte del cambio. Y cambio, precisamente, ha sido la palabra que más se escuchó en las protestas de 2019 en las calles latinoamericanas.

Al conflicto, se suma la crisis, y el cuestionamiento a un modelo neoliberal perverso, que, en su peor versión, tal como estamos viendo aquí, promueve el lucro individual desmedido, la desinstitucionalización, los autoritarismos y los populismos.

En estos escenarios complicados, la comunicación es el componente de centralidad y se manifiesta como actos sociales que visibilizan actorías y vidas culturales, agendas públicas, una suma de demandas, necesidades desatendidas.

La exclusión y el abuso tienen como efecto acciones reactivas, con manifestaciones radicales que pueden descontrolarse y llegar a la violencia. Y esto en el ciclo de las protestas sociales que estallaron en América Latina han tenido diferentes matices: a) indígenas organizados que salen a las calles de Quito (Ecuador) y protestan contra las medidas económicas del presidente Lenín Moreno. El resultado fue la suspensión de las medidas que pedían reducir el subsidio al combustible; b) protestas contra la manipulación del voto en Bolivia. Tuvo como resultado la dimisión del presidente Evo Morales y un cambio de dirigentes en el gobierno de ese país; c) una serie de actos vandálicos y de repudio contra el modelo económico y la represión militar en Chile, con varias semanas sin resolverse; piden cambios de la Constitución Política, mediante protestas callejeras masivas; d) en Colombia, las protestas callejeras contra medidas económicas han puesto en dificultades políticas a Iván Duque, presidente de ese país; e) en el Perú, las protestas de indignación ciudadana contra el manejo de los casos de corrupción en el Congreso de la República llevaron a la disolución del Poder Legislativo.

La democratización es la reacción frente a las injusticias y el estado inoperante. La contestación pública frente a una forma de gobernanza que no ha incluido al ciudadano como valor público. Una forma de gobernanza, en la cual persisten relaciones de desequilibrio, que favorecen al Estado, la empresa y los medios. Pero que desfavorecen la relación entre Estado, sociedad civil y ciudadanos.

Comunicación y democratización

La comunicación de los ciudadanos es en el fondo la comunicación de la democratización, porque recupera los valores de la democracia y pide a los representantes del pueblo, a los que están en los poderes Ejecutivo, Legislativo, Judicial. Pide también a los medios que los escuchen y representen. Pero, sobre todo, y esto es fundamental, que los representen con dignidad en esa relación entre gobernantes y gobernados, también en esa relación, medios y públicos, facilitándoles educación y formación.

La dignidad, la educación de calidad y la formación de ciudadanos son valores con propuestas a favor de lo que es común, que se han ido diluyendo, en muchos casos han quedado sustituidos en las industrias del sistema mediático por el espectáculo-entretenimiento (Kapuscinski 2009: 37), protagonizado reiterativamente

por un sujeto burlón y burlado o malo y violento. Se asiste a una crisis de las sociedades neoliberales en que escasea la representación política. Y se acrecienta un estado de modernidad líquida, como diría (Bauman 2003), donde las instituciones pierden fuerza de cohesión social.

Ante esos vacíos de representación, sin pluralidad, ni dignidad, unos contextos sin institucionalidad ni institucionalización, sin espacios para la opinión pública, se ha ido configurando un mercado y medios que empiezan a asumir papeles como agentes privados que ofrecen discursos públicos.

El problema es que los intereses de lucro, que son pertinentes en un sistema privado, son limitados, en algunos casos ajenos, obstruccionistas, a las ideas y propuestas de lo público, en el contexto del sistema democrático. La comunicación de lo público, de lo democratizador, de lo ciudadano, aparece en estos contextos, coyunturas, escenarios como una recuperación de agentes de la sociedad, protagonizado por el gobernante y el ciudadano.

El ciudadano no es solo el elector que emite su voto o da su opinión en los sondeos de opinión, es un agente social que emite sus comentarios, sentimientos y demandas, espera respuestas por parte de las autoridades que eligieron, al igual que de las instituciones que dicen ofrecerles servicios y facilitar su bienestar. Lo que resulta relevante es tomar conciencia de estos desequilibrios, entre Estado, empresa y medios, por un lado, y por otro lado entre Estado y sociedad civil. Estas son representaciones privadas que buscan ofrecer representaciones públicas, que, en muchos casos, quedan limitadas como se pudo apreciar en los pedidos de cambio de políticas y medidas económicas, en las protestas latinoamericanas.

Conceptos y valores como los del servicio público, la diversidad, la dignidad, la ética de la comunicación pública requieren ser considerados para el debate político y público, también en el sistema de medios. La comunicación de la democratización, como estamos denominando aquí a esa comunicación ciudadana, requiere recuperar la mirada hacia los otros y los espacios de dignidad y respeto. Abrir espacios de comunicación se convierte entonces en una propuesta para equilibrar la balanza de representaciones y narrativas de la sociedad.

La omisión del enfoque comunicacional democrático crítico y participativo limita a nuestro entender la gobernanza, frena la posibilidad de tomar decisiones en el poder, acorta el futuro político en el ámbito de las representaciones sociales, con un político que puede quedar expuesto al rechazo popular y ciudadano. El desencadenante extremo de este rechazo es la violencia, el repudio social. Y en casos de corrupción la pena privativa de la libertad.

El agente social, cuando reconoce el valor de lo ciudadano, logra en la comunicación pública, democratizadora, un papel activo frente a la calidad de su ética

y servicio público. Y con ello también propicia la planificación de la comunicación, proyecta estrategias comunicacionales para articular demandas, necesidades y potencialidades con el fin de sostener asuntos de la vida cotidiana, y al mismo tiempo de la comunidad.

Sin embargo, sabemos que son las políticas de comunicación las que deberían reforzar los equilibrios a favor de la pluralidad y la diversidad (Unesco 2017). La academia tiene también un papel mediador de aporte en la conceptualización y explicación de las múltiples y posibles relaciones entre comunicación y democracia (Kejval 2018).

A manera de conclusión

Identificar lo plural y público en los enfoques comunicacionales, los intangibles de la comunicación ciudadana o democratizadora, la actoría social en el espacio público, el diálogo son estrategias para construir la comunicación. El enfoque y acción de construir es determinante en la reflexión, evaluación y proyección del proceso comunicacional participativo y democrático. La comunicación con un enfoque ciudadano visibiliza problemas, procesos y actorías sociales. La comunicación democratizadora es un asunto ético y de valores, que debe ser compartido, reflexionado. Ello implica que requiere información, formación para que se pueda dialogar y construir de forma grupal. Una formación que recupere, en la acción social, valores como la libertad, el respeto al conocimiento y la democracia (Stiglitz 2019).

Los ciudadanos están hoy enojados e indignados porque conocen sobre actos de corrupción de funcionarios estatales desde diferentes fuentes, sobre todo redes de mensajerías como WhatsApp, portales digitales alternativos de periodismo de investigación y redes sociales. Son ciudadanos que toman conciencia de la agenda ciudadana frente al abuso, la violencia, la injusticia. Nuestra hipótesis es que los derechos y libertades están surgiendo, no como resultado del sistema educativo escolar y universitario (un sistema educativo que en general carece de programas formativos sobre ética y ciudadanía, medios y comunicación ciudadanos, educación para los medios, periodismo escolar, periodismo de investigación o comunicación intercultural) si en cambio por la toma de conciencia de una situación de injusticia y vulneración de las personas, que acentúa la desigualdad.

Los medios, el Estado y las instituciones están llamados a ser los mediadores en los espacios de confluencia de la diversidad y lo ciudadano, en un sistema democrático debe ser así o debería ser así, la relación entre unos y otros por el bien común. También les compete convocar espacios de participación en su condición de representantes y portavoces de la sociedad.

En algunos medios y contextos, hay avances en ese sentido con la creación de las figuras del defensor del lector o del defensor de la audiencia; sin embargo, hace falta generar más espacios, pero también planificar, conceptualizar la comunicación ciudadana (Arrúa & Ceraso 2006), hacer pedagogía con el fin de articular, cada vez con mayor incidencia, la relación entre Estado y ciudadanía, y medios y ciudadanía, al tiempo de comprender la importancia de construir procesos comunicacionales para reducir las brechas entre unos y otros, en contextos donde lo mediado está en manos de pocos actores, subsisten disputas simbólicas de la comunicación, y distintos actores —conscientes del valor que tiene ejercer el derecho de la comunicación— pugnan en la desigualdad por participar y vivir en democracia.

CRISIS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL Y DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LA CIUDADANÍA EN EL PERÚ: LOS ROSTROS DEL FINANCIAMIENTO PRIVADO ILEGAL DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN EL MARCO DEL CASO ODEBRECHT

ROSA ISABEL SÁNCHEZ BENITES
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Después de ese discurso [de Düsseldorf], el camino estaba casi expedito; llegaba dinero de todas las grandes empresas, y no siempre con recato. (...) Se formó un círculo de grandes empresarios y hombres de negocios simpatizantes de Hitler, el famoso —se puede dudar de que sea tan famoso: porque estamos en el linde del secreto a voces mejor guardado del fenómeno nacionalsocialista— Freundeskreis.

Antoni Domènech, El eclipse de la fraternidad (2004)

Introducción

En los últimos años, en el Perú, uno de los temas que mayor interés ha generado en los ciudadanos ha sido el financiamiento privado ilegal de los partidos políticos. En efecto, la difusión de información por los medios de comunicación, sobre todo nacionales, acerca del financiamiento privado ilegal de los partidos políticos que participaron en procesos electorales, para elegir a los alcaldes, gobernadores regionales, congresistas y presidentes,²⁵ durante el período 2001-2016 y, concretamente,

²⁵ La información existente hasta el momento sobre el financiamiento de Odebrecht a las campañas electorales de los políticos peruanos durante el período 2001-2016 incluye a los candidatos a gobiernos locales, a gobiernos regionales, al Congreso y, principalmente, a la Presidencia de la República. Por esta razón, en la presente investigación, solo se mencionarán los casos más destacados que tienen como protagonistas a estos últimos candidatos y no a los postulantes al Congreso ni a los gobiernos regionales ni locales.

sobre los procesos judiciales penales iniciados contra estos actores de la política peruana de las últimas dos décadas, ha originado que en la mayoría de casos la atención se centre, como resultado de las campañas y contracampañas mediáticas, en lo inmediato y lo coyuntural, en detrimento del análisis de procesos, de las posibles estructuras y de las tendencias en la acción política, entre otros aspectos que suelen escabullirse bajo los reflectores.

Por tales consideraciones, la presente investigación plantea el estudio del aludido fenómeno en el contexto de la crisis de la democracia liberal y, especialmente, de la crisis de la representación política de la ciudadanía en el Perú.

Odebrecht: un caso emblemático en la comprensión del financiamiento privado ilegal de partidos políticos en el Perú

Un escándalo político, y en menor medida empresarial, remeció la política peruana y latinoamericana en diciembre de 2016, cuando el Departamento de Justicia de Estados Unidos hizo público, en el marco de la Operación Lava Jato, los sobornos a funcionarios públicos que desempeñaron altos cargos durante sucesivos gobiernos en el Perú, así como el financiamiento de las campañas electorales de los principales líderes políticos, realizados por esta empresa brasileña en varios países de América Latina.

Al respecto, Durand ubica el significado e implicancias del caso Odebrecht en el marco de las tramas globales de corrupción: se trata de uno de los casos más emblemáticos en el siglo XXI, de contubernio entre dos élites, la empresarial y la política, que es expresión, por un lado, de la corrosión del sistema político latinoamericano, manifestada no solo en el financiamiento privado ilegal de partidos, sino también en los conflictos de intereses, arreglos ocultos, puertas giratorias, redes de corrupción, tráfico de influencias, etcétera; y por otro, de los “agujeros negros del sistema económico mundial”, reflejados en “cuentas cifradas, empresas *offshore*, paraísos fiscales, falsos contratos, evasión tributaria”, sobornos, operaciones simuladas y lavado de dinero, entre otras modalidades (Durand 2019: 21, 28).

En los últimos años, dos de los casos más destacados de partidos políticos presuntamente financiados de manera ilegal con recursos económicos privados son los siguientes: i) el caso del Partido Nacionalista Peruano y la pareja Humala-Heredia y ii) el caso de Fuerza Popular y Keiko Fujimori.

El caso del Partido Nacionalista Peruano y la pareja Humala-Heredia

Ollanta Humala fue elegido presidente del Perú para el período 2011-2016, luego de haber perdido la elección la primera vez que postuló en 2006. En dicho año

inscribió ante el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) al partido que luego se denominaría Partido Nacionalista Peruano (PNP²⁶).

Ahora bien, tanto Humala como su esposa, Nadine Heredia, han sido investigados por el Ministerio Público por la presunta comisión del delito de lavado de activos, y por dirigir supuestamente una organización criminal que recibía aportes económicos de origen ilícito, provenientes de la empresa Odebrecht para la campaña electoral de 2011.

De acuerdo con las declaraciones de Jorge Barata, exdirector ejecutivo de Odebrecht en el Perú, y de Marcelo Odebrecht, expresidente del grupo empresarial, la pareja habría recibido tres millones de dólares del departamento de operaciones estructuradas de la mencionada empresa para financiar la campaña presidencial del PNP en 2011 (Durand 2019: 128).

En el transcurso de las investigaciones realizadas por estos presuntos delitos, en 2017, el juez de la investigación preparatoria competente dispuso la prisión preventiva de ambos, pero luego el Tribunal Constitucional (TC) del Perú, en el marco de un proceso de *habeas corpus*, ordenó su excarcelación mediante una sentencia (STC 04780-2017-HC/TC y 00502-2018-PHC/TC²⁷) en 2018, no exenta de cuestionamientos.

En dicha investigación, se ha incluido en calidad de imputado al propio PNP por medio de la resolución 5 del 30 de noviembre de 2018, confirmada por la resolución 11 del 13 de marzo de 2019 (Expediente 249-2015-239).

En octubre de 2019, el fiscal a cargo del caso, que acusó a Humala y a Heredia durante el proceso por la presunta comisión del delito de lavado de activos y que solicitó para ellos las penas privativas de libertad de veinte y veintiséis años, respectivamente, pidió también la disolución del PNP, que tendría más de doscientos treinta mil militantes a escala nacional.²⁸

El caso de Fuerza Popular y Keiko Fujimori

En 2010, Keiko Fujimori, en ese entonces congresista, fundó el partido Fuerza 2011, con el que participó en las elecciones generales de dicho año.²⁹ Si bien Keiko

²⁶ Información disponible en el sitio web del Registro de Organizaciones Políticas (ROP) del JNE: https://aplicaciones007.jne.gob.pe/srop_publico/Consulta/OrganizacionPolitica. Consulta: 18 de noviembre de 2019.

²⁷ TC del Perú. STC 04780-2017-PHC/TC y 00502-2018-PHC/TC, publicada el 26 de abril de 2018.

²⁸ De acuerdo con la información del ROP del JNE, a 2018, el PNP tenía 231,877 afiliados. Disponible en el sitio web https://aplicaciones007.jne.gob.pe/srop_publico/Estadistica/Afiliado/Afil_PP_x_Years. Consulta: 18 de noviembre de 2019.

²⁹ Información que se encuentra en el ROP del JNE. Disponible en el sitio web https://aplicaciones007.jne.gob.pe/srop_publico/Consulta/OrganizacionPolitica. Consulta: 18 de noviembre de 2019.

Fujimori pasó a una segunda vuelta electoral con Ollanta Humala, perdió finalmente las elecciones presidenciales. Años después, en 2016, Keiko Fujimori fue una vez más la candidata presidencial de su partido, en esta ocasión denominado Fuerza Popular. Sin embargo, pese a haber pasado a la segunda vuelta electoral en primer lugar, perdió en la segunda vuelta ante Pedro Pablo Kuczynski.

Posteriormente, el Ministerio Público inició una investigación contra Keiko Fujimori por la presunta comisión del delito de lavado de activos, la que se habría realizado, de acuerdo con el fiscal a cargo del caso, por medio de una supuesta organización criminal al interior de Fuerza Popular, que habría recibido aportes económicos de origen ilícito, como los provenientes de Odebrecht para la campaña electoral de 2011.

En el marco de dicho proceso, se dictó una orden de prisión preventiva de treinta y seis meses contra Keiko Fujimori, que luego fue reducida a dieciocho por la Corte Suprema de Justicia.³⁰ Al interponerse una demanda de *habeas corpus* a su favor, el caso llegó al TC del Perú, que ordenó su inmediata libertad por medio de una cuestionada sentencia (STC 02534-2019-PHC/TC³¹).

Días previos a la excarcelación de Keiko Fujimori, el fiscal a cargo del caso recabó las declaraciones de los empresarios más acaudalados del país (entre ellos, del sector minero), que también habrían realizado aportes económicos a la campaña presidencial de Fuerza 2011. Uno de los interrogados fue el presidente del grupo Credicorp, Dionisio Romero, quien hizo público que había aportado tres millones seiscientos cincuenta mil dólares para la campaña presidencial del partido fujimorista en 2011.

En la actualidad, el partido Fuerza Popular cuenta con más de siete mil cuatrocientos afiliados³² y ha sido incluido en este proceso penal como persona jurídica investigada mediante resolución 8 del 21 de noviembre de 2019 (Expediente 299-2017-83).

Asimismo, en diciembre de 2019, el fiscal a cargo del caso, sobre la base de nuevos elementos de convicción a partir de los cuales también imputó otros delitos presuntamente cometidos, formuló un nuevo pedido de prisión preventiva contra Keiko Fujimori, lo que está aún pendiente de resolver en el Poder Judicial.

³⁰ Corte Suprema de Justicia. Sala Penal Permanente. Casación 358-2019/Nacional del 9 de agosto de 2019.

³¹ TC del Perú. STC 02534-2019-PHC/TC, publicada el 28 de noviembre de 2019.

³² De acuerdo con la información disponible en el ROP del JNE, a 2018, Fuerza Popular tiene 7,433 afiliados. Disponible en el sitio web https://aplicaciones007.jne.gob.pe/srop_publico/Estadistica/Afiliado/Afíl_PP_x_Years. Consulta: 18 de noviembre de 2019.

Modificaciones legales y reformas constitucionales: una respuesta institucional al fenómeno del financiamiento privado ilegal de los partidos políticos en el Perú

Los casos mencionados muestran cómo, en el Perú, los principales líderes y representantes de partidos políticos son investigados y procesados penalmente a causa del financiamiento privado ilegal que habrían recibido. Su repercusión y la de otros varios más ha influido quizá no solo en la modificación de la normativa pertinente en materia de campañas electorales, sino también en la penalización, en determinados supuestos, del otorgamiento, en beneficio del partido político que está en competencia electoral, de aportes económicos de origen privado.

En cuanto a lo primero, por medio de la Ley 30689 (Ley que modifica el Título VI de la Ley 28094, Ley de Organizaciones Políticas, y la Ley 30225, Ley de Contrataciones del Estado, con el fin de prevenir actos de corrupción y el clientelismo en la política), se modificaron y añadieron diversos artículos de la Ley 28094 (Ley de Organizaciones Políticas).³³ Así, el artículo 1 de la Ley 30689 dispuso la modificación de los artículos 30 y 31, entre otros, de la Ley 28094, en tanto que el artículo 2 incorporó los artículos 30-A y 30-B en esta última, ampliando de esta manera los supuestos de financiamiento privado prohibidos. En los artículos siguientes, se establecieron las sanciones correspondientes por la infracción de la normativa antes aludida, detalladas en la Resolución Jefatural 000025-2018-JN-ONPE del 8 de febrero de 2018.

Respecto a lo segundo, recientemente, con la expedición de la Ley 30997 (Ley que modifica el Código Penal e incorpora el delito de financiamiento prohibido de organizaciones políticas), se ha modificado el Código Penal y se han incorporado dos delitos: el financiamiento prohibido de organizaciones políticas (artículo 359-A) y el falseamiento de la información sobre aportaciones, ingresos y gastos de organizaciones políticas (artículo 359-B). Asimismo, en relación con ello, dicha ley ha especificado cuáles son las fuentes de financiamiento legalmente prohibidas (artículo 359-C).³⁴ Incluso, antes de dicha reforma, en tanto se hubiese conocido o debido presumir el origen ilícito del dinero, podría haberse configurado el delito de lavado de activos, tal y como alega la fiscalía, tanto en el caso Humala-Heredia como en el caso de Keiko Fujimori.

³³ Ley 30689 (Ley que modifica el Título VI de la Ley 28094, Ley de Organizaciones Políticas, y la Ley 30225, Ley de Contrataciones del Estado, con el fin de prevenir actos de corrupción y el clientelismo en política), publicada en el Diario Oficial *El Peruano* el 30 de noviembre de 2017.

³⁴ Ley 30997 (Ley que modifica el Código Penal e incorpora el delito de financiamiento prohibido de organizaciones políticas), publicada en el Diario Oficial *El Peruano* el 27 de agosto de 2019. Cabe precisar que lo penalizado no solo son aportes ilegales privados, sino también aportes ilegales públicos, de conformidad con el artículo 2 de dicha ley. Sin embargo, tal supuesto no forma parte del objeto de la presente investigación. De acuerdo con dicha norma, estos serían “delitos contra la participación democrática”, que se hallan en el título “delitos contra la voluntad popular”, correspondiente al Libro II del Código Penal, aprobado por el Decreto Legislativo 635.

La reacción del Estado ante este fenómeno no solo se ha producido en el ámbito de la legalidad, sino que se ha considerado necesario reformar la propia Constitución cuyo artículo 35 en un inicio encomendaba a la ley asegurar únicamente tres aspectos: i) el funcionamiento democrático de los partidos, ii) la transparencia del origen de los aportes económicos que reciben, y iii) el acceso gratuito a los medios de comunicación social de propiedad del Estado en forma proporcional al último resultado electoral general.³⁵

Sin embargo, a comienzos de 2019 se modificó dicho artículo 35 por medio de la Ley 30905 (Ley que modifica el artículo 35 de la Constitución Política del Perú para regular el financiamiento de las organizaciones políticas), ratificada en el referéndum celebrado en diciembre de 2018, a iniciativa de la propuesta de reforma política realizada por el Poder Ejecutivo.³⁶

Los principales alcances de dicha reforma, en atención al objeto de la presente investigación, son los siguientes:

- i) el financiamiento de las organizaciones políticas puede ser público y privado, y se rige por ley conforme a criterios de transparencia y rendición de cuentas;
- ii) el financiamiento privado se realiza por medio del sistema financiero con las excepciones, topes y restricciones correspondientes;
- iii) el financiamiento ilegal genera las sanciones administrativas, civiles y penales respectivas; y
- iv) solo se autoriza la difusión de propaganda electoral en medios de comunicación radiales y televisivos mediante financiamiento público indirecto.³⁷

Así, desde la propia Constitución, se ha establecido un marco general de regulación del financiamiento de organizaciones políticas que incluye dos modalidades: la pública y la privada. Dicho marco prevé sanciones, incluso penales, al financiamiento ilegal de los partidos políticos, y dispone, además, que en medios radiales y televisivos solo está autorizada la difusión de la propaganda electoral financiada por el Estado a través de la modalidad indirecta.

No obstante, a nivel comparado, más allá del financiamiento estatal, que puede ser directo e indirecto en el caso peruano, se considera que en la mayor parte del mundo el soporte principal de las campañas electorales de los partidos políticos son los fondos privados, lo que constituye un real peligro para el funcionamiento del régimen democrático en países y regiones caracterizados por la desigualdad económica, donde los ciudadanos no se encuentran en pie de igualdad para asumir los

³⁵ Constitución Política del Perú de 1993. Artículo 35.

³⁶ Ley 30905 (Ley que modifica el artículo 35 de la Constitución Política del Perú para regular el financiamiento de las organizaciones políticas), publicada en el Diario Oficial *El Peruano* el 10 de enero de 2019.

³⁷ Ídem.

elevados costos económicos de las campañas electorales y en los que aún se combate contra el crimen organizado y, en concreto, contra el narcotráfico, como es el caso de América Latina (Casas & Zovatto 2015: 3, 89).

En escenarios como los descritos, quienes se dedican a cometer dichos actos delictivos son potenciales aportantes a las campañas electorales de los partidos políticos, de sus candidatos presidenciales y principales líderes. A ello debe añadirse que la inadecuada e insuficiente regulación jurídica del fenómeno del financiamiento privado de los partidos políticos contribuye a la falta de control, prevención y sanción de este tipo de actividades extremadamente perjudiciales para la representación política de la ciudadanía. Éste era el caso del Perú antes de las reformas emprendidas en materia constitucional, penal y electoral en los últimos años, si bien aún debieran ser replanteados algunos aspectos.³⁸

El financiamiento privado ilegal de partidos políticos en el Perú en el contexto de crisis de la democracia liberal y de la representación política de la ciudadanía

Como se ha indicado con anterioridad, el fenómeno del financiamiento privado ilegal de los partidos políticos ocurre en distintas latitudes. Por ejemplo, en Chile, en 2014 se iniciaron las investigaciones respecto a la relación entre empresas del grupo Penta y la Unión Democrática Independiente (UDI), en virtud de la cual aquellas financiaban las campañas electorales de candidatos de este partido a cambio de favores para el grupo empresarial. Asimismo, en España, el caso Bárcenas puso en evidencia en 2013 una red de corrupción política, vinculada con el Partido Popular (PP), que utilizaba una doble contabilidad no declarada a la Hacienda Pública, y que comprendía los donativos y entrega de dinero de origen ilícito a los dirigentes del partido (Rivas 2017: 163-169).

Así, puede apreciarse que no se trata de un fenómeno aislado como tampoco podría considerarse que sea reciente. Por ello, en esta investigación se plantea que el financiamiento privado ilegal de los partidos políticos es una manifestación de la crisis de representación política de la ciudadanía en el Perú, y en general, de la crisis de la democracia liberal a escala global, donde la relación entre el dinero y la política se asienta y retroalimenta de la desigualdad económica, de la falta de reconocimiento y de la exigua representación de los ciudadanos en los hechos, todo lo cual ha estimulado con fecundidad tanto la erosión de la legitimidad de la democracia liberal como la distancia que separa a gobernantes y gobernados.

³⁸ Así, por ejemplo, Fernando Tuesta sugiere que los ingresos que reciben los partidos políticos como financiamiento público deberían también utilizarse en los gastos generados por las campañas electorales. Ver al respecto la nota de prensa de la ONPE del 19 de mayo de 2019 publicada en su sitio web: www.onpe.gob.pe/sala-prensa/notas-prensa/piden-fortalecer-fiscalizacion-financiamiento-de-organizaciones-politicas. Consulta: 26 de noviembre de 2019.

El descrédito casi total de los partidos políticos en el Perú ha ocasionado que los ciudadanos eviten canalizar sus demandas, en general, por medio de mecanismos institucionales, y en particular, a través de dichos partidos. Así, para expresar sus reclamaciones y reivindicaciones, los ciudadanos recurren a la protesta, en sus diversas modalidades, para intentar hacer efectivos los derechos que, desde lo formal, les han sido reconocidos, generando con ello, en no pocas ocasiones, situaciones de conflicto social permanente, sobre todo en determinadas regiones donde son rechazadas de manera amplia actividades económicas extractivas potencialmente riesgosas para la salud, la vida y el medioambiente.

Como consecuencia de lo anterior, los ciudadanos utilizan, cada vez menos, los espacios partidarios en su vida diaria, a excepción, de modo eventual, de los períodos electorales. Pero incluso en tales períodos, las agendas partidarias difícilmente son elaboradas teniendo como pauta de actuación lo expresado por los militantes de base. Por el contrario, los dirigentes de turno son los que, en la mayoría de casos, establecen los planes de gobierno y propuestas en función de los requerimientos de las élites empresariales que logran dicha influencia, principalmente, mediante los recursos económicos que “donan”, directa e indirectamente, a los partidos políticos, bajo diversas modalidades, muchas veces al margen de la ley.

De este modo, el fenómeno del financiamiento privado ilegal de los partidos políticos se ha constituido en un mecanismo pernicioso para la representación de la ciudadanía en el Perú, engranaje que convierte al ejercicio de dicha representación en una mercancía de vocería política.

Por ello, la representación en dichas circunstancias se ejerce a contrapelo de la participación política del ciudadano que constata en la realidad la futilidad de los mecanismos de consulta en el partido, en el caso de que hayan sido establecidos en su organización interna.

Otro aspecto igualmente perjudicial para la dimensión política de la ciudadanía es el relativo a las reglas no escritas para ejercer la representación del partido político. No es frecuente que el acceso a cargos de representación en el partido, en los ámbitos interno y externo, se encuentre al alcance de sus bases. Por el contrario, dichos cargos suelen estar reservados para quienes se encuentran familiarizados con la lógica partidaria de representación vinculada de modo directo con la gestión de intereses particulares, empresariales, etcétera, en detrimento de una auténtica paridad participativa.

Pero lo explicado con anterioridad no es característico solo de los partidos políticos en el Perú. En efecto, se trata de un contexto de crisis global de la democracia liberal, tal y como se le conocía, en medio de una desigualdad social creciente y de un clima de desconfianza hacia las instituciones (Castells 2018), que también alcanza a la representación política de la ciudadanía a través de los partidos.

Lara Amat y León explica que, en este escenario, los partidos políticos son “auténticas ‘empresas políticas’ en un mercado en el que ofrecen ilusiones políticas a unos consumidores que ejercen su acto de compra mediante el voto. A eso ha quedado reducida la ‘demo-cracia’” (Lara Amat y León 2018: 129). En ese entendido, dichas “empresas políticas”, financiadas por otro tipo de empresas, con un fin enfocado en lo lucrativo, difícilmente pueden representar de manera real los intereses y aspiraciones de la colectividad.

Asimismo, una vez que han llegado al poder los políticos financiados por tales empresas privadas, es poco probable que tengan como auténticas prioridades los asuntos ciudadanos o los problemas de interés público. En ese sentido, cabe invocar la semejanza desarrollada por Weber y continuada por Schumpeter entre mercado y democracia, o el paralelismo entre el líder político y el empresario (Bobbio 1986: 97), y añadir que en la actualidad dicha relación puede ser explicada también como una confluencia a espaldas y en perjuicio de la ciudadanía.

Esto último se debe a que el desempeño de las funciones de los representantes políticos, en tal contexto, tenderá al secretismo y a la falta de transparencia, lo que a su vez dificultará que la ciudadanía ejerza con responsabilidad el control y fiscalización de dicho desempeño. Todo lo anterior afectará sobremanera la confianza en los representantes, lo que de por sí sería muy perjudicial para el sistema democrático, por cuanto, como sostiene Laporta, “sin cierta confianza en los representantes y responsables no hay sistema político que funcione” (Laporta 2005: 103).

Al respecto, si se tiene en cuenta propuestas como las de Nancy Fraser, para quien la representación es una de las dimensiones de la justicia (Fraser 2008: 41), entonces puede concluirse que escenarios de representación fallida, como los que ocurren en el Perú en el ámbito de los partidos políticos, son, a su vez, situaciones profundamente injustas.

En efecto, Fraser explica que lo político “suministra el escenario en donde se desarrollan las luchas por la distribución y por el reconocimiento”, de forma tal que dicha dimensión política precisa el alcance de aquellas dos dimensiones al indicar quién está en la esfera de “los que tienen derecho a una justa redistribución y reconocimiento” (Fraser 2008: 42) y, a su vez, quién no se encuentra incluido en esta. Así, además de la redistribución y del reconocimiento, la representación desempeña un rol clave para la defensa de los ciudadanos ante las injusticias de toda índole.

Reflexiones finales

El financiamiento privado ilegal de partidos políticos es un síntoma, una manifestación de un problema mayor, a saber, la crisis de la representación política de la ciudadanía, que se inscribe en un contexto de gran dificultad para la democracia liberal.

Escándalos políticos y empresariales como el de Odebrecht, delitos cometidos por funcionarios en el ejercicio de sus funciones y operaciones delictivas como las realizadas por empresarios cuyos aportes se destinan a partidos políticos son muestra de esta crisis.

Pero ¿acaso las reformas constitucionales y legales antes descritas podrán solucionar en el Perú un problema que en realidad es una manifestación de una crisis de orden global? Es evidente que no. Difícilmente recurrir únicamente al derecho nacional bastará para ofrecer una alternativa real de solución. No obstante, medidas como las implementadas en tiempos recientes en el Perú en materia constitucional, penal y electoral, que han sido detalladas líneas atrás, podrían ser eficaces siempre que la ciudadanía promueva como cuestiones de fondo la integración de la redistribución, del reconocimiento y de la participación.

En suma, el financiamiento privado ilegal de los partidos políticos constituye una manifestación de la arremetida de la lógica del mercado en las reglas de juego políticas, sea para quebrantarlas abiertamente o para desnaturalizarlas bajo la sombra, valiéndose de los vacíos legales, ante la complacencia de los políticos beneficiarios con los aportes económicos de los privados y a espaldas de la ciudadanía. Esta, en el Perú, ha dado muestras de una pasividad que, en la mayoría de casos, solo es superada por reacciones aisladas y coyunturales, lejos de acciones conjuntas que reivindicquen un proyecto en común.

EL AFIANZAMIENTO PLURALISTA DE LA DEMOCRACIA

NORBERT BILBENY
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Se nos presenta la cuestión de la “ciudadanía” y su relación con la crisis de la “democracia liberal” en un mundo en transformación. Abordo esta cuestión desde un punto de vista ético y filosófico, no desde la teoría o ciencia política ni tampoco de la economía en su vertiente política. Lo que trato de defender es que, respecto al menos a la ciudadanía, su inclusión en el marco de una *democracia pluralista* resisitiría mejor ese mundo en transformación que una democracia de cuño liberal.

La crítica a la democracia liberal

Lo primero por destacar es la pertinencia de la cuestión de inicio. En efecto, el mundo está en transformación: vivimos en un cambio de época tanto más que en una época de cambio. Y la democracia liberal está en crisis: soplan en todas partes vientos propicios al recorte de las libertades y el orden democrático.

Pero lo segundo que quiero hacer notar es la dificultad en el uso del vocabulario con que se aborda nuestra cuestión. Es un vocabulario polisémico y casi inevitablemente sometido, en cualquiera de sus significados, a la intencionalidad significativa de quién lo usa, dependiente a su vez del contexto comunicativo desde el que se habla. ¿De qué “ciudadanía” hablamos? ¿Y qué se entiende por “democracia liberal”? El significado de ambos términos puede fácilmente aparecer connotado por los dos mencionados motivos y los comunicantes estar así hablando con lo mismo, pero no de lo mismo. Lo cual es, por lo demás, hartamente frecuente y nada fácil de evitar en el uso del vocabulario político, sea en el Parlamento, en la prensa, en el aula o en la calle.

No es lo mismo una ciudadanía republicana que otra democrática; una monocultural que otra pluricultural; una nacional que otra transnacional. Hay ciudadanías asentadas en los derechos humanos y otras que no; las hay democráticas, pero también aquellas otras encajadas en regímenes republicanos o monárquicos autoritarios. El ciudadano de Tucídides no fue el mismo que el de Hobbes, ni este que el de Rousseau, ni este que el de Tocqueville, ni este otro que el de Habermas, también distinto a los de Kymlicka, Benhabib o Laclau, valgan como ejemplo, poco después. Una pluralidad de significados y alcances de este concepto que es mayor todavía en el concepto de “democracia liberal”. El cual, para empezar, no es lo mismo para sus defensores que para sus críticos. Para estos “liberal” es peyorativo; para aquellos, positivo. So capa de una “democracia liberal” unos pueden llegar a defender el liberalismo económico y un régimen democrático corporativista o bien de formas limitadas, como el presidencialista. Mientras que con la excusa del mismo epígrafe otros, en el lado opuesto, se toman el desquite no solo contra estas variantes acabadas de mencionar, sino también en suma contra el capitalismo, el liberalismo como filosofía, o contra la idea misma de democracia. Como siempre, a la tarea de la filosofía le corresponde aclarar primero los términos en que se produce cualquier debate o investigación.

Lo más claro y en teoría aceptado es que la ciudadanía es la posesión y el ejercicio de un estatus civil y político por el que un individuo puede opinar, decidir y participar en una comunidad que reconoce y protege este estatus. Y lo más claro y aceptado también es que la democracia liberal es aquel régimen político que se funda sustancialmente en los derechos fundamentales del individuo, las elecciones libres, la división de poderes y el imperio de la ley. Su característica es la prioridad de la libertad individual y de paso de la igualdad ante la ley, sin la cual la libertad no sería para todos los individuos. La democracia liberal no es pues una democracia de carácter prioritariamente social, lo que no la hace menos legítima que aquella. Pero, así como el criticar la democracia social tiene sus riesgos, como sobre todo el de despreciar el valor de la igualdad, que es tan esencial para la democracia como el de la libertad, al criticar la democracia liberal se corre el peligro de menoscabar el valor de la libertad. Lo cierto es que, en un extremo, ambas críticas pueden incurrir en el rechazo de puntales clave de la democracia como el órgano parlamentario y, unido a este, los principios de representatividad y de división de poderes.

En el rechazo de la democracia liberal, algo en principio legítimo y en la práctica comprensible en no pocas situaciones, el peligro al que nos enfrentamos, queriéndose o no, es el mismo que el de —en socorrida comparación— “echar por el desagüe al niño junto con el agua sucia”. Por querer rechazar el liberalismo podemos, sin darnos cuenta, o acaso sí, rechazar la democracia también. Liberalismo y democracia son planos distintos del pensamiento y la práctica políticos. ¿Es “democrático” el

liberalismo clásico de un Locke o un Mandeville, o el neoliberalismo de un Hayek o un Nozick? A su vez: ¿es “liberal” la democracia formulada por un Bobbio o un Laclau? Creo que cuando se critica la democracia liberal hay que distinguir y separar bien entre ambos términos: “democracia” y “liberal”. Suele ser una crítica al neoliberalismo en general, y de fondo, en gran número de veces, al capitalismo. Pero cierta cautela obliga a preguntarnos si la mencionada crítica lo es también a la democracia sin más o solo a algún aspecto o aplicación de ella (como el de una democracia “liberal”). Y, si es esto último, preguntarnos por cuál y por qué. Pues además de no siempre quedarnos claro si se critica a la democracia en general —como idea, sistema de gobierno y forma de vida social, con sus valores esenciales de libertad e igualdad—, tampoco nos queda claro si la crítica incluye a la forma representativa del sistema democrático y a la institución misma del Parlamento. La crítica a la democracia liberal ¿se extiende también a la democracia representativa y al régimen parlamentario? En el siglo pasado, el Partido Comunista Italiano de Togliatti y de Berlinguer, el tercero mayor del mundo después del soviético y el chino, defendió, contra el capitalismo y la democracia liberal, la fórmula del eurocomunismo como régimen sin embargo democrático y parlamentario.

La relación entre democracia liberal y capitalismo es por otra parte merecedora de aclaración. No hay una implicación necesaria entre ambas formas sociales. Además de que una es política y otra económica, no se deduce lógicamente una de otra en cualquiera de los dos sentidos. Se trata de una correlación empírica y de raíz histórica; la historia por venir no está escrita y los hechos sociales son contingentes. Podrían estos no haber sido aquellos que conocemos ni del modo que conocemos. El actual capitalismo chino, por ejemplo, no es liberal ni democrático. Las anteriores democracias populares del Este europeo no eran capitalistas ni liberales. La presente Unión Europea es liberal y favorable al capitalismo, pero no propiamente democrática. Así que la crítica a la democracia liberal no tiene por qué entrañar, en resumen, ni la crítica al régimen representativo, ni al sistema democrático, ni al capitalismo. Todos esos elementos son heterogéneos y no identificables entre sí.

Debería pues admitirse que una crítica como la referida requiere de una explicación de su modo de entender y de aceptar o no tales elementos no necesariamente relacionados con la democracia liberal. ¿Cuál sería la alternativa a una “democracia liberal”? ¿Prescindiría del Parlamento, de la representación, de las libertades? La democracia es el gobierno de la ley que ha decidido libremente la mayoría. Y la ley pasa por encima tanto de las emociones como de los intereses, así como la mayoría lo hace sobre las minorías, pero también de algo tan inconcreto y presto a la demagogia como lo que llamamos “el pueblo”.

Cambios estructurales en la política democrática

Después de la Segunda Guerra Mundial pudo establecerse el llamado por algunos “trípode virtuoso” de la coexistencia, en Occidente, del capitalismo, la democracia parlamentaria y la sociedad del bienestar. Esto duró hasta la década de 1980, con el neoliberalismo y el capitalismo financiero de Reagan y Thatcher, avalados por las teorías de Friedman, Giddens y Dahrendorf. Aquel trípode era también contingente.

En la actualidad, con la hegemonía del neoliberalismo, solo el capitalismo permanece incólume, o más aún, ya plenamente globalizado —ningún rincón del planeta, salvo Corea del Norte, sin él—, mientras que la democracia parlamentaria se ve amenazada por los nacionalismos y populismos de derecha e izquierda, y la sociedad del bienestar cede por momentos ante el desastre medioambiental y una desigualdad social galopante. En lo ideológico, el neoliberalismo ya no está flanqueado, como lo estaba el liberalismo clásico por el conservadurismo y el socialismo, sino por la transformación de ambos respectivamente en populismo de derecha y populismo de izquierda.

La especie humana está en un período de aprendizaje constante. Por eso es una especie disfuncional en el uso de sus capacidades y la política lo revela también. Lo que fuera esta en el Neolítico y en los siglos de las primeras grandes civilizaciones —China, India, Mesopotamia, Egipto, Grecia— supuso, aun en su esquema autoritario, una integridad de las esferas económica, social y religiosa, la condición idónea para que la administración del Estado funcionase con eficacia duradera. Esta condición de equilibrio y estabilidad se fue perdiendo con Roma y los imperios posteriores, y finalmente disuelta en la era industrial, de lo que es muestra la dificultad de gobernar los países superpoblados y las ciudades metropolitanas de nuestro tiempo. La radical transformación de las fuerzas de producción, el cambio climático y las migraciones hacen que hoy no hayamos aprendido todavía a que marchen juntos los intereses económicos, las normas de la convivencia y los valores de la cultura.

La política se ha vuelto la más difícil de las técnicas y ya no aspira a ser el “arte de lo posible”, sino al de hacer cuadrar lo imposible y conformarse con la “gestión de la incertidumbre”. “Gestionar” es el verbo más conjugado en la política actual. En el pasado supimos gobernar una aldea, una ciudad, y todavía un reino, pero ya no un imperio, hasta llegar a la incapacidad de acometer un orden en el desorden global contemporáneo, del que cada país es un trozo del espejo general. Cualquier sistema político de los conocidos es insuficiente para dar respuesta a la evidente necesidad de que la economía, la sociedad y la cultura se conjuguen entre sí. Mientras, hay un problema mayor que el del neoliberalismo en la política y es el de la crisis de representación en la misma democracia. Cuando se piensa que quienes han sido elegidos ya no representan a los que les eligieron el sentido mismo de la representación política se

hunde, y con él la viabilidad de la democracia en el mundo. Pues este se compone de sociedades tan masivas y plurales en su seno que una democracia sin forma representativa, directa, es inaplicable. El problema de la representatividad política, que hoy aqueja a todo el mundo, levantando barricadas, como en 1848, en los más diversos regímenes, no se debe solo a la corrupción de las élites y a la desigualdad social. Su trasfondo descubre la ausencia de un modelo de democracia representativa que responda a las demandas de una ciudadanía hoy más informada y con más medios que nunca, gracias a las tecnologías de la información. Es una ciudadanía que pide proximidad, transparencia y eficacia al personal del Estado, sean gobernantes, parlamentarios o jueces. Y funcionarios, también.

La sociedad sabe que esta demanda es posible de satisfacer y por ello se rebela cuando ve que los poderes se resisten a ello, lo cual es percibido como indiferencia o menosprecio hacia la gente. Pero además esas multitudes que se rebelan muestran su dificultad para adoptar un modelo actualizado de democracia que les sirva de guía y ser más eficaces en su protesta, instaladas como están en un ideario que mezcla a menudo ideas de izquierda (los derechos fundamentales, la igualdad social, el antiautoritarismo) y de derecha (el sentimiento, el nacionalismo, el liberalismo económico). Populistas de izquierda y de derecha parecen en ocasiones apuntar a lo mismo: a una democracia más aclamativa que representativa y más unánimista que pluralista. Estamos, pues, manejando realidades nuevas, como la revolución tecnológica, el crecimiento de la desigualdad o el desastre medioambiental, con instrumentos del pasado, que al mostrarnos su ineficacia nos devuelven a la búsqueda de soluciones por la vía rápida y expeditiva de la apelación a las emociones y la imposición de la fuerza. Quizás hoy más que nunca se pone de manifiesto el desfase entre el rápido crecimiento material de la humanidad y su lento y azaroso progresar de los valores desde la aún superviviente mentalidad tribal.

La democracia liberal puede ser uno de estos instrumentos caducos. No la democracia, sin más, incluso en su forma representativa y parlamentaria, y sobre todo si encajamos nuestra comprensión de la democracia dentro de un marco mental avanzado como es el del pluralismo, no limitándonos ya al del liberalismo. Lo liberal es una opción más de la democracia, pero no es la democracia misma. El pluralismo, en cambio, debería ser el paradigma de la convivencia en un planeta hoy redescubierto en toda su pluralidad de fenómenos y de valores, al lado, entre otros, del valor del liberalismo. A una realidad plural le corresponde una respuesta pluralista. Las alternativas a la democracia no son pluralistas: la autocracia, todas las formas de tiranía y autoritarismo. La democracia se asienta en cuatro principios básicos: los derechos fundamentales del individuo, el sufragio universal, la separación de poderes y el primado de la ley. Pero fijémonos que en cada uno de ellos existe ya un presupuesto pluralista. Así, el de optar por la *ley* —y estamos hablando de un marco

democrático, no autocrático— en lugar del interés particular o la conveniencia oportunista. Optar por dividir el poder político en *tres poderes distintos*, en lugar de otras opciones, como uniformarlo o separarlo en otras divisiones. Optar por las *elecciones libres*, en lugar de limitarse a un solo partido o a no dejar que el individuo elija. Y optar por los *derechos fundamentales del individuo*, lo cual expresa todavía más el pluralismo presupuesto en este principio, y por varios motivos: apostar por la persona individual, no por el grupo, o porque no haya sujeto en el régimen político; preferir que el sujeto tenga derechos, en lugar de concebir estos como simples oportunidades o meros deseos, o ni siquiera admitir eso; inclinarse, en fin, porque los derechos sean varios y bien diversos, en lugar de hacerlo por uno solo o muy pocos.

El pluralismo, en síntesis, está en todos los principios democráticos y en el de la democracia misma, pues esta no deja de ser la decisión por un tipo de convivencia entre otros que se descartan, como la autocracia, o la anarquía en el sentido más literal de este término (no-poder). Por lo demás, los dos valores morales esenciales —libertad e igualdad— que se hallan en la base del régimen democrático igualmente no dejan de ser la expresión de una mentalidad pluralista, y quizá la más rotunda de todas ellas.

Pues no solo elegimos la libertad y la igualdad entre otros muchos valores posibles, sino que también ponemos como contrapeso de la libertad un valor tan ajeno e incluso contradictorio con ella como es la igualdad, y como contrapeso también de este el valor en sí antiigualitario de la libertad. Casi no cabría esperar mayor entendimiento —e imaginación— pluralista que eso último de ligar un valor moral con su contrario en aras de la convivencia social armónica.

El paradigma pluralista

En términos filosóficos, el paradigma liberal suele preocuparse por las ideas de la Justicia y el Estado, mientras que el pluralista se inclinaría más por la sociedad y la democracia. El liberal se funda en el monismo antropológico y las identidades monistas, en tanto que el pluralista arranca de identidades pluralistas y del pluralismo antropológico: la identidad es una relación, no un estado ni una condición. Para el liberalismo la política tiene una función mediadora entre relaciones antagónicas en una sociedad que se observa como caracterizada por intereses particulares. La tolerancia, también para el liberal, es algo que estará presupuesto desde el principio, porque se parte ya de esa inevitabilidad del antagonismo de intereses.

Mas para el pluralismo la tolerancia hay que trabajarla como un objetivo, porque de lo que se parte es de la diferencia y la diversidad, más que del conflicto puesto de antemano. Para el pluralismo, también, la política consistiría, en suma, en un marco coordinador de relaciones mutualistas en una sociedad en la que se quiere destacar

la pluralidad. Dada esta concepción de partida, la justicia se orientará mejor hacia la aplicación de principios conmutativos, a diferencia del liberalismo, en que, por fuerza, partiendo de intereses en conflicto, habrán de prevalecer los principios distributivos.

El pluralismo se hace ya condición necesaria del gobierno y el resto de los poderes del Estado, así como de la ciudadanía, tanto para darles su apoyo como para retirárselo. También en la protesta y la movilización debe contarse con que la sociedad es plural y que sin pluralismo el conflicto carcome tanto el ejercicio del poder como el de los derechos ciudadanos. El mundo, y cada país, son una pluralidad de lenguas, culturas y religiones; de mentalidades políticas; de generaciones que deben convivir juntas, y por supuesto de identidades nacionales. Sin embargo, la conciencia y la sensibilidad pluralistas avanzan muy poco a poco en un mundo que desde la antigüedad ha configurado sus creencias, principios de conocimiento e instituciones en la forma uniformizadora e impositiva del monismo: una sola divinidad suprema, un solo mundo, un solo jerarca, una sola sociedad, un solo enfoque de la identidad personal.

A diferencia del liberalismo clásico y del mismo neoliberalismo, el sentido democrático requiere hoy conjugar, en primer lugar, la libertad con la inclusión, aunque parezcan contradictorios entre sí. Pues ser ciudadano es ser *alguien en alguna parte*, es decir, un ser libre, pero a la vez democráticamente integrado en la comunidad. Nadie quiere ser excluido. Es así que la membrecía, ser parte y participar de la comunidad, es ya un atributo más de la libertad, no su elemento opuesto, como le parece al liberalismo, tanto el clásico como el neoliberalismo individualista actual. Por otra parte, el sentido democrático exige conjugar también la igualdad —el otro valor esencial de la democracia, junto con la libertad— con el *pluralismo*, lo que justo defiendo aquí. Integración y pluralismo son pues las condiciones hoy indispensables para una política democrática.

En el bien entendido, valga la aclaración, de que se ha de tratar de una integración democrática, no uniformista, a la manera, esto último, del “asimilacionismo” republicano aún dominante en casi todas las políticas nacionales de inmigración y naturalización. La integración, para ser democrática, se ha de hacer con el reconocimiento, a su vez, de la pluralidad. *La integración será pluralista* o no será. Así como debo hacer la aclaración de que se ha de tratar de un pluralismo democrático, no atomizador o disgregador de la sociedad, lo cual todavía sigue asociado a la concepción liberal y neoliberal del multiculturalismo, con su modelo “agregacionista” — justo el opuesto al citado “asimilacionista” — de practicar las políticas de inmigración y naturalización. El pluralismo, para ser democrático, debería ser aplicado de forma que presupusiera al mismo tiempo un marco integrador, no disgregador, de la diversidad. Podríamos decir también que *el pluralismo será integrador* o no será.

Sintetizando, el reto, hoy, para una construcción de la ciudadanía democrática es partir de un *paradigma o modelo pluralista* de la democracia y de la ciudadanía, al objeto de evitar algunas limitaciones por descontento del republicanismo conservador o declaradamente reaccionario, pero en especial algunas limitaciones del paradigma liberal. Y digo “en especial” porque es el paradigma liberal el que sigue influyendo en la concepción de la democracia parlamentaria, visiblemente dominada hoy por una ideología neoliberal desinteresada por la inclusión o integración social e ignorante de la pluralidad cultural y de otros tipos.

¿Quiere eso decir que hay que prescindir del liberalismo? Mi respuesta es no: porque forma parte del abanico de la pluralidad y porque muchos de sus valores éticos y políticos no solo forman parte de la historia de la democracia moderna, sino que también la alientan: desde el valor de la libertad y los derechos individuales hasta la defensa de la democracia como un régimen de libre opinión y de control del poder mediante la crítica. Precisamente desde un marco de compromiso con el pluralismo, no se puede eludir ni menospreciar esa aportación.

“POLÍTICAS DEL DESCONCIERTO” Y REDEFINICIÓN DEMOCRÁTICA. UNA SÍNTESIS MACROFILOSÓFICA

GONÇAL MAYOS SOLSONA
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Sentidos de “políticas del desconcierto”

Llamamos “políticas del desconcierto” a los acontecimientos y circunstancias que se manifiestan en el marco sociopolítico mundial, sobre todo a partir de la “gran recesión” que se expandió desde Estados Unidos en 2007 y 2008. Son escenarios político-sociales que desafían las teorías en boga a la vez que sorprenden, desconciertan y resultan de difícil explicación para los especialistas y la población en general.

Remiten metafóricamente al “concierto sinfónico”, donde distintos instrumentos que, incluso cuando ejecutan contrapuntos diferentes, pueden ser armonizados en un todo musical coherente. Para sobrevivir a largo plazo, la sociedad debe tener un cierto nivel de armonización. Las teorías políticas y filosóficas deben ayudar a impulsar esos consensos sociales básicos sobre la realidad (los diagnósticos o “ontologías” del presente) y a realizar los proyectos comunes para un futuro más o menos inmediato.

Desorientación y falta de consenso

Ahora bien, ese ideal está muy lejos de la situación actual. Nada parece emular a ese ideal sinfónico de muy distintos instrumentos armonizando a partir de una cierta “melodía” común. Por el contrario, se imponen el caos, el ruido y la desorientación. Por eso el primer y más evidente sentido que hoy tienen las “políticas del desconcierto” es la cacofonía desorientadora vivida por la población, pero también por los intelectuales e incluso la clase política.

En muchos sentidos resultan de la acentuación de la labilidad e inestabilidad sociales que se manifiestan en la “modernidad líquida” teorizada por Zygmunt Bauman (2005), la “sociedad del riesgo” de Ulrich Beck (2006) y en las últimas *Encuestas Mundiales de Valores* (Inglehart 2018; Inglehart & Welzel 2006).

Pugna ciega

Esa desorientación y falta de concierto o mínimo consenso teórico, ideológico y en los partidos políticos, no hace sino aumentar una pugna ciega y a veces violenta entre los distintos agentes sociales. Es una situación asimilable a la terrible década de 1930 y a los posteriores a la caída de la URSS y la evolución de la China en la década de 1990.

Ahora bien, a inicios de la década de 1990 —a pesar de la sorpresa por la rapidez y rotundidad de los cambios— había en Occidente cierta expectativa y teoría anticipada que por ejemplo se manifestó en una similar evolución de dos de los pensadores que permitieron anticipar y superar con cierta rapidez el desconcierto ante los nuevos acontecimientos. Significativamente, ambos formularon primero sus análisis en sendos artículos titulados interrogativamente y que devinieron famosos al anticipar el escenario sociopolítico posterior a la Guerra Fría. En 1989, pero antes de la caída del Muro de Berlín, Francis Fukuyama publicaba *The End of History?* y en 1993 Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations?*

En ambos casos, tres años después, cada uno completó su análisis inicial con un libro detallado y ya claramente propositivo en que —cada analista a su manera— definía el escenario posterior a la caída del socialismo real. Fukuyama creía haber superado los grandes conflictos ideológicos y así lo proclamaba en 1992 en *The End of History and the Last Man*, expresando el entusiasmo triunfante del liberalismo norteamericano. Mientras que Huntington explicitaba en 1996 la naturaleza de nuevos conflictos geopolíticos mundiales con *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Eran fenómenos como el terrorismo global islámico, el retorno de la religión en Polonia, la independencia de las repúblicas bálticas o la guerra en la antigua Yugoslavia.

Esas obras —junto con otras— ejemplifican una relativamente rápida superación del desconcierto político generado por la sorprendentemente acelerada caída de la URSS y el fin del bipolarismo posterior a la Segunda Guerra Mundial. En cambio, las actuales “políticas del desconcierto” persisten al menos a finales de 2019, indicando un escenario más cercano al complejo conflicto declarado y falto de todo consenso ideológico mínimo, que caracterizó a la década de 1930. Por eso hay muchos autores que insisten en comparar las “políticas del desconcierto” actuales con los fascismos y el estalinismo.

No obstante, queremos destacar la diferencia no menospreciable de que hoy existen al menos dos significativos consensos todavía resistentes (o al menos eufemísticamente exhibidos) alrededor de la democracia y de los derechos humanos. En la década de 1930 la democracia representativa liberal era explícitamente menospreciada y rechazada tanto desde el fascismo como del comunismo; mientras que los derechos humanos eran apenas un vago ideal sin el mínimo consenso ni efectividad.

Ciertamente en 2019 no hay en absoluto consenso sobre como redefinir, actualizar y desarrollar hoy los modelos efectivamente existentes de democracia. Pero, no obstante, la presión manifiesta para que el debate se produzca dentro de presupuestos democráticos y de respeto de los derechos civiles y humanos, puede marcar una importante diferencia respecto al bárbaro enfrentamiento que llevó a los campos de exterminio, el gulag, la Segunda Guerra Mundial y el lanzamiento de las primeras bombas atómicas.

Pues entonces, esos ideales eran inexistentes o rotundamente desafiados por la mayoría de los antagonistas. Es decir, a pesar del “desconcierto” presente, queremos ser optimistas destacando que hoy persisten todavía unos mínimos consensos en torno a la democracia y los derechos humanos. Ahora bien, una de las cuestiones abiertas que mantienen las “políticas del desconcierto” es ¿hasta qué punto esos débiles consensos pueden minimizar sus consecuencias más violentas?

Luchas por “ganar” la hegemonía futura

En tercer lugar, las “políticas del desconcierto” muestran que estamos a nivel mundial en plenas luchas constituyentes para “concertar” el marco político-ideológico hegemónico a medio plazo. Distintos “populismos” luchan actualmente para determinar los estándares básicos futuros respecto:

- 1) A la determinación concreta de la dualidad nosotros-amigos versus ellos-ene-migos que Carl Schmitt (2014) consideró la clave de lo político.
- 2) A la mayor o menor redistribución económica considerada justa dentro de las distintas sociedades e, incluso, en el marco internacional.
- 3) A las políticas ejecutables de reconocimiento de las minorías y diferencias raciales, étnicas, de género, culturales, etcétera.

Por eso y ante 2020, consideramos que estamos en un momento de confrontación, pero también frente a una significativa “ventana” de oportunidad y decisión (uno de los sentidos de “crisis”). Estamos en pleno agonismo para concertar el marco básico que definirá la política posible y la gobernanza mundial en los próximos años. Desde esta perspectiva, cuando finalicen las denostadas “políticas del desconcierto”, también se cerrará —con toda seguridad y por cierto tiempo— la actual ventana de oportunidad y decisión del marco político básico.

Ello representa un aliciente no menor para profundizar en todos los aspectos de las “políticas del desconcierto”. Pues —como se sabe— es ciega toda acción sin correctos diagnósticos ni realistas ontologías del presente.

Tendencias antagonizantes de la sociedad

Como hemos apuntado, para restablecer un mínimo consenso o concierto social es imprescindible tomar conciencia de las fuerzas, tendencias y “frames” que antagonizan profundamente nuestras sociedades. Como muchos analistas, creemos que están aumentando considerablemente y por eso consideramos que constituyen el cuarto y muy importante sentido que otorgamos a la metáfora sociopolítica “desconcierto”.

Son aspectos algunos muy nuevos (por ejemplo: tecnológicos) que escinden, enfrentan y rompen el concierto ideológico-social necesario para la viabilidad y progreso de las sociedades. Al respecto los mencionados consensos mínimos —cuando no eufemísticos y simulados hipócritamente— en torno a la necesidad de respetar la democracia y los derechos humanos, chocan hoy con importantes fuerzas disolventes y “desconcertantes”.

Hay novedades tecnológicas como, por ejemplo, las redes virtuales o los flujos de información-comunicación que fomentan los llamados efectos “túnel o burbuja” que dividen y antagonizan la población. Pero también a la creciente competencia económica, tecnológica y de poder multilateral que está enfrentando a los países y la gente. Las muy distintas causas principales están siendo muy estudiadas y destacamos los muy distintos —pero todos valiosos— análisis de Fukuyama, 2019; Snyder, 2018; Haidt & Lukianoff, 2018; Stiegler, 2016; Keen, 2013; Mayos & Brey, 2011; y Sennett, 2000.

También queremos destacar brevemente la creciente separación entre los beneficiados y damnificados por una turboglobalización que genera “riesgos” crecientes (Beck 2006) impulsados por la desregularización del comercio, los flujos financieros y los cambios de moneda. Así cada vez es más evidente la dependencia de muchos países respecto a grandes inversores que pueden imponerles condiciones a veces draconianas que —por ejemplo— minimizan los impuestos que tienen que pagar.

Por eso se habla incluso de “Estados a crédito” sometidos a las políticas, no solo de instituciones de gobernanza global como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, sino incluso de los flujos financieros privados. Hoy, muchas veces con la clara oposición política de sus ciudadanos e instituciones, incluso grandes Estados deben aceptar las decisiones de los inversores públicos y privados internacionales. Así, la economía internacional se impone con una fuerza inédita en muchas décadas a las políticas nacionales (recordemos la traumática experiencia del referéndum griego sobre su deuda nacional).

Causas y “oleadas” de las “políticas del desconcierto”

La serie de crisis económicas iniciadas en 2007 por el impago de las “hipotecas subprime” en Estados Unidos es sin duda la causa más importante de las “políticas del desconcierto” que acabamos de definir en sus distintos sentidos. La crisis hipotecaria norteamericana y europea fue agravada en 2008 por la brutal debilidad bancaria que se extendió a gran velocidad por el sistema financiero global. Comportó el hundimiento de bancos como Lehman Brothers y el rescate multibillonario de muchos otros con la consigna de que eran “too big to fail”.

La suma de las distintas crisis económicas continuó con tensiones crediticias que alcanzaron las llamadas “deudas soberanas” de países de la Unión Europea vinculados al euro. Por tanto, Grecia, España, Portugal, Italia o Irlanda no pudieron llevar a cabo las tradicionales políticas inflacionarias y de creación de moneda. La situación llegó al extremo de que sus iniciales inglesas fueron reunidas en el acrónimo insultante de PIGS —cerdos—. Pero dinámicas vinculadas también afectaron a muchos países en vías de desarrollo, imponiendo una generalizada “era de la austeridad”.

A inicios de 2020 continúa el gran impacto social, político, ideológico y cultural de tales crisis económicas de alcance global. Aunque su alcance no fue igual para los distintos países y regiones del mundo, todavía hoy tienen importantes consecuencias en recortes en las políticas sociales y la austeridad presupuestaria en la práctica totalidad de los países.

También tiene un gran impacto en la virulencia del “desconcierto” actual la tecnología digital, que tiende a ser más intensiva en el uso del capital que no del factor trabajo. Así una logística basada en tecnologías de la información y la comunicación conectadas permanentemente a través de internet (Castells 2009), los avances en inteligencia artificial y la robótica auguran el final del “trabajo masivo” como ya anunció Jeremy Rifkin (1996) y confirman sólidos informes de Oxford u Oxfam (Frey & Osborne 2013; Hardon 2017).

Populismos de izquierda

La “gran recesión” ocasionada por la serie de crisis post-2007 ha marcado decisivamente al menos dos grandes oleadas de impacto mundial de “políticas del desconcierto”, que pasamos a analizar. Distinguimos una primera oleada de protestas y conflictos sociales iniciados entre 2011 y 2013. Generalmente se caracterizaban por reivindicar una mayor democracia y más influencia política de la población. Por eso y para no complicar demasiado el modelo básico, asociamos esa primera oleada a ciertos “populismos de izquierdas”, que continúan influyendo hoy.

En esa primera oleada destacamos las llamadas “primaveras árabes”, los “indignados” del 15M, Occupy Wall Street o las grandes manifestaciones de Brasil durante

2013. A pesar de regresiones en algunos países árabes, en otros lugares y después de un cierto tiempo impulsaron nuevos movimientos sociales y/o partidos políticos. Es el caso por ejemplo de Podemos en España, las CUP y los círculos autóctonos catalanes de Podemos o Syriza en Grecia.

Populismos de derecha

Aunque había significativos antecedentes, sobre todo a partir de 2015-2016 se impone otra oleada de signo en gran medida contrario y que —ante la necesidad de modelizar simplificada la complejidad real— asociamos a los “populismos de derechas”. Si bien los distintos movimientos y países tienen peculiaridades claras, también muestran algunas tendencias comunes.

Aquí nos estamos refiriendo a acontecimientos y movimientos sociopolíticos asociados a la salida del Reino Unido de la Unión Europea. También a las presidencias de Viktor Orbán en Hungría, de Donald Trump en Estados Unidos, Rodrigo Duterte en Filipinas o Jair Bolsonaro en Brasil. Incluyen los impactantes crecimientos de voto populista de derecha, como por ejemplo Cs y Vox en España (país que hasta entonces parecía una excepción en lo que respecta al acceso de la ultraderecha a las instituciones), la derrota del referéndum de pacificación nacional en Colombia o incluso —más arriesgadamente dado que todavía está deviniendo— la destitución del presidente Evo Morales en Bolivia.

Interrelación de las oleadas populistas de “izquierdas” y “derechas”

Las dos oleadas sucesivas y contrarias de populismos “de izquierdas” y de “derechas” coinciden en enraizarse en las crisis económicas mencionadas. Además, comparten similares malestares frente a la “política tradicional formal”, con sus consensos, élites hegemónicas y su estructura de partidos. Muchos sectores sociales en los más distintos países consideran que las élites e instituciones tradicionales “no les representan” y, por tanto, luchan por cambiarlas, si bien muchas veces hacia objetivos ideológicos claramente opuestos.

Esos malestares sociales están vinculados a la voluntad de muchas capas ciudadanas de redefinir con cierta profundidad las instituciones, funcionamiento, prácticas y modelos de “democracia”. Confirmando la denominación “políticas del desconcierto”, manifiestan direcciones mayoritarias opuestas: las unas dirigidas por ejemplo hacia las llamadas democracias “radicales” (Mouffe 2007 y 2014) u “horizontales” y otras a modelos “iliberales” (Viktor Orbán), “autoritarios”, “dirigidos” o la llamada “camisa de fuerza dorada” de Dani Rodrik (2011).

A inicios de 2020, parece imponerse la oleada de populismos que denominamos de “derecha” a los de “izquierda”, pero eso puede variar en el escenario aceleradamente

cambiante de las “políticas del desconcierto”. En todo caso parece claro que la segunda oleada de “populismos de derechas” es también una significativa reacción a la primera oleada “de izquierdas”. Sin duda incluye oponerse tanto a las nuevas reivindicaciones de esta, como a las que habían ido manifestándose antes de que explotara y se cohesionase públicamente a partir de 2011.

Pensamos por ejemplo en la crecientemente desacomplejada y violenta oposición de muchos populismos “de derechas” a las políticas de reconocimiento y de redistribución dirigidas a compensar las damnificaciones habitualmente sufridas por colectivos como las mujeres, pobres, negros, indígenas, *gays*, inmigrados... En algunos casos ello exacerba “discursos del odio” que se oponen violentamente a los “políticamente correctos”, que querían mitigar vulneraciones y prejuicios sociales.

Desde esa perspectiva, la segunda oleada de “populismos de derechas” es en muchos aspectos una cierta reacción a la “de izquierdas”. Evidentemente lo hace desde valores y diagnósticos muy opuestos, a pesar de compartir causas muy cercanas como las crisis económicas post-2007, la denuncia de la política democrático-representativa que se impuso con el final de la Guerra Fría y la oposición a la gobernanza mundial ejemplificada con el llamado Consenso de Washington (Williamson 2009).

Hay que estar muy atentos a la evolución de las relaciones entre los “populismos de derechas” y “de izquierdas”, pues muy probablemente definirán el nuevo “concierto” social, político e ideológico. También mostrará la resiliencia colectiva e individual frente a las fuerzas antagonistas que tienden a escindir cada vez más la sociedad.

Esos son sin duda los dos más decisivos retos que plantean las actuales “políticas del desconcierto”. Pues cuando queden atrás, definirán una nueva realidad y un nuevo contexto explicativo que marcará tanto conflictividad como la gobernanza hegemónica durante los próximos años y quizás, décadas.

CUARTO PODER Y DEMOCRACIA

HÉCTOR SILVEIRA GORSKI
UNIVERSITAT DE BARCELONA

La globalización económica y las políticas neoliberales han redefinido una vez más las relaciones entre el Estado y la sociedad en beneficio del mercado y en detrimento de lo público y el bien común. El poder económico gobierna cada vez más al político y el mercado y las empresas se apropian de servicios que antes eran públicos, los derechos sociales son vaciados de contenido y las libertades son recortadas por las políticas de seguridad. El proyecto neoliberal va consiguiendo sus objetivos: reducir al mínimo el poder público y los gastos sociales, erosionar la democracia y debilitar la cultura y las instituciones de las organizaciones sociales defensoras de los derechos humanos y el bien común. Las sociedades democráticas están hoy triplemente amenazada por: a) la aparición de imperios privados transnacionales que minan el monopolio estatal a la hora de determinar el bien común; b) el hecho de que estas corporaciones transnacionales estén gobernadas autocráticamente y no están sometidas a controles y límites por parte de sus trabajadores o de los ciudadanos; y c) los obstáculos que estos imperios privados transnacionales presentan para que el proceso de democratización siga avanzando (Domènech 2005: 3).

Todo esto hace más urgente que nunca la necesidad de tener una esfera pública³⁹ transnacional, que vaya más allá del enmarque westfaliano y que haga frente a interlocutores que no forman un *demos* o una ciudadanía política (Fraser 2008: 145, 161). Hoy es indispensable abrir un proceso de democratización de las organizaciones

³⁹ Utilizo esfera pública en el sentido que lo hace Fraser: como aquel espacio que está “destinado a la información comunicativa de la opinión pública” y, a su vez, “como medio para organizar la opinión pública como una fuerza política”. En relación con el primer aspecto, una teoría crítica debe resolver el problema de la legitimidad normativa, y respecto al segundo, el de la eficacia política de la opinión pública, ya que, a toda esfera pública, escribe Fraser, “le ha de corresponder un poder soberano” (2008: 146).

políticas transnacional (BM, FMI, NAFTA, UE, OCDE, OMC, OMPI, y poner límites y situar bajo el derecho internacional a las grandes corporaciones económico-financieras. Pero este desafío de construir una esfera pública transnacional requiere también, y esta es mi propuesta, que se construya un “cuarto poder” que, junto a los tres ya existentes —Legislativo, Ejecutivo y Judicial—, facilite y potencie esferas públicas potentes en los Estados, regiones y ciudades.

Más allá de la “gobernanza democrática”

Un *cuarto poder* que vaya más allá de las políticas de “gobernanza democrática” de la Unión Europea. Estas buscan promover la participación ciudadana y nuevas formas de comunicación con la sociedad civil, pero no la instauración de una verdadera democracia participativa. La “gobernanza democrática” es interactiva-funcional al sistema político existente y se caracteriza por: a) ser promovida por las autoridades de gobierno; b) no pretende reemplazar los mecanismos de decisión establecidos por otros; y c) limitar los nuevos espacios de participación a temas muy específicos como el medioambiente, la gestión de problemas locales y la gobernanza a escala europea o internacional (Rosanvallon 2010: 276). La gobernanza se ha convertido hoy en un elemento más de la gestión de las instituciones de gobierno. Con ella se pretende obtener información de los ciudadanos, llenar vacíos de gestión relevantes y facilitar la toma de decisiones, reorganizando mejor el funcionamiento de la administración a nivel local. Pero los ciudadanos no ven aumentados realmente sus poderes y su capacidad de intervenir y decidir sobre los asuntos de interés general. Con la iniciativa de la “gobernanza democrática”, la Unión Europea y las instituciones de gobierno de lo público no buscan una completa y real participación de los ciudadanos en el poder institucional, con capacidad para incidir realmente en las instancias donde se toman las decisiones finales de gobierno de lo público (Wainwright 2005: 123, 201).

“Democracia de apropiación” y contrademocracia

A la hora de repensar los vínculos y los canales de vertebración entre la sociedad civil y las instituciones del sistema político representativo debemos tener presente la “democracia de apropiación”, propuesta por Rosanvallon. En esta los ciudadanos deberían tener la posibilidad de estar presentes, en distintas formas, en los asuntos y en las instituciones de gobierno de la comunidad, con espacios de participación y con los instrumentos adecuados para controlar, enjuiciar, obstruir decisiones de gobierno. El voto, para el autor francés, no puede seguir siendo el único parámetro de legitimidad de las instituciones públicas del Estado de derecho. Por dos motivos principalmente: a) porque en la organización del sistema institucional de la democracia liberal no hay nada que garantice que los poderes públicos actúen siempre

en función del interés general o del bien común de la comunidad y b) porque la ciudadanía hoy ya no se contenta con seguir manteniendo un papel pasivo, ejerciendo sus derechos políticos y participando en los asuntos públicos solo a través del ejercicio del voto. Al contrario, la ciudadanía quiere otro tipo de interlocución con los representantes y los poderes públicos, más activa y participativa en lo que atañe a los asuntos de gobierno de la comunidad (desde asociaciones de vecinos, comités de barrios, jurados de ciudadanos, comisiones de investigación, asambleas vecinales, coordinadoras de barrio o federaciones de asociaciones).

Esto ha producido un cambio en el principio rector del ideal democrático. Ya no se trata de lograr una mayor identificación entre gobernantes y gobernados, intentando establecer una representación más efectiva y real, sino que ahora lo que se busca es construir otras relaciones con los poderes públicos, para controlarlos, exigir que rindan cuentas, expliquen y justifiquen lo que hacen. Se abre la puerta a la formación de nuevos espacios de intercambio y de comunicación entre gobernantes y gobernados y, en consecuencia, también a ampliar los mecanismos de legitimación del poder, hasta ahora basados en la mera credibilidad de los gobernantes. Esto debería permitir “corregir, compensar, organizar mejor la brecha existente entre gobernantes y gobernados, de tal manera que estos últimos puedan controlar y orientar el poder de otro modo que no sea el de la transmisión del mandato” (Rosanvallon 2010: 299). La democracia electoral-representativa debe abrir sus puertas a una democracia más participativa con el objetivo de atender a las demandas y opiniones de los ciudadanos, pero también a las prácticas de control y obstrucción de aquellos sobre los poderes públicos.

La “democracia de apropiación” trata de conseguir que los ciudadanos hagan suyos los asuntos de gobierno de su comunidad, sin pretender invalidar a las instituciones de gobierno de la democracia representativa. Los ciudadanos deberían sentirse copropietarios de los lugares donde viven, poder encargarse de las decisiones de gobierno más cercanas y, a la vez, ejercitar un control a los que ostentan el poder. Rosanvallon propone un “régimen mixto” donde las instituciones de gobierno, legitimadas por las urnas, convivan con la participación de organizaciones de la sociedad civil y de los ciudadanos en todos aquellos asuntos que tienen que ver con el interés general de la comunidad. Una “contrademocracia”, desde las cuales los ciudadanos realizarían funciones de control, juicio, obstrucción, valoración, control y corrección sobre las instituciones de gobierno de la comunidad. Se trataría “de intentar constituir un conjunto de actores sociales que, a través de sus acciones, prácticas y vínculos sociales, configuren una especie de ‘voluntad general’ que interactúen con las instituciones de gobierno” (Rosanvallon 2007: 281-282, 299-300).

Una alternativa a los límites de la esfera pública de la democracia liberal pasaría por conseguir una nueva articulación entre el individuo, las organizaciones de la

sociedad civil y las instituciones representativas. La articulación de la democracia participativa con la democracia electoral-representativa se puede convertir en el instrumento que permita avanzar hacia una sociedad más democrática, con más control ciudadano y más igualdad política. Las instituciones públicas que están expuestas a un mayor control ciudadano y que cuentan con la participación de actores sociales independientes pueden llegar a ejercer también una fuerte influencia sobre los poderes e intereses privados, tal como ponen de manifiesto experiencias de participación ciudadana como, por ejemplo, en Luton, Porto Alegre y Newcastle (Wainwright 2005: 195, 209).

Para que esta nueva articulación democrática y la contrademocracia tomen forma es imprescindible que haya frente a la actual desafección una repolitización de la democracia. Hay que dar un sentido a la participación de los ciudadanos en la colectividad, haciendo explícito dónde y cómo pueden intervenir, actuar, participar en la polis. Y hay que realizar un trabajo pedagógico para explicar las instituciones, sus funciones, ámbitos de intervención, fines y objetivos de la vida en comunidad. Pero para ello es necesario también afrontar el gravísimo problema de la desigualdad y de la falta de oportunidades en el conjunto de la sociedad europea. Algo que tiene que ver también con la ampliación de los procesos de democratización más allá de los poderes públicos, hasta alcanzar el corazón de los poderes privados.

La lucha contra la pobreza y las desigualdades pasa hoy en el Estado constitucional por conseguir que los *poderes salvajes* (Ferrajoli 2011) de la esfera económica estén en el gobierno de los poderes públicos y respeten y garanticen, tal como deben hacer estos últimos, los derechos fundamentales y estén, además, al servicio del bien común. Algo que está lejos de suceder en el actual proceso de globalización del capitalismo.

La urgencia de elaborar un constitucionalismo del derecho privado

Uno de los desafíos que debe afrontar el Estado constitucional hoy es el de construir instituciones políticas que puedan gobernar a los poderes económicos; esto es, que logren imponer el interés general por encima de los particulares. El estado de emergencia ambiental y ecológico del planeta y el aumento imparable de las desigualdades, la pobreza y el hambre ya no permiten seguir defendiendo, excepto para los neoliberales, la idea de que los poderes económicos deben funcionar con total autonomía e independencia de la esfera política, sin estar subordinados, del mismo modo como ya lo están los poderes públicos, al orden constitucional (Ferrajoli 2014: 171).

El eje de la separación entre la esfera política y la esfera económica, que da fundamento al Estado de derecho nacido de la Revolución francesa, y la autonomía de lo

económico respecto al poder político deben ser revisados en profundidad. Ambos temas están detrás de las dos grandes lagunas o déficits que presentan el actual paradigma del Estado constitucional. En primer lugar, la existencia de poderes económicos y financieros “salvajes” que escapan al control de la esfera política y, en consecuencia, actúan sin límites y prohibiciones específicas. La segunda laguna es la falta de garantías jurídicas de los derechos sociales. En su mayoría estos no son reconocidos como derechos fundamentales, y, en consecuencia, no cuentan con el respaldo económico y la protección que deberían tener por parte de los poderes públicos. Para afrontar estos déficits, el paradigma constitucional del Estado de derecho se debería ampliar, como propone Ferrajoli, en sentido extensional e intencional (2014: 177).

En concreto, el paradigma constitucional debe expandirse hacia el ámbito de actuación propio de los poderes salvajes, del derecho privado, para colocar bajo su supervisión y control a los derechos de la autonomía privada. Esto es algo que no sucede de forma efectiva en el actual Estado constitucional, entre otras cosas, porque el liberalismo ha implantado en el seno de la cultura jurídica la idea de que los derechos de autonomía civil, propios de la esfera del mercado, son también derechos de libertad o, mejor dicho, que deben ser concebidos como fundamentales, al igual que los otros verdaderos derechos de libertad. Cuando, como todos sabemos, los derechos civiles son el instrumento de expresión de poderes económicos y sociales tan importantes y determinantes para la vida en comunidad, como son también los poderes públicos (Ferrajoli 2014: 52-53). El que los poderes de la esfera económica no estén sometidos a una regulación y control similar al igual que los poderes públicos les da un margen de actuación y decisión muy grande para actuar en función de sus intereses particulares, incluso en aquellos casos que pueden entrar en contradicción con el interés general o con los derechos fundamentales de las personas. Esta construcción, sin embargo, no es fruto del azar, sino que tiene detrás la historia del capitalismo y del Estado de derecho en Europa (ver Silveira 2017: 5).

El cuarto poder y lo común

La creación de un *cuarto poder* dentro de la estructura institucional del Estado constitucional, que articule las relaciones entre la esfera pública y los poderes públicos es un buen instrumento para desarrollar el principio democrático y, a su vez, fortalecer el Estado constitucional, tal como se reivindica desde el garantismo. El *cuarto poder* permitiría disponer de nuevos espacios de participación e instituciones de contra-democracia para impulsar la reorganización de los poderes que demanda el constitucionalismo garantista, así como la implantación de una democracia de apropiación defensora del bien común. El objetivo central de la construcción de un nuevo poder en el Estado constitucional sería disponer de un conjunto de instrumentos

que permitan proteger mejor el bien común, asegurando, al mismo tiempo, que los intereses y las demandas de la sociedad civil sean tenidos en cuenta por los poderes públicos competentes.

Algunas de las razones que justifican la necesidad de crear un nuevo poder en el Estado de derecho son la actual dependencia de los poderes públicos de la esfera privada y, en consecuencia, la necesidad de revertir esta situación; no dejar la defensa de lo público, aquello que es de todos y que nadie puede disponer de forma privada, en manos solo de los poderes públicos del Estado. La historia nos muestra, especialmente en estos últimos años durante las políticas neoliberales, que estatal no equivale a público, es más, puede suceder lo contrario, que lo estatal se convierta en enemigo de lo público; la necesidad de disponer de un espacio, a medio camino entre la esfera pública y las instituciones representativas que permitan poner en práctica el principio democrático más allá de la democracia electoral.

Este nuevo poder halla su sustento en el principio de lo “común”, definido por Laval & Dardot como “el principio político” que da fundamento a la actividad política de los integrantes de una comunidad. Por “político” hay que entender la “actividad de deliberación con la que los hombres se esfuerzan por determinar juntos lo justo, así como la decisión y la acción que proceden de esa actividad colectiva” (Laval & Dardot 2015: 660). Común es una actividad consistente “en poner en común las palabras y los pensamientos”. Es el principio más importante porque funciona como *arché*, en el sentido de fuente primaria de la que se deriva todo lo demás. Por ello tampoco puede ser confundido con la categoría de bien común, ya que este último es el resultado de la deliberación, lo que se busca y determina conjuntamente. En cambio, común es algo previo a toda objetivación, no es un fin. Como principio político común convierte a la participación en un proceso deliberativo o en una actividad el fundamento de la obligación política. Común “significa a un tiempo la ‘obligación’ y la ‘actividad o la tarea’” (2015, 661). La participación se convierte en el fundamento por excelencia de la obligación política. Lo común es entonces “el principio que hace que se busque ese objeto que es el bien común” (Laval & Dardot 2015: 661-662).

Para la determinación del bien común es necesario querer participar en una actividad de deliberación común. Lo común es siempre lo primero y el bien común lo segundo. Al respecto, Laval & Dardot proponen hablar de *los comunes* para designar lo que es “tomado a cargo por una actividad de puesta en común; esto es, lo que por ella es *convertido* en común” y no lo que es común a todos. De este modo, lo común es el resultado de una práctica de decisión colectiva, esto es: del hecho de un conjunto de personas que deciden el carácter común de una cosa o de un conjunto de cosas. No hay, por tanto, cosas en común en sí o por naturaleza, sino lo que una práctica deliberativa convierte en común (Laval & Dardot 2015: 662). Los

comunes será lo que habrá que instituir, es decir, convertir en común mediante su reconocimiento y salvaguarda por parte de las instituciones políticas. Lo común como principio no necesita ser instituido, sino “solo ser recordado intelectualmente y de un modo práctico” (Laval & Dardot 2015: 663). En cambio, el resultado de lo común, los comunes, sí que deben ser instituidos y reconocidos por el derecho como cosas comunes.

El cuarto poder está fundamentado en este principio de lo común, en el hecho de los miembros de la comunidad quieren encargarse del funcionamiento de su sistema político. Coincide también con la idea de comunalidad de Mouffe, en el sentido de que los miembros de la comunidad comparten un vínculo común —un compromiso— que les impele a atender los asuntos de la comunidad que les preocupan o interesan desde sus respectivas ideologías y visiones sobre el bien común y los intereses generales (1999: 98). Para buscar el bien común hay que poner en práctica el principio de lo común, lo que a su vez requiere un fuerte compromiso cívico con la comunidad. En este sentido, las preocupaciones sobre aquello que es común a todos constituyen el punto de partida para poner en práctica el principio democrático y, a su vez, de la creación de un cuarto poder en el Estado de derecho.

Los miembros de la comunidad cuando participan en los procesos deliberativos para decidir, por ejemplo, cuáles son los bienes fundamentales de la comunidad, realizan una labor instituyente, creadora de nuevos significados e instituciones. Junto a esta labor instituyente de nuevos significados, convertidos en demandas y decisiones, el *cuarto poder* realiza también otras funciones: las de control y supervisión de las políticas de los poderes públicos y privados, como, por ejemplo, si estas políticas respetan los bienes fundamentales. Las instituciones que integran el *cuarto poder* actúan como poder constituyente y, a su vez, como instituciones garantes y supervisoras de los derechos y bienes regulados en el ordenamiento jurídico. La dialéctica entre lo instituyente y aquello que ya está instituido en el seno del cuarto poder es fundamental para dar una respuesta democrática al conflicto social que siempre está presente en el orden social. Por ello, el objetivo del *cuarto poder* es ir más allá del mero establecimiento de procesos de negociación entre distintos intereses privados. Ofrece espacios de participación y opinión que encaucen el conflicto y, en consecuencia, para que las distintas opiniones existentes sobre la justicia y el gobierno de la comunidad tomen forma en acuerdos parciales y temporales.

La creación de un *cuarto poder* en el seno del Estado constitucional es la manifestación de una comunidad política, plural, diversa, integrada por grupos en permanente conflicto, pero que, a su vez, comparten el compromiso cívico de una convivencia regida por el principio democrático y la defensa del bien común.

CORRUPCIÓN, ÉTICA PÚBLICA Y DEMOCRACIA QUEBRANTADA

FRANCISCO MIRÓ QUESADA RADA
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

La corrupción en la política

La principal interrogante que plantea este tema tiene que ver con la relación que existe entre los tres conceptos y a la vez hechos.

Por ello debemos analizar a cada uno por separado y luego vincularlos a la realidad política peruana, en donde el resultado de esta relación fue el cierre del Congreso y la convocatoria a nuevas elecciones parlamentarias para el 26 de enero de 2020.

De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española* (DLE), el término corrupción tiene diversos significados y viene de la voz latina *corruptio* o *corruptionis*. Entre esos términos hay uno relacionado con el tema que nos ocupa. Dice: “En las organizaciones, especialmente en la pública, práctica consistente en la utilización de funciones y medios de aquellos en provecho económico y de otra índole, de sus gestores”.

Por otro lado, ética viene de la voz griega *ethos* y significa “conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter y la identidad de una persona o una comunidad”, dice el *DLE* y en relación con este concepto agrega: “recto, conforme a la moral” o también “conjunto de normas morales que rigen la conducta de la persona en cualquier ámbito de la vida”, de lo que resulta que la palabra moral, que deriva, del latín *mores*, significa también costumbre, buenas costumbres, respecto a la manera de actuar de acuerdo con un conjunto de valores asumidos en una cultura, por una civilización; por eso lo inmoral, lo antiético: significa la ruptura de una o varias conductas respecto a esos valores y al quebrantarse esa conducta se corrompe, es decir, se descompone, porque precisamente corrupción significa descomposición de una conducta que se niega a distinguir entre el bien y el mal.

Y ¿todo eso que decimos qué tiene que ver con el quebrantamiento de la democracia? La respuesta es sencilla, pero también compleja. Porque como se sabe a lo largo de la historia, las personas que ocupan un cargo elegido o desempeñan una función pública puedan corromperse, ello afecta la estabilidad de un sistema político, lo pone en riesgo, e incluso lo puede llevar a su quebrantamiento total, como ha sucedido en algunas monarquías de antaño, dictaduras y democracias más recientes. Esta corrupción no solo se da en el ámbito de lo público, sino también en las relaciones privadas, y desde luego en las relaciones entre ambos, como ha sucedido en el sonado caso internacional producto del sistema de corrupción que tuvo la empresa brasileña Odebrecht. De esta manera, a través de diversas estrategias para realizar prácticas corruptas, se ha producido la ruptura de un conjunto de categorías éticas, consideradas normas morales.

Lo que vemos, pues, es la suma de una corrupción público-privada, que ha dañado severamente la ética pública.

Es cierto que el quebrantamiento de un sistema político también pueda deberse a factores no éticos, pero sin duda allí donde predomina el robo organizado y sistemático de las autoridades, el relajamiento de las buenas costumbres, la indecencia en el uso de un bien público, es decir que nos pertenece a todos, para hacer negocio y poner ese bien público al servicio de grupos de poder, sobre todo a grupos de poder económicos, campea la corrupción y este hecho afecta la legitimidad pública de cualquier sistema, o con mayor rigor a las instituciones que son el soporte del sistema político, es decir, su legalidad. Este estado de cosas produce una gran desconfianza en la opinión pública que empieza a dejar de creer en esas instituciones, en sus líderes y sus capacidades para resolver las demandas provenientes de la sociedad y finalmente en toda la estructura del Estado. Así se produce un desencanto con la política como medio para resolver estas demandas ciudadanas, sobre todo cuando la corrupción se convierte en una costumbre social aceptada como un hecho normal que se traduce en la frase “robó, pero hizo”. Es decir, que el puro logro material justifica que una autoridad, electa o no, utilice su cargo para enriquecerse. Con tal que haga obra, su conducta moral no interesa.

Cuando estos actos de corrupción estallan, no solo interviene el Estado mediante los organismos del Poder Judicial, sino que también se profundiza la desconfianza en la política, la democracia y en las instituciones que la sostienen, como está sucediendo en el Perú. Y así como predomina esta despreciable frase “robó, pero hizo”, también aparecen otras que se generalizan, como “todos los políticos son unos ladrones”. “Todos los congresistas son corruptos e ineficaces”. No hay distinciones, no hay término medio, porque el daño que produce la corrupción ensombrece lo bueno que puede derivarse de la gestión política, de una acción política o de una gestión pública de tipo administrativa.

Quebrantar la democracia, es decir, romper la normatividad y las reglas del juego de la democracia en las que participan los actores políticos y las diversas organizaciones de la sociedad civil, implica una agresión a las instituciones y prácticas democráticas, por eso existe el derecho de insurgencia contra los quebrantamientos. Desde luego se pueden utilizar diversos pretextos para justificar un golpe de Estado, como lo hacen los militares o un golpe desde Palacio, cuando lo produce un presidente elegido por el pueblo, traicionando el pacto implícito entre elector y elegido que hay en una democracia, en que el segundo debe actuar en unos términos establecidos en normas y reglas respetando la libre voluntad de los primeros, producto de un acuerdo que debe permanecer con plazo determinado.

En su estudio *Fisonomía del Estado disfuncional: La cleptoestructura*, el científico social Rubén Cáceres Zapata señala los diversos casos de corrupción que han sido descubiertos en los últimos años y citando al reconocido antropólogo José Matos Mar, para quien la cleptoestructura se produce porque “el deseo de lucrar a costa del Estado es tan fuerte que la competencia empresarial lleva a producir argollas y grupos de control, que convierten el peculado y el soborno en formas de gestión”. Al respecto, Rubén Cáceres afirma que la cleptoestructura es “la compartimentalización del Estado multiplicando las dimensiones de la corrupción” (Cáceres Zapata s/f).

Esta relación estructural cleptócrata entre lo público y lo privado, para poner al Estado al servicio de grupos de poder económico, tiene una larga historia, pero por la información que se maneja, en los últimos años se ha profundizado, se ha estructurado como si fuera una transacción público-privada normal, en que no se mide la consecuencia inmoral del acto, incluso hasta se habla de la existencia de una “puerta giratoria”, una forma de expresar, hasta con sentido del humor, como hay altos y medianos empleados de empresas privadas, los que de la noche a la mañana, y justificando un *expertise*, pasan de ser gerentes o miembros de directorios a ministros o viceministros, para luego regresar a su lugar de origen. Esta es una estrategia de los grupos de interés privados acostumbrados, como grandes mercantilistas que son, para poner y utilizar al Estado a su servicio y así saciar su afán, en algunos casos desmedido, de lucro hasta llegar incluso a instaurar todo un sistema de corrupción.

La corrupción en el Perú se ha instalado en todos los niveles del Estado: municipalidades, gobiernos regionales, Gobierno central. Podemos hablar también de una microcorrupción y una macrocorrupción, esta última es la que se ha desarrollado en las más altas esferas políticas, es decir, entre los principales líderes y actores políticos.

La más reciente cleptoestructura nace durante el gobierno dictatorial de Alberto Fujimori, que compartía el poder con su asesor principal Vladimiro Montesinos, por eso se habla de fujimontesinismo. Cuando esta dictadura cayó, había quedado ya instalado en el aparato del Estado una estructura de corrupción que operó durante sucesivos gobiernos elegidos por el pueblo. La cleptoestructura

se ha consolidado con el correr del tiempo, por decirlo así: todos los presidentes y algunos líderes partidarios, como sucede con la actual situación de Keiko Fujimori, fueron “agarrados” por la corriente de corrupción institucionalizada denominada cleptoestructura. Por una estructura organizada para delinquir desde el Estado.

Una vez instalada la cleptoestructura, se produce una dinámica inercial y la corrupción se hace tendencial que de no ser fuertemente combatida puede continuar y crecer como una bola de nieve imparable.

Esto está sucediendo, entre otros factores, porque la política se ha plutocratizado, algunos hacen política no para servir a la ciudadanía, sino para ganar dinero, para hacer negocios, donde los grupos de poder económicos conjuntamente con las autoridades y altos funcionarios son los principales responsables y protagonistas para la consolidación de la cleptoestructura.

Ideología, moral y conflicto de poderes

Esto también es ideológico porque implica una concepción del mundo en que el único valor es la ganancia a toda costa, incluso como para llegar a utilizar un bien público en beneficio privado con el fin último de enriquecerse.

No cabe duda de que esta cleptoestructura ha roto los cimientos de un Estado funcional y lo ha convertido en uno disfuncional. Así, el Estado pierde presencia e importancia, hasta incluso que su poder esté limitado por un artículo constitucional en beneficio de un sistema económico. Nada más ideológico que esto no puede haber en nuestra Constitución, la que ampara un orden económico que beneficia a unos grupos de poder que concentran la riqueza nacional.

Lo que se necesita es un Estado funcional autónomo, definido y regulado por la Constitución, pero sin ataduras normativas e independiente de los grupos de poder, con unos funcionarios al servicio de la ciudadanía, pues, como decía Platón en la *República*, la única razón moral que justifica a una persona participar a la polis es su capacidad de servir a los demás, de lo que se deduce que no hay otra razón moral, sino solo una, aquella de servir a los demás, que es el fundamento de toda moral pública.

Pero para instalar este tipo de conducta deben darse las condiciones para el establecimiento de una moral pública, cuyo único norte es servir a los demás.

La moral pública está vinculada con la privada, porque es esta en el fondo la que rige la vida ética cotidiana de las personas. Quien no tiene una moral, una ética sólida a lo largo de su vida, difícil que la cambie si asume un cargo público. En cambio, vemos múltiples casos de ética privada que han sucumbido ante la corrupción, pues nadie nace corrupto, pero se puede caer en la corrupción traicionando

nuestros valores. Por eso la verdadera conducta, la auténtica moral pública, y no solo de los funcionarios y políticos, sino también de los ciudadanos en general, es denunciar, combatir y enfrentarse sin ninguna concesión ética jurídica, a las mafias corruptas, que creen que por tener dinero son los dueños del mundo y pueden comprar conciencias sin que les pase nada, en la falsa creencia, generalizada en diversos grupos de que cada persona tiene un precio, porque también existen aquellos que no se venden al mejor corrupto postor.

Hemos afirmado que la moral significa nuestra capacidad para distinguir entre el bien y el mal, esto se aprende desde la niñez. Por eso si quisiéramos hacer una revolución en valores, en el Perú y a escala mundial se tendrá que realizarse un “rearme moral”, en que el discurso político tenga como su principal objetivo un contenido ético, una oferta ética y no quede limitado solo a una oferta pragmática-clientelista que es de común uso en el Perú, porque esta queda vaciada de contenido cuando no está respaldada por una auténtica moral pública.

Bien decían los romanos: no hay que mezclar los negocios públicos con los privados.

Las inmoralidades a pequeña, mediana y gran escala, así como la falta de ética pública, tienen que afectar necesariamente, a la larga o a la corta, cualquier sistema político y ello debe considerarse una variable principal en los análisis políticos que se ocupan de la legalidad, legitimidad y estabilidad de cualquier sistema democrático, tenga este una fuerte o débil institucionalidad y, sobre todo, aun cuando en el Perú hay una cleptoeestructura, que la corrupción y la falta de una orgánica ética pública son un fenómeno estructural y no coyuntural fácilmente analizable y solucionable.

Una reciente encuesta ubica al Perú como el tercer país más corrupto, después de Venezuela y Paraguay.

Pero hay otras dos variables principales. Una de tipo político y la otra es jurídica, que sirven para entender el quebrantamiento de la democracia, término que utilizamos, porque en el Perú la democracia ha sido quebrada, quiere decir rota, partida, porque es imposible conservar una democracia representativa sin Parlamento, precisamente el recinto en donde los representantes del pueblo deben debatir libremente, y ello como afirma Habermas, la democracia es por naturaleza deliberativa, no puede haber democracia sin deliberación en la opinión pública y en las instituciones donde el pueblo debe estar representado, no solo en el Congreso, sino también en los gobiernos regionales y municipales.

Los conflictos entre el Ejecutivo y el Legislativo, desde el gobierno de PPK hasta el vigente de Vizcarra, son una de las causas principales del quebrantamiento de nuestra débil democracia.

Este conflicto se inicia cuando la lideresa de Fuerza Popular, Keiko Fujimori, y los congresistas fujimoristas, de manera sistemática y permanente y por orden

manifiesta de Keiko Fujimori quien afirmó que el Congreso es el primer poder del Estado, y que iba a gobernar desde allí, desataron una “cacería de brujas”, mediante innecesarias e injustificadas interpelaciones y en diversos casos censuras, así como el permanente acoso político contra el gobierno de PPK, quien al final renunció al ser acusado de corrupto, caso que sigue ventilándose en el Poder Judicial sin solución alguna. Más allá de la acusación que se le imputa, este hecho fue el producto de intrigas palaciegas y partidarias, pero lo que no se imaginó la conductora de una maquinaria de destrucción del Poder Ejecutivo es que ella meses después estuviera en prisión preventiva. Sin duda, ella es una de las principales responsables del quebrantamiento de la democracia, quizá la más importante, pero no la única.

Por otro lado, este conflicto de poderes que pudo superarse si se hubieran tendido lazos de entendimiento y de diálogo orgánico entre el Ejecutivo y el Legislativo, con mayor rigor, entre el Gobierno y la mayoría fujimorista, fue el detonante para que la democracia terminara quebrantada, lo que afecta aún más la legitimidad de la política y los políticos, produciéndose un desprestigio del Congreso, lo que motivó y sigue motivando un rechazo de la ciudadanía, de la mayoría de la opinión pública, que apoya y apoyó el cierre del Congreso por el presidente Vizcarra, a nuestra manera de ver una equivocación, desde el punto de vista de la legalidad del acto, porque de acuerdo con la Constitución ni siguiera está reconocida la capacidad del Presidente para interpretar una norma y menos cabe entonces una interpretación de facto (la denegación fáctica de la confianza) como ha dicho el Presidente en alusión al forzado y último pedido de confianza que solicitó al Congreso, para que cambie el procedimiento de elección para los integrantes del Tribunal Constitucional, de uno por invitación, entendido por algunos como una “repartija”, por otro basado en el concurso público de méritos.

Es obvio que el archivamiento del pedido de adelanto de elecciones agudizó más el conflicto, a pesar de que una comisión tiene esa prerrogativa, por la terquedad del Gobierno y el desdén de la mayoría del Congreso. Una terquedad del Gobierno amparada en la errónea tesis de que el Congreso debe hacer lo que el presidente mande, como si estos fueran ministros, funcionarios y compañeros de bancada, lo que afecta desde su condición de poder autónomo del Estado.

Consecuencias políticas y jurídicas

Desde el punto de vista del método de la interpretación, que es la hermenéutica jurídica, en el Derecho, en general, y el Derecho Constitucional, particularmente, se reconocen diecisiete tipos de interpretación: literal o gramatical, lógica, extensiva, estricta, histórica, evolutiva, auténtica, analógica, exegética, social, sistemática, libre, pragmatista, retoricista, epifásica, sintética, y contextual.

¿Dónde está la interpretación fáctica? No existe.

En su obra *Ratio Interpretandi, ensayo de hermenéutica jurídica* el filósofo Francisco Miró Quesada Cantuarias sostiene que los métodos de interpretación, al menos diez de ellos, se pueden reducir a tres, los cuales son el deductivo o lógico que se utiliza para resolver los problemas derivados de la antítesis (contradicción normativa) y para determinar el significado de una o más normas, de manera deductiva. La homología, que comprende las interpretaciones analógicas y extensivas, que se aplican para resolver los problemas generales de la metátesis, es decir, de las lagunas normativas. La epítesis, que comprende las interpretaciones sintética, semántica y contextual. Se aplica para resolver los problemas derivados de la empiricidad conceptual de la polisemia” (2000: 35).

Como podemos ver, el presidente de la República se convirtió en el intérprete de lo que no está facultado para interpretar, pues, tratándose de un tema constitucional, esta facultad la tiene el Tribunal Constitucional, los magistrados, en general, y, desde el punto de vista académico y científico, los juristas.

Dada así las cosas y de acuerdo con la teoría de la interpretación, el Presidente ha procedido ilegalmente, porque tomó una decisión anticipada al otorgamiento de la confianza, que finalmente fue concedida por el Congreso, aunque es cierto luego de un juego político calculado y no porque fue el resultado de un acto transparente y querido por convicción política, y la mayor prueba de este comportamiento fujimorista y de sus aliados, como ya se ha indicado, fue el archivamiento de la primera cuestión de confianza sobre el adelanto de las elecciones generales y después el hecho de no darle la mínima importancia a una tercera cuestión de confianza sobre las reglas de elegir a los miembros del Tribunal Constitucional, la que fue mandada a las horcas caudinas, al empezar a elegir primero a los nuevos miembros de este tribunal, elección que por el apuro y mal manejo político fue incompleta, pues solo se eligió a uno de los candidatos propuestos, con el añadido del maltrato a Salvador del Solar Labarthe, quien era presidente del Consejo de Ministros.

Estos cúmulos de hechos se produjeron porque la bancada mayoritaria y otras que la apoyaron no advirtieron, o en todo caso, no midieron que pendía una espada de Damocles sobre el Congreso, la que finalmente cayó sobre los congresistas. La acumulación de una serie de conflictos, iniciados por el fujimorismo, se puede deducir de la historia de esta agrupación política que siempre ha entendido la política como confrontación. Este es el punto de partida de lo que llevó finalmente al quebrantamiento de la democracia, lo que no exonera por ello la responsabilidad que le compete al presidente de la República, que siempre tuvo la intención de clausurar desde el momento que planteó la primera cuestión de confianza relacionada con la reforma constitucional.

Por ello, ante el entrapamiento legal prima la salida política y estas son las elecciones.

Un caso que llama la atención es que, a pesar de las protestas y reclamos de los congresistas fujimoristas y apristas, se ha instalado la Comisión Permanente, que debería funcionar a cabalidad de acuerdo con el artículo 134; pero este no es el caso. En el fondo se trata de una Comisión Permanente fuera de contexto, instalada en una ilegalidad. Por ello advertimos una seria contradicción entre el discurso contrario al cierre del Congreso y el funcionamiento de una Comisión Permanente, en que la mayoría de integrantes son los que precisamente se oponen a la decisión del presidente.

En esta situación de conflicto entre poderes, la mayoría de la población ha legitimado políticamente el quebrantamiento de la democracia y deslegitimado al Congreso porque apoya la decisión del presidente de disolverlo, a pesar de su “novedosa” y “extraña” interpretación jurídica.

La mayoría de los peruanos quieren congresistas con calidad moral e intelectual, con ética pública (salvo las excepciones del caso que siempre las hay), y también una reforma política con efectos jurídico-constitucionales, que se había iniciado como respuesta a la crisis institucional y a la lucha contra la corrupción.

En este último caso el fujimorismo y sus aliados hicieron todo lo posible para blindar a funcionarios, jueces y fiscales corruptos, carentes de ética pública, sumidos en la corrupción más abyecta, consecuencia de esta cleptoestructura afincada en nuestra sociedad, demostrando que más priman sus intereses que los principios morales y jurídicos.

Lo que vemos después del quebrantamiento de la democracia, es que la crisis política se ha agudizado, seguimos inmersos en ella, el conflicto entre el Ejecutivo y los integrantes del Congreso clausurado continúa. Este conflicto ha llegado al Tribunal Constitucional, que decidió por unanimidad admitir a trámite la demanda de competencia presentada por quien fuera presidente del Congreso, Pedro Olaechea Álvarez Calderón, y hoy titular de la Comisión Permanente, contra el Ejecutivo por la disolución del Congreso de la República y que en la misma sesión declaró improcedente, por mayoría, la medida cautelar para suspender los efectos del decreto supremo que disuelve el Congreso y convoca a elecciones generales.

Lo que significa que esta denegación fijaría una tendencia para que se realicen las elecciones ya programadas para el 26 de enero de 2020.

En consecuencia, la salida de esta situación son las próximas elecciones. La salida es más política que constitucional. Lo jurídico está rebasado, todo dependerá de acuerdos y resultados políticos. De la voluntad de las partes en el conflicto, pero también de la reacción de la opinión pública.

Cuando decimos que la salida debe ser política, no estamos desdeñando las alternativas jurídicas que se puedan presentar, pero si nos atenemos a la experiencia histórica de nuestro país, todas las crisis políticas que han habido tienen correspondientes salidas políticas y esta es una de ellas. Más allá de las posibles negociaciones, acuerdos y estrategias que puedan presentarse en el camino, si los hubiera, la salida más razonable estaría en las elecciones y esperemos que de aquí en adelante nunca más se produzca un quebrantamiento de la democracia, eufemismo que se utiliza para evitar que la democracia no sufra los embates del abuso del poder, y tampoco sea víctima de un Congreso obstruccionista al servicio de grupos de poder políticos y económicos, sino que esté al servicio de la ciudadanía, con total transparencia, ética pública y sin secretismos, principal aliado de la corrupción.

Hay que admitir que en el Perú se ha producido lo que dice el politólogo inglés David Runciman en su obra *Así termina la democracia* (2018) que ahora los vuelcos antidemocráticos ya no necesitan “de tanques, ni de soldados, ni de detenciones”.

Estaremos así, al menos en nuestro caso, hasta que el pueblo elija otro Congreso y luego en 2021, nuevo presidente y parlamentarios.

¿AFECTA LA “FORMA DE GOBIERNO” EL FUNCIONAMIENTO DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA? ALGUNAS REFLEXIONES A PARTIR DEL CASO PERUANO

GERSON JULCARIMA ÁLVAREZ
UNIVERSITY OF LETHBRIDGE

Introducción

Los efectos de nuestra forma de gobierno sobre el afianzamiento de nuestro sistema democrático no han sido analizados de manera significativa en la academia. Asimismo, en los debates sobre la orientación que debería seguir la reforma política en el Perú no se han discutido algunas medidas o sugerencias conducentes a variar nuestro sistema de gobierno. Específicamente, se puede afirmar que este tópico solo ha sido abordado de manera indirecta y como parte de un debate mayor sobre la pertinencia o no para el funcionamiento de nuestra democracia de las medidas formuladas por la Comisión de Alto Nivel de la Reforma Política (CANRP).⁴⁰ Para algunos, las sugerencias de esta comisión, como por ejemplo la concurrencia de las elecciones legislativas con la segunda vuelta electoral, serían favorables en la medida en que garantizarían la gobernabilidad al incrementar la probabilidad de que el Presidente goce de una mayoría parlamentaria. Sin embargo, para otros, la emergencia de un presidente poderoso podría exacerbar ciertas tendencias autoritarias.⁴¹

En ese contexto, el presente ensayo llama la atención sobre la pertinencia de debatir sobre el tipo de sistema de gobierno que posee el Perú, con el objetivo de

⁴⁰ La CANRP fue creada mediante la Resolución Suprema N.º 228-2018-PCM, dada el 21 de diciembre de 2018. El informe final fue entregado el 4 de marzo de 2019 al Ejecutivo y, posteriormente, fue publicado con el título de “Hacia la democracia del Bicentenario” (Tuesta, Bensa, Campos, Muñoz & Tanaka 2019).

⁴¹ Sobre el primer argumento, revisar a Tanaka (2019), mientras que, respecto al segundo, ver a De Ferrari (2019).

identificar —a partir de la literatura comparada— la naturaleza de los efectos que este diseño institucional ejercería sobre uno de los componentes cruciales de nuestra democracia: los partidos políticos. El objetivo final es reflexionar acerca de ciertas fallas sistémicas vinculadas a nuestra forma de gobierno y proponer que estas no solo estarían afectando la consolidación de un sistema de partidos, sino que también estarían erosionando la legitimidad del sistema democrático.

El argumento se desarrolla en dos secciones: en la primera de ellas, se propone el porqué la forma de gobierno del Perú debería ser clasificada como semipresidencial, y se analiza el impacto que tendría este tipo de gobierno sobre la gobernabilidad democrática. Después, en una segunda y última sección, se sugiere que quizá la ausencia de partidos políticos o de un sistema de partidos institucionalizados, así como el progresivo deterioro de la legitimidad democrática, se deba en parte a nuestro diseño constitucional semipresidencialista.

¿Presidencialista o semipresidencialista? y ¿Por qué eso importa?

Un rápido balance de los estudios realizados sobre la forma de gobierno en el Perú nos permite afirmar que esta ha sido abordada principalmente desde una perspectiva constitucional o jurídica. En esta vertiente resaltan, por ejemplo, los trabajos de Espinosa-Saldaña (1997), Guzmán Napurí (2003), Eguiguren (2007) y García (2009). El consenso en la mayoría de estos estudios es calificar el sistema de gobierno peruano como un presidencialismo atenuado, ello debido a que esta forma de gobierno —además de la figura de un presidente elegido por votación popular— presenta ciertos mecanismos de control parlamentario que son ajenos a un presidencialismo puro, como el voto de confianza o investidura y la capacidad de interpelar o censurar ministros (Eguiguren 2007:19-20).

A su vez, llama la atención que la politología peruana haya brindado poca atención al estudio de las relaciones Ejecutivo-Legislativo, y, por ello, como bien lo ha señalado García Marín, si uno desea tener un acercamiento al caso peruano deberá recurrir a estudios comparados (2018: 98-101). No obstante, entre las escasas investigaciones realizadas, se puede resaltar la descripción minuciosa de las prerrogativas del Presidente y del Parlamento expuestas por Pease (2010), así como el estudio de Tanaka (2005), el cual —a pesar de abordar el tema de manera tangencial— ofrece algunos argumentos a favor de mantener el presidencialismo peruano.⁴² En ambos estudios se asume que el sistema peruano es esencialmente presidencialista, pero no se niega que este contenga elementos bastante particulares. No obstante, es perceptible también que algunos politólogos, haciendo eco de la aproximación constitucionalista, han optado por señalar que el Perú tendría un presidencialismo

⁴² Me refiero al acápite “La necesidad de una reforma política en el Perú” (Tanaka 2005: 82-95).

parlamentarizado, con la intención de resaltar la excepcionalidad de nuestro sistema de gobierno.⁴³

Entonces, ¿posee el Perú un sistema presidencialista?, o sería mejor llamarlo ¿presidencialismo atenuado? Tal parece que el consenso entre constitucionales politólogos es asumir que tenemos un sistema presidencialista “singular”. Sin embargo, cada vez con mayor frecuencia, estudios comparados califican al sistema peruano como un subtipo de semipresidencialismo (el sistema presidente-parlamentario), resaltando que si bien es cierto que nuestro país es excepcional en América Latina —donde predomina el sistema presidencial—, su forma de gobierno es similar a la de otros países ubicados fuera de dicha región.⁴⁴ Pero ¿en qué se diferencia el semipresidencialismo del presidencialismo? Y, mejor aún, ¿qué evidencias existen sobre la estabilidad democrática de los semipresidencialismos alrededor del mundo?

Sobre la definición de semipresidencialismo, Elgie señala que este sistema está caracterizado por tener “(...) un presidente electo popularmente, con período fijo, [que] existe junto con un primer ministro y un gabinete que son responsables ante el Parlamento (...)”. (Elgie 1999: 13). No obstante, debido a la variedad de configuraciones institucionales existente entre los diversos países que calzan en esta definición —básicamente debido al nivel de poderes del presidente—, Shugart & Carey, basados en la dependencia para seguir en funciones que tiene el gobierno (o gabinete) del presidente, propusieron diferenciar los países semipresidencialistas en dos subtipos: primer ministro-presidencial y presidente-parlamentario. En sus términos, “(...) en el sistema primer ministro-presidencial, el primer ministro y el gabinete son exclusivamente responsables ante la mayoría parlamentaria, mientras que en el sistema presidente-parlamentario, el primer ministro y el gabinete son tanto responsables ante el presidente como ante la mayoría parlamentaria (...)” (Shugart & Carey 1992: 37).

A pesar de que la existencia de un tercer tipo de forma de gobierno —es decir, semipresidencial— despertó ciertas críticas,⁴⁵ la definición de Elgie se convirtió rápidamente en la más utilizada por los investigadores, convirtiéndose así en predominante desde fines de la década de 1990 (Schleiter & Morgan-Jones 2010). De la misma manera, un reciente estudio revela que, desde su introducción en la literatura académica, los subtipos propuestos por Shugart & Carey han empezado a utilizarse

⁴³ Tuesta (2019), en una de sus últimas columnas de opinión, ha calificado así al sistema de gobierno peruano.

⁴⁴ Así, por ejemplo, Samuels & Shugart identificaron que hasta 2007 trece países habían implementado en determinados períodos de su historia un diseño constitucional similar al peruano (2010: 32-34). Adicionalmente, también se pueden revisar los trabajos de Elgie (2011: 24-25), y Elgie, Moestrup & Yu-Shan (2011: 8).

⁴⁵ Así, por ejemplo, Siaroff ha sostenido que “en realidad no existe el sistema semipresidencial si se ve a través del prisma de los poderes presidenciales” (2003: 307).

crecientemente en diversas investigaciones comparadas, algunas de ellas incluso de alcance mundial (Elgie 2019). Estas tendencias no solo reflejan la utilidad de la propuesta tipológica planteada, sino que también nos permiten superar la idea de nuestra “singularidad” y reflexionar sobre los efectos institucionales identificados en otros países que poseen un sistema de gobierno similar al peruano.

¿Qué nos dicen los estudios sobre la relación entre el sistema presidente-parlamentario y la estabilidad democrática? Lamentablemente, un rápido balance de estos nos deja un saldo negativo. En efecto, en su clásico estudio Shugart & Carey (1992: 281-287) habían recomendado alejarse de este tipo de sistema, pues lo consideraron la configuración institucional más peligrosa para la democracia, la opción más favorable, según ellos, era el sistema primer ministro-parlamentario. Los críticos argumentaron que sus conclusiones estaban basadas en estudios de casos, por lo que su capacidad explicativa era limitada. Sin embargo, recientes estudios cuantitativos han confirmado su hallazgo, así, por ejemplo, según Elgie y Schleiter:

(...) aquellas constituciones que son del tipo presidente-parlamentario e indican que el Gobierno sea doblemente responsable ante la Asamblea y el presidente reducen poderosamente la durabilidad de la democracia, aumentando así el riesgo de un colapso democrático en un factor de 5.24 en comparación con las constituciones semipresidenciales que estipulan que los gobiernos solo deban rendir cuentas ante la Asamblea (...) (2011: 55).

De manera similar, en un estudio que incluye los cuatro sistemas de gobierno,⁴⁶ Sedelius & Lindle (2018) confirman las conclusiones precedentes sobre la correlación entre el sistema presidente-parlamentario y los quiebres democráticos o crisis de gobernabilidad. En efecto, estos autores revelan que los países con este sistema alcanzan los peores resultados tanto en desempeño democrático como en efectividad gubernamental. Asimismo, uno de sus hallazgos más reveladores es que el sistema primer-ministro parlamentario alcanza ligeramente mejores resultados que los tres sistemas restantes en ambos rubros (Sedelius & Lindle 2018: 148-149). A la luz de estas evidencias, convendría expandir el debate sobre la reforma política e incluir la forma de gobierno; sin esto último, es altamente probable que las medidas sugeridas por la CANRP sean poco eficaces porque al parecer la estructura de nuestras relaciones Ejecutivo-Legislativo está asociada frecuentemente a situaciones de inestabilidad democrática. En el siguiente acápite, justamente se exponen los efectos que esta estructura ocasionaría sobre uno de los componentes básicos de nuestra democracia: los partidos políticos.

⁴⁶ Presidencial, parlamentario, y los sistemas presidente-parlamentario y primer ministro-presidencial.

¿Qué tipo de partidos emergen en el sistema semipresidencial?

Sobre la relación entre partidos (o sistema de partidos) y el tipo de sistema de gobierno se asume que esta existe, pero la tendencia es concebir que el sistema de partidos opera como una “variable independiente”; es más, algunos investigadores han afirmado que habría tipos de semipresidencialismos funcionales al tipo de sistema de partidos existente. Así, por ejemplo, se ha señalado que cuando los partidos no están suficientemente consolidados, el semipresidencialismo necesitaría un presidente fuerte (presidente-parlamentario) para funcionar bien —pero ello no significaría una clara ventaja sobre el presidencialismo, pues en la práctica funcionaría como tal—;⁴⁷ mientras que en contextos políticos donde los partidos están consolidados, el semipresidencialismo con presidentes moderadamente poderosos o débiles (primer ministro-parlamentario) podría ser una alternativa atractiva al presidencialismo (Schleiter & Morgan-Jones 2007). Como se puede apreciar, en las relaciones establecidas se asume que la forma de gobierno no afecta la naturaleza de los partidos o sistemas de partidos y, por lo tanto, no puede ser una variable explicativa, pero cabe la pregunta: ¿sería posible concebirla como tal?

Sin negar la importancia que otras variables podrían tener sobre la naturaleza de los partidos o sistemas de partidos, es razonablemente posible —siguiendo a Samuels & Shugart— concebir que la emergencia de partidos políticos que respondan eficazmente a las demandas ciudadanas o de los grupos sociales que representan —es decir que sean “*responsible parties*”— no depende solo de sus liderazgos o la cultura política, sino también del marco institucional definido por las relaciones Ejecutivo-Legislativo (2010: 247-248). Quizás asumir que la institucionalización de los partidos políticos pasa por afianzar sus vínculos con los principales grupos —o divisiones sociales— que representa, se debe en parte a que concebimos que así fue cómo estas organizaciones emergieron e hicieron posible que la competencia partidaria se establezca, o, “se congele”, como dirían Lipset & Rokkan (1967). Sin embargo, se olvida que esta explicación fue dada exclusivamente para el caso europeo, en que el sistema parlamentario era predominante. Asimismo, a pesar de que Mainwaring & Scully (1995) ofrecieron una aproximación alternativa al señalar que en las nuevas democracias —específicamente las de América Latina— la competencia partidaria fue impuesta desde arriba (por las élites y el Estado) y no producto de los “clivajes sociales” de Lipset & Rokkan, su aproximación no consideró que su universo de análisis estaba compuesto totalmente por sistemas que poseían un presidente elegido mediante el voto popular. Es decir, las perspectivas analíticas predominantes sobre los sistemas de partidos omitieron la existencia del papel que habrían desempeñado las formas de gobiernos.

⁴⁷ Al parecer, esta fue la perspectiva de la CANRP, como lo demuestran sus propuestas mencionadas en el acápite titulado: Hacia la Atenuación del Componente Parlamentarizado del Presidencialismo (Tuesta et al; 2019: 48-50).

Limitando la reflexión al sistema de gobierno que nos interesa, lo cierto es que los regímenes basados en la separación de poderes (presidencialistas o semipresidencialistas) influyen de manera singular sobre el comportamiento y la naturaleza de los partidos políticos. En efecto, el origen dividido del Ejecutivo y el Legislativo promueve que los partidos políticos compitan simultáneamente por los escaños del Congreso y la presidencia, esta situación divide al partido internamente y vuelve la relación agente-principal (entre el candidato y el partido) algo difusa. Asimismo, debido a que el mandato presidencial no depende del Parlamento, el diseño institucional incrementa la influencia que el presidente ejerce sobre la conformación del gobierno; es más, el presidente hasta podría convertirse en el principal y el gabinete ministerial, así como el partido del presidente, en los agentes (Samuels & Shugart 2010: 15-16). En tales condiciones, la tendencia del presidente a desarrollar vínculos directos con la ciudadanía se incrementa —aquello que O'Donnell (1994) bautizó como democracia delegativa—, pero también se reduce drásticamente la posibilidad de forjar organizaciones políticas impersonales o desvinculadas de sus “figuras presidenciables”.

Quizá por lo indicado sea más frecuente encontrar en este tipo de sistemas de gobierno propensiones que en los sistemas parlamentarios serían excepcionales, como la tendencia a que “independientes” u “outsiders” ocupen la presidencia o el cargo de primer ministro, o que la duración de los gabinetes tienda a ser más corta,⁴⁸ lo cual evidentemente podría afectar la gobernabilidad. Sin embargo, lo más problemático es que los incentivos institucionales derivados de estos tipos de sistemas de gobierno podrían erosionar el mandato o la cadena de representación (electores-partido-ejecutivo-políticas) en el mediano plazo. Esto último debido a que estos estímulos imponen a los partidos una lógica básicamente electoral y enfocada en la captura del premio mayor del sistema: la presidencia.⁴⁹

Samuels & Shugart llegan a corroborar empíricamente que tanto en los presidencialismos como en los semipresidencialismos (aunque en menor medida en el sistema primer ministro-parlamentario) ocurre con mayor frecuencia un fenómeno que erosiona la legitimidad de los partidos, y, por ende, el sistema de representación: la implementación de políticas contrarias a las difundidas durante las campañas (*policy-switching*) (2010: 231-248). No obstante, uno podría complementar este argumento añadiendo que dicha pérdida de legitimidad también se produciría debido a que el sistema de gobierno permite —y se podría hasta afirmar

⁴⁸ Sedelius & Ekman (2010) encontraron que el diseño institucional del presidente-parlamentario es más desestabilizador para los gabinetes que el primer ministro-presidencial.

⁴⁹ Este marco institucional habría producido el surgimiento de partidos ontológicamente diferentes, en términos de Samuels & Shugart “en la medida en que la captura de una presidencia elegida por separado es importante para el control sobre la distribución de los cargos públicos y el proceso político, el comportamiento y la organización del partido tenderán a imitar la estructura constitucional, dando lugar a partidos ‘presidencializados’” (2010: 15-16).

que estimula— el ingreso al gobierno de figuras ajenas al partido (“independientes”). En otros términos, ante los ojos de la ciudadanía ¿qué valor tendría votar por un partido político si este al final no gobierna? O, peor aún, ¿qué credibilidad (o legitimidad) tendrían los partidos, como vehículos de representación, si al final las políticas gubernamentales dependen del presidente y las “personalidades” independiente poselectorales que este convoque?

Es cierto que la pérdida de legitimidad de los partidos políticos no es un fenómeno exclusivo de las democracias semipresidenciales —o presidenciales—, ni se explica solo por la forma de gobierno. En efecto, Mair (2013) ha manifestado que este es un fenómeno de alcance global que incluso ha tocado a las democracias consolidadas de Europa —la mayoría con sistemas parlamentarios—, y que además obedece, aparte de la dejadez de las mismas élites partidarias, entre otras razones, a las restricciones de la gestión gubernamental impuestas por organismos internacionales (como el Fondo Monetario Internacional u otros) y el creciente protagonismo de “expertos” en los procesos políticos. Los síntomas de esta pérdida de legitimidad son comunes a nuestro contexto: una creciente desafección ciudadana, el surgimiento de opciones antisistema —incluso en algunos casos con cierto éxito electoral— y una mayor incertidumbre de los resultados de sus competencias partidarias (que es lo mismo decir el inicio de un proceso de desinstitucionalización del sistema de partidos). Sin embargo, también es cierto que la pérdida de legitimidad de los partidos y la agudización de sus síntomas se han potenciado en aquellos países donde la forma de gobierno ha sido de separación de poderes.

Quizá lo anterior nos ayude a comprender por qué en las últimas elecciones francesas el vencedor fue un exmilitante del partido socialista, cuyo “partido” no solo había sido creado casi un año antes de las elecciones presidenciales, sino que también el nombre del mismo (*En Marche*) coincidía con las iniciales de su candidato: Emmanuel Macron. No cabe duda que el camino directo hacia el poder que ofrece el régimen semipresidencial francés habría potenciado el surgimiento de este emprendimiento político personal. Es decir, en los regímenes con separación de poderes, si se quiere ganar la presidencia la creación de partidos políticos —en el sentido clásico del término— se vuelve prescindible y, hasta en algunos contextos, como el peruano, debido a su creciente desprestigio los ya existentes buscan refugiarse detrás de “candidaturas independientes” para tener algunas chances en las contiendas electorales. Este razonamiento podría ayudarnos también a entender por qué el Partido Republicano terminó aceptando y avalando la candidatura de Trump en Estados Unidos. En un sistema parlamentario, el camino al poder de ambos mandatarios hubiese sido un poco más complicado.

En conclusión, si las reformas políticas que se debaten en el Perú buscan mejorar la legitimidad de los partidos políticos o fortalecer su institucionalidad, conviene

repensar los incentivos derivados de nuestra forma de gobierno (presidente-parlamentario); no obstante, si la idea de cambiar nuestro sistema por uno parlamentario se asume como inviable, quizá convenga pensar la opción de transitar hacia un sistema primer ministro-presidencial. Si la preocupación central no es afianzar nuestro sistema de representación, sino mejorar la estabilidad o eficacia gubernamental, las sugerencias de la CANRP estarían en la dirección correcta: acercarse a un sistema presidencialista. Claro está que existirían otros factores institucionales importantes, como el sistema electoral, que combinados con algunas exigencias organizacionales —como las elecciones primarias— podrían incentivar la configuración de una mínima vida organizacional partidaria. Sin embargo, por lo expuesto, ninguna de ellas afectaría la naturaleza misma de nuestros partidos políticos. Es decir, las medidas de reforma política que se debaten probablemente ayudarán a disminuir los problemas de confrontación entre poderes (Ejecutivo-Legislativo) o evitar las crisis de gobernabilidad —tan frecuentes en los sistemas presidencial-parlamentarios—, pero estas no resolverán la distorsión de nuestro sistema de representación. Quizás estamos añorando partidos o sistemas de partido propios de formas de gobierno parlamentarias, cuando en realidad, si es que mantenemos nuestra forma de gobierno, lo que probablemente seguiremos teniendo —usando el concepto de Samuels & Shugart— serán “partidos presidencializados”.

NUEVOS ESCENARIOS POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA. UN ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS TRANSICIONES DEMOCRÁTICAS Y SU DEVENIR EN PERÚ Y MÉXICO 2000-2018

EDSON VILLANTOY GÓMEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Introducción

México y el Perú son dos países de una vasta y milenaria cultura, comparten además los patrimonios históricos más fascinantes del continente americano, como legado de los más grandes imperios y virreinos que se conocieron varios siglos atrás. Estas razones, de carácter subjetivo, me animan a estudiar su devenir político e histórico de los últimos años y mejor aún si lo hacemos desde una perspectiva comparada. La situación de ambos en el siglo XX, como la de muchos países de América Latina, estuvo marcada por gobiernos autoritarios inmersos en sistemas autoritarios —sistema de partido hegemónico en México y el péndulo democracia-dictadura en el Perú— que a inicios de la década de 1990 incluyen en su discurrir histórico la aplicación de medidas y políticas neoliberales como herederas del consenso de Washington. Se tornará interesante el estudio en la medida en que veamos patrones en común en el devenir de ambos países, sobre todo desde la década de los 90, pero también señalaremos los caminos cruzados que puedan llevar a cabo cada país en diferentes ámbitos de su vida política reciente. Se verá además cómo el carácter y la fortaleza de las instituciones en cada país alteran las consecuencias de sus procesos democratizadores. En el caso mexicano será clave la tradición presidencialista muy fuerte y su asentado sistema de partidos para explicar su transición democrática y las

consecuencias mediatas; en el caso peruano, el establecimiento de la antipolítica en la década de 1990 y el colapso del sistema de partidos serán claves en la explicación.

El final de gobiernos hegemónicos y autoritarios y el paso a la transición

En el año 2000, México y el Perú le ponían fin a gobiernos y sistemas de corte hegemónico y autoritario. En el caso mexicano la victoria de Vicente Fox del Partido Acción Nacional, de corte conservador y católico, en las elecciones de 2000 le habían puesto fin a casi ochenta años de gobierno del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que en las últimas décadas había devenido ya en un sistema de cooptación de instituciones, alternancia sin alternativa y manipulación de los medios, es conocida la famosa frase del escritor Mario Vargas Llosa que denominaba a este sistema “la dictadura perfecta”, que no sería tan perfecta y que aun cuando el cambio de gobierno se da en 2000, llevaba ya varios años de profundas reformas al sistema político que había iniciado el propio PRI ante su inminente debacle electoral, pero también ante la fuerte presión de la oposición y de la sociedad. En el caso peruano, en 2000 finalizaría el régimen autoritario liderado por Alberto Fujimori en el año 1990, tras unas cuestionadas elecciones y una posterior renuncia del presidente desde Japón, en medio de escándalos de corrupción de funcionarios muy cercanos a Fujimori y del develamiento ante la opinión pública, mediante los famosos vladivideos, de que el Perú era casi una cleptocracia. Es verdad que, al igual que en México, el proceso cuestionador viene años antes de 2000, en el Perú no se iniciaría ninguna reforma trascendente para cambiar el sistema autoritario, sino hasta la caída del propio régimen. A continuación, ambos países iniciarían un proceso de transición democrática que buscaría sentar las bases de un sistema participativo, libre, transparente y democrático, en varias de las esferas del desarrollo político.

México

El gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) estuvo marcado por la firma del TLC con Estados Unidos y la aplicación de las recetas neoliberales dictadas por organismos internacionales y muy en boga en esos años y a nivel social por la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Este gobierno, que se había zafado de la sombra del fraude de su elección, supo manejarse, pero a finales del gobierno terminó asediado por el EZLN, protestas sociales y el inicio de una profunda crisis económica que tendría impacto de carácter internacional. La famosa crisis del tequila. Fue así que, para las elecciones presidenciales de 1994, incluso el candidato presidencial del PRI, Luis Donaldo Colosio, quien fuera designado por Salinas, utilizó un discurso antiestablishment e incluso antigubernamental, lo que le valió muchas críticas y adversarios al interior de su partido; pero tendría el

favor popular ya que lideraba todas las encuestas. Colosio tendría un final fatídico que nunca terminó esclarecido, fue asesinado a balazos en un mitin de campaña. La conmoción fue tal que incluso ese denominado por algunos autores como la muerte del sistema hegemónico de partido único. El jefe de campaña de Colosio, Ernesto Zedillo, tomaría la posta en la candidatura y ganaría las elecciones de manera cómoda, con más del 50% de los votos, un tanto porque Zedillo, aun cuando no reprodujo la retórica de Colosio, fue identificado como un posible continuador del legado discursivo del fallecido candidato.

El gobierno de Zedillo (1994-2000) marcaría el fin del sistema de partido hegemónico y comenzaría una apertura democrática nunca antes vista. En 1997, el PRI pierde por primera vez en su historia la mayoría en la cámara de diputados, comienza a ceder más Estados a la oposición y libera de las manos e influencia del partido gobernante al órgano encargado de llevar a cabo las elecciones a todo nivel, el Instituto Federal Electoral. Le otorgaría al IFE autonomía plena y su presidente sería una persona independiente y sin relación alguna con el partido gobernante, lo que aseguraría una elección transparente, equitativa y competitiva en los años venideros. En términos económicos, su gobierno estuvo marcado por la crisis del tequila, el incremento de la pobreza y el inicio incipiente de la violencia que hoy aqueja a México. Así llegaron las elecciones presidenciales de 2000, el PAN, el principal partido opositor, encumbró la candidatura de Vicente Fox, exitoso y popular gobernador de Guanajuato y un político carismático. El PRD postularía a su histórico líder, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano en la que sería su tercera y última tentativa y el PRI lo hacía con Francisco Labastida Ochoa. Tras una elección que empezó a cerrarse entre el candidato oficialista y Vicente Fox, la gente que se inclinaba por Cárdenas comenzó a ejercer el voto útil para desembarcar al PRI del poder y así fue. Vicente Fox Quesada ganó con alrededor del 47% y se convirtió en el primer presidente no priista de la historia de México y terminó así con casi ochenta años de gobierno del PRI y del sistema hegemónico de partido único, e iniciaría la anhelada transición democrática que generaría muchas expectativas en la sociedad mexicana y mucha expectación en la comunidad internacional.

Perú

Perú inició en 1992, tras el autogolpe del 5 de abril perpetrado por Alberto Fujimori, una autocracia que respondía a un pragmatismo político y al ejercicio de la antipolítica (Degregori 2010) como prácticas centrales del régimen y que se sostenía en un fuerte respaldo de las Fuerzas Armadas, pero también del empresariado y de la Iglesia católica; es decir, los poderes tutelares (Nugent 2010) habían encontrado un instrumento ideal para el ejercicio del poder que debería traerles beneficios mediatos a los representantes de estos poderes tutelares. Sin embargo, el espíritu autoritario

y cleptocrático del régimen, además de sus intenciones de quedarse en el poder más allá de 2000 —algo que ya estaba prohibido en la nueva constitución fujimorista de 1993, que solo permitía una sola reelección— colisionaron con una fuerte presión mediática de carácter alternativo, puesto que Fujimori había comprado la mayor parte de los medios de comunicación, además sumado al creciente descontento de las clases medias y populares por la crisis económica de fines de la década de 1990, el régimen fujimorista se vio desestabilizado, pero aun así forzó un tercer período que solo duraría unos pocos meses cuando se develara en septiembre de 2000 cómo el principal asesor presidencial, Vladimiro Montesinos, compraba a los congresistas, elegidos en julio de 2000 en partidos opositores, para garantizarle al gobierno de Alberto Fujimori una mayoría parlamentaria que le permitiera sortear un gobierno en donde ya no tenía esta mayoría. Fujimori se ve obligado a romper con su principal asesor y este conflicto generó que perdiera el control del proceso, como bien señala Tanaka:

Fujimori pierde el control del proceso político, lo que se expresa en la censura, por parte de la oposición, de la mesa directiva del Congreso el 13 de noviembre (hubo un intento fallido semanas antes, cuando el fujimorismo no tenía las fisuras que mostraba en ese momento). El 16 de noviembre, Valentín Paniagua fue electo nuevo presidente del Congreso; esto abrió la posibilidad efectiva de declarar la vacancia de la presidencia o iniciar investigaciones en contra de Fujimori. (Tanaka 2002).

Alberto Fujimori aprovecharía un viaje al extranjero para, renunciar a la presidencia del Perú, desde Japón, y evadir sus responsabilidades políticas y penales. El 22 de noviembre, Valentín Paniagua juraría como nuevo presidente de la República después de censurar a Fujimori por incapacidad moral y aceptar las renuncias de los dos vicepresidentes. El Perú iniciaría entonces un proceso de transición democrática que traería de vuelta a viejos conocidos de la partidocracia peruana al elenco estelar de nuestra política, pero además mostraría las consecuencias muy difíciles que dejaron los diez años de fujimorismo a nivel institucional, moral y político.

Transiciones democráticas: ¿alternancia sin alternativa?

Las transiciones debieron procurar la democratización de un país y la inauguración de un nuevo régimen de carácter democrático. Cuando se habla de democratización, no solo nos referimos a trasladar el poder político de un partido hegemónico a otro, sino también implica algo más profundo que eso. Robert Dahl (1999) hablaba de instituciones políticas necesarias para el proceso de consolidación democrática, es decir, los países signados por la democracia representativa deberían poseer ciertos arreglos, entendidos como prácticas: “Cuando un país avanza desde un gobierno no democrático a otro democrático, los tempranos arreglos democráticos se convierten

gradualmente en prácticas, que a su debido tiempo desembocan en instituciones asentadas” (Dahl 1999). Al consolidarse estas instituciones deberían actuar a gran escala. Dahl señaló que las instituciones que requiere una democracia a gran escala serían: 1. cargos públicos electos, 2. elecciones libres e imparciales, 3. libertad de expresión, 4. fuentes alternativas de información, 5. autonomía de las asociaciones, 6. Ciudadanía inclusiva. Durante los 18 años de esta democratización pospartido hegemónico, los gobiernos que se sucedieron en el poder —dos veces el PAN y una vez el PRI— no lograron que existan plenamente estas seis instituciones y las que existieron lo hicieron de manera deficiente, de igual manera estas condiciones no se cumplieron en el Perú, donde la política se conjugó con la corrupción gubernamental para traspasar fronteras que se van aclarando lo que dejó un panorama sombrío de nuestro proceso.

México

Vicente Fox llegó al gobierno arropado por una enorme legitimidad de la sociedad civil, tenía un gran bono democrático que fue dilapidando en el transcurso de su sexenio, que estuvo marcado por una postergada democratización de las instituciones y de un declive en su afán reformista. Solo por citar un ejemplo, la Procuraduría General de la República seguía siendo un instrumento del gobierno de turno y cuyo titular lo nombraba el presidente. Esta institución subordinada sirvió, por ejemplo, para intentar desaforar e impedir la candidatura presidencial en 2006 de Andrés Manuel López Obrador —jefe de gobierno de la Ciudad de México y figura central de la izquierda y de la política mexicana en los últimos veinte años—, este acto, orquestado directamente por Fox Quesada, fue visto por la comunidad internacional, la prensa independiente y la sociedad civil como una velada violación a los derechos fundamentales de López Obrador. Aun cuando el desafuero se aprobó en el Parlamento por la mayoría del PAN y el PRI, ante las masivas protestas sociales y la presión de la sociedad civil, Vicente Fox retrocedió en su intento de desafuero, despidió al procurador y nombró a otro, quien, mediante subterfugios legales, dejó sin efecto el desafuero. Este hecho marcó el gobierno de Fox y dejó en evidencia que la plena democratización estaba aún lejos del alcance de las instituciones mexicanas y de los mexicanos.

En 2006, tras el intento de desafuero a López Obrador, quien había tenido éxito como jefe de gobierno de la Ciudad de México, este llegaba con las más altas posibilidades de convertirse en presidente y darle paso a la izquierda del PRD en esta transición en ciernes de la democracia mexicana. El PAN, partido de gobierno, postuló al exsecretario de Energía de Fox, Felipe Calderón, y el PRI a Roberto Madrazo. En una elección muy cerrada, signada por el intervencionismo presidencial y de la maquinaria ejecutiva a favor del candidato oficialista y de una agresiva

contracampaña dirigida hacia el candidato de izquierda, quien, luego de ir durante gran parte de la campaña entre diez y quince puntos porcentuales arriba del candidato gubernamental, llegó al final de esta en un empate técnico. Finalmente, en unas elecciones parcializadas a favor de Calderón Hinojosa, este terminó ganando por algo más de 2% en el conteo final. López Obrador acusó de fraude e inició una intensa campaña contra el Gobierno y las instituciones. Felipe Calderón iniciaba así pues un segundo gobierno panista que esta vez estaba seriamente cuestionado en su legitimidad de origen y que demostraría nuevamente que las instituciones, cariz esencial de la democracia, que debería haber dado una elección imparcial, otra vez habían fallado. El gobierno de Calderón se caracterizó por el inicio de la cruenta guerra que libra México contra el crimen organizado —principalmente contra los cárteles de droga— y que a la fecha ha cobrado más de cuatrocientos mil muertos en estos años. También se sucedieron graves casos de corrupción en el sexenio calderonista, como el fraude en la Comisión Federal de Electricidad, las licitaciones en Pemex, etcétera. Se suma esto al cierre de televisoras opositoras como Multivisión, un canal opositor a quien el Gobierno no le renovó la concesión. Guerra, inseguridad, corrupción, recorte a la libertad de expresión, entre otros, marcarían el final del segundo sexenio panista, que acabó desgastando no solo al Gobierno, sino también al propio partido.

En 2012, Enrique Peña Nieto, exitoso gobernador del Estado de México, con altos índices de aceptación popular, se convirtió en el candidato ideal del PRI, que anhelaba y tenía enormes posibilidades según todas las encuestas, de volver al gobierno tras 12 años de ausencia. El PRI volvería a Los Pinos solo 12 años después de haber puesto fin al sistema hegemónico de partido único. El gobierno de Peña Nieto, aun cuando gestó el Pacto por México —que fue un acuerdo político entre los principales partidos políticos; es decir, el PRI, PAN y parte del PRD, puesto que López Obrador ya se había alejado y se habían ido con él muchos militantes y figuras de renombre del partido—, este acuerdo buscaba reformas a nivel social, cultural, político, pero sobre todo económico. Estas reformas económicas y políticas fueron las más importantes desde los gobiernos de Salinas de Gortari y de Zedillo, respectivamente, y significaron la profundización y resignificación del neoliberalismo iniciado en la década de 1990 por los gobiernos del PRI. Continuó la guerra contra el crimen que ocasionaría más de cien mil muertos en su sexenio y además profundizaría la crisis de inseguridad que vive México desde hace varios lustros. Además, el Gobierno se vio envuelto tanto o más que los gobiernos panistas en escándalos de corrupción como, la casa blanca, que fue la adquisición de una lujosa casa valorada en siete millones de dólares por parte de la esposa del presidente, la estafa maestra, el caso Odebrecht que ha sacudido a toda América Latina y los gobernadores priistas acusados de corrupción y varios metidos en la cárcel. El Pacto por México nunca

terminó de echar raíces y hasta el momento ha fracasado, con él son parte de este fracaso, y han quedado seriamente dañados, todo el establishment político que lo firmó, con excepción de López Obrador; es decir, toda la partidocracia postsistema de partido hegemónico; además, la guerra contra el narcotráfico no parece tener mucho éxito y ha develado más bien la complicidad del propio Estado con estos delinquentes —los casos el caso Iguala y Ayotzinapa son ilustrativos al respecto— y la impunidad con que los cárteles han tomado por asalto y controlado varias zonas de la nación mexicana. Peña Nieto es el presidente más impopular de la historia de México, con niveles por debajo del 20% y que ha llevado nuevamente como en 2000 a una profunda crisis no solo a su partido, el PRI, sino también a la bisoña democracia mexicana, puesto que ha demostrado que todo ese proceso democratizador que debió iniciar en 2000 y que se debió generar mediante arreglos —siguiendo a Dahl— institucionales que construyeran y consolidaran una democracia representativa a gran escala, todo esto se ha visto frustrado desde hace 18 años.

Perú

Tras la caída del régimen fujimorista, Alejandro Toledo, quien había liderado los últimos meses de protesta contra Fujimori y además se convirtió en su más serio competidor en diez años de gobierno, se convertiría en presidente de la República en julio de 2001, tras vencer en segunda vuelta al aprista Alan García, quien volvía del exilio luego de varios años. De hecho, Alan García sucedió a Toledo en 2006 y a este último le sucedió Ollanta Humala en 2011. Los quince años de estos tres gobiernos estuvieron marcados por un sostenido crecimiento económico, puesto que habían dejado casi incólume el sistema neoliberal, sus instituciones y componentes implementadas en 1992 por Alberto Fujimori, además fueron 15 años del no retorno de los partidos tradicionales que participaron con relativo éxito en la vuelta a la democracia, pero que después se diluyeron entre el olvido y la intrascendencia; además del fracaso del proceso de descentralización iniciado por Toledo para delegar mayores responsabilidades a los gobiernos regionales. Fueron, sobre todo quince años signados por una sistemática corrupción probada en el caso Lava Jato en donde están implicados políticos, funcionarios y empresarios que sobrevaloraban obras en complicidad con varias constructoras —la más famosa, y con la cual apareció el hilo de la madeja, es Odebrecht— para repartirse el erario nacional. El fujimorismo herido, pero no muerto, volvió en 2006 como una fuerza legislativa importante para convertirse en 2016 en la mayoritaria en términos absolutos en el Parlamento, caso que sucede por primera vez en nuestra historia. La heredera de Alberto Fujimori, Keiko Fujimori, estuvo muy cerca de alcanzar el poder en 2011 y 2016 al pasar siempre a la segunda vuelta, y ver perdidas sus posibilidades en las últimas semanas por contradicciones internas de campaña, pero sobre todo por una

fuerte movilización popular contra el fujimorismo. Esta identidad, la antifujimorista, se ha convertido en el factor central político más importante del nuevo ciclo político desde inicios del siglo XXI. La mayoría parlamentaria del fujimorismo en 2016, pese a su derrota presidencial, generó tal inestabilidad entre 2016 y 2019 que nos dio un gobierno bastante débil; una oposición que siguió mordiendo el polvo de la derrota hasta el último día de su legislatura, vacando a un presidente —Pedro Pablo Kuczynski— y aupando a quien sería su verdugo —Martín Vizcarra— socavó nuevamente, y fiel a su tradición, las noveles bases democráticas. Su intención de volver a copar instituciones autónomas de administración de justicia, como la Fiscalía o el Tribunal Constitucional fue la gota que rebasó el vaso y en un caso sin precedentes, el presidente de la República utilizó un dispositivo constitucional creado precisamente por el fujimorismo para defenderse de la oposición en la década de 1990, para disolver, esta vez sí, constitucionalmente el Congreso de la República. Ya no solo era el fujimorismo el problema, aunque también fuese parte estelar del colapso, sino además que toda la clase política postransición, había fallado nuevamente pero ahora con una descarada complicidad de los empresarios más prominentes del país que han herido profundamente las instituciones y la confianza en nuestro sistema democrático.

Reflexiones finales

México y el Perú recorren caminos similares en tiempos iguales en busca de procesos democratizadores, en términos de Dahl. El primero ve cómo la alternancia no trajo alternativa; el PAN venía siendo lo mismo que tener a Zedillo o Salinas de Gortari en el poder, tanto así que el PRI volvió al poder en 2012 y confirmó las viejas prácticas del siglo XX de este partido. México tiene un altísimo financiamiento para los partidos, que hace que estos, aun en tiempos de crisis de representatividad, tengan relativo éxito nacional y, sobre todo, subnacional, que les da razón de vida a estos partidos; además, el proceso democratizador abrió el juego electoral y trajo consigo partidos de toda índole; incluso contra el establishment, que han ganado protagonismo y que ostentan el poder desde 2018, nos referimos pues al Movimiento de Regeneración Nacional y a su líder, Andrés Manuel López Obrador, que se convirtieron en la mayor fuerza política del país —con niveles abrumadores pocas veces visto— en el proceso electoral de 2018.

México ha brindado una de las últimas oportunidades a un político tradicional, a un partido del sistema, pero sobre todo le ha dado quizás una excepcional oportunidad a la democracia, a la alternancia y a la idea democratizadora de este sistema. Las instituciones asentadas en un presidencialismo muy fuerte son una razón más que explican por qué no colapsó el sistema de partidos y la democracia mexicana en los últimos años.

La historia está aún por escribirse, pero no se puede negar que la transición de 2000 y todo lo que ella implicó en término de cambios profundos en el sistema político, aun con sus muchas dificultades, le presenta a la ciudadanía una oportunidad más que esta ha visto conveniente tomar.

El caso del Perú es incierto, tras la disolución constitucional del Congreso en 2018, el descalabro de la clase política postransición —los presidentes de este período están entre la cárcel, el cementerio y el Poder Judicial—, la continua precariedad de los partidos, la sostenida desafección política y el duro cuestionamiento a las instituciones y a la propia democracia no parecen augurar un panorama esperanzador. Las elecciones complementarias congresales de enero de 2020 podrían mostrarnos a los relevos de una clase política jubilada a la fuerza por la justicia. La gran pregunta es si ¿la ciudadanía está dispuesta a entregarles el relevo a esta nueva clase política para transformar un sistema precario y ausente de cualquier reforma estructural o seguiremos la senda de algunos países latinoamericanos que proponen empezar todo y al parecer desde cero?

LA DEMOCRACIA EN CUESTIÓN: ¿UN MODELO AGOTADO?

RICARDO VELÁSQUEZ RAMÍREZ
UNIVERSIDAD INCA GARCILASO DE LA VEGA

A modo de presentación

A pesar de que la democracia cada vez más se extiende en el mundo, en el sentido que cada vez más países del hemisferio optan por esta forma de Estado y de gobierno; sin embargo, también es cierto que cada vez tiene más críticos, aunque ello es algo que le acompaña desde sus orígenes; es decir, desde la antigua Grecia.

Pareciera que la democracia es un sistema cerrado de ideas y que como modelo ha llegado a su tope. Hoy es común escuchar y hablar sobre la crisis de la democracia. Por lo mismo, es oportuno preguntarnos si la democracia desde sus orígenes es una idea unívoca, o en realidad es una idea que con el tiempo se ha desarrollado. Además, también habría que preguntarse si existe una idea única de democracia, o es que la democracia encierra una idea fuerza que establece un contenido básico, que le da identidad y le permite diferenciarse de las otras ideas que propugnan tanto la forma de Estado como de gobierno.

No es extraño en estos últimos tiempos, de cierre de un milenio y de inicio de un nuevo milenio, escuchar que no hay gobierno que no se autodenomine democrático, algo así como escuchar que es gobierno honesto con vistas al pueblo, aunque en el ejercicio real de poder ocurra todo lo contrario.

Desde hace mucho tiempo, se escucha hablar y se escribe sobre diversos tipos de democracia, en la actualidad ello se ha acentuado; por ejemplo, se habla de democracia antigua, moderna y contemporánea; de democracia directa, semidirecta, representativa, popular, participativa, deliberativa, inclusiva; de democracia política,

social, económica, cultural; de democracia integral o parcial; de democracia como forma de Estado, como forma de gobierno, como régimen político, como forma de vida; de democracia liberal o socialista; de democracia constitucional, etcétera. Incluso hay quienes tienen el atrevimiento de hablar de democracia autoritaria y autocrática.

Frente a ello, y en una línea ascendente, vale la pena señalar en que ideas pilares se origina la democracia, y cuál es el curso que con el tiempo ha tomado, y qué principios le han acompañado y se han sumado a esa cruzada de supervivencia, y hoy de resistencia en el tiempo.

¿A qué idea se asocia el origen de la democracia?

El origen de la democracia se asocia al ámbito de lo político y tiene que ver con el gobierno de la mayoría, que, frente al estilo tradicional de gobierno del rey, príncipe, emperador, o faraón; es decir, del gobierno de una persona, nace la idea alternativa y cuestionadora de crear un sistema en que el poder resida en el pueblo. Se le atribuye las primeras ideas de este estilo de gobierno a los griegos-atenienses, inspirados en las prácticas de los pueblos y comunidades fenicios; hecho que le permitió a la larga establecer una estructura política cuyo poder residía en la decisión del pueblo, expresado en el gobierno de la mayoría. Sin embargo, aquello que solo empezó con el reconocimiento del poder al pueblo y en un simple procedimiento para elegir de forma directa a los gobernantes, se convirtió en un sistema político y en un sistema de vida. Un sistema político porque respondía a una doctrina y filosofía sobre la organización del grupo social y además porque ella se asentaba en instituciones; y un sistema de vida porque debía incorporar a la cultura de los miembros de la sociedad, mediante la educación, un conjunto de valores y principios para efecto de relacionarse y garantizar la convivencia pacífica y armónica entre ellos.

Sin embargo, como toda experiencia inicial, y tratándose de la época antigua, en el marco de sociedades esclavistas, la democracia de esos tiempos, si bien era directa, más aún era una democracia excluyente, en que no eran tomados en cuenta los esclavos, las mujeres y los extranjeros.

¿Cuáles son los principios que acompañan el origen de la democracia?

Tres son los principios que han acompañado a la democracia ateniense desde su origen, nos referimos a la libertad (*eleuthería*), la igualdad de palabra o libertad de expresión (*isegoría*) y la igualdad ante la ley (*isonomía*). Desde luego, ellos le dan consistencia argumentativa y dotan a la democracia de un contenido firme, permitiéndole desmarcarse radicalmente del gobierno autocrático; de tal manera, que no solo se constituye en una forma de gobierno, sino también en un régimen político.

La libertad está asociada a la condición y reconocimiento de ciudadano, es decir de hombre libre, poseedor de derechos y deberes; del reconocimiento de la libertad con que goza cada persona, tan solo limitada por la ley. Desde luego, dada la naturaleza esclavista de la sociedad de aquel entonces, como lo mencionamos anteriormente, aquí no cuenta un vasto número de la población ateniense, pues es una democracia excluyente y censitaria.

La igualdad de palabra o libertad de expresión es otro de los principios de la democracia, que le permite a la persona no solo el de expresar libremente su punto de vista sin ninguna restricción, sino también el de argumentar y de discrepar con respeto con el contrario u oponente. Este reconocimiento de la igualdad de palabra propugnaba la sana crítica y responsable, excluía las jerarquías y el monopolio de la palabra. Buscaba la discusión horizontal, sin mordaza; sin negar la posibilidad de que pudieran constituir corrientes de opinión y bloques o grupos en torno al buen gobierno, a la transparencia y la buena gestión pública.

Por último, está el principio de igualdad ante la ley, que se vincula a la justicia; al trato igual de las personas y su sometimiento a la ley y la justicia. Es la condición de obrar en libertad de forma responsable en el marco de lo que dispone la ley y de tener un trato de igualdad cuando se trata de aplicar la ley, sin ninguna discriminación y sin ningún privilegio, salvo aquella que la propia ley disponía.

Desde luego, estos principios también iban acompañados de valores que eran propiciados desde la educación y escuela, desde la discusión pública, desde la función pública, etcétera. Estos valores eran la bondad, el respeto, la tolerancia, la virtud, la honradez, la fraternidad, entre otros.

¿Cuál es la evolución de la idea de democracia?

La democracia, como idea y pensamiento político, ha dado pasos importantes, acorde con la preocupación y la necesidad de buscar sociedades más justas y prósperas, y respondiendo a demandas de aquellas sociedades que en su momento encontraron en ella esa posibilidad de un nuevo camino. La democracia, como sistema de ideas y como práctica social, ha tenido sus marchas y contramarchas, sus avances y retrocesos, sus propulsores y detractores, ha tenido momentos de auge y momentos de declive; ha sido intermitente en el tiempo, salvo ahora, que todavía se mantiene por un período mucho mayor.

El período de la democracia en Grecia duró más allá de una centuria, ya que se toman como punto de partida las reformas de Clístenes alrededor del 508 a.C. hasta el declive y cierre de las instituciones democráticas a causa de la hegemonía macedonia en 322 a.C. Aquí no cuenta, más que como un antecedente de la democracia,

el sistema timocrático de Atenas establecido por la Constitución de Solón en 594 a.C. La época de esplendor de la democracia se suele reconocer al período de Pericles.

Aquí lo singular era la incorporación del concepto de la democracia como forma de gobierno, el reconocimiento que el poder le corresponde al pueblo, de ahí la identificación de la democracia con el gobierno del pueblo. Sin embargo, como ya lo dijimos, no se limitaba a ello, ya que también era considerado como sistema político, al tener un sustento doctrinario sólido e instituciones que iban al logro de los fines planteados por los ciudadanos en las discusiones y acuerdos que tomaban en las sesiones llevadas a cabo en el ágora. Las instituciones que sostenían el sistema democrático ateniense en el plano legislativo eran la Asamblea o Ecclesia y el Consejo o Bulé; en el plano ejecutivo o de la gestión pública, los arcontes y estrategos; y en el plano judicial la Heliea (los tribunales de justicia civil), los Areópagos y Éfetos (los tribunales de justicia criminal). La democracia en el siglo de oro de Pericles llega a ser considerado una forma o estilo de vida. A pesar de todo ello, no deja de ser una democracia excluyente, al marginar a un grupo importante y mayoritario de la población como eran los esclavos, además de las mujeres y extranjeros.

En seguida se tiene la democracia de la antigua Roma, que es muy similar a la democracia ateniense, salvo el hecho de concederse algunas veces la ciudadanía a quienes no eran romanos de nacimiento. Sin embargo, el aporte romano consiste en el reconocimiento de derechos a los desposeídos, así como el de reconocer la igualdad de todos ante Dios; aporte que sirvió de base para la futura teoría democrática moderna.

Por su parte, en la antigua India, mucho antes del inicio de la democracia ateniense, existieron repúblicas democráticas; sin embargo, hacia el 400 d.C. desaparecieron por la presencia de las monarquías militaristas.

Después de Grecia y Roma, que son las experiencias que gozan de mayores registros sobre la democracia, tuvieron que pasar muchos siglos para recuperar esa idea primigenia del poder o gobierno del pueblo, y es entonces cuando aparece la Revolución francesa, que da paso a la democracia representativa, levantando las consignas de libertad, igualdad y fraternidad; y adhiriendo los principios de la representación política, de la división y equilibrio de poderes, el de respeto de los derechos fundamentales y de alternancia periódica del gobierno. Sin embargo, esta experiencia en cuanto comenzó terminó muy pronto, ya que solo duró diez años, de 1789 a 1799, no permitiendo concluir este proceso que estaba conducido por la burguesía, y toda vez que se alejaron de los principios de división y equilibrio de poderes y de respeto de los derechos fundamentales, sobre todo el de la vida e integridad de la persona.

La democracia francesa es alimentada por la experiencia inglesa de la representación parlamentaria y por el republicanismo norteamericano, que permiten a los

teóricos europeos, sobre todo a Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Emmanuel-Joseph Sieyès, entre otros; previo a la Revolución, a construir una teoría de la representación política y de los derechos fundamentales, influyendo de forma decisiva en la dinámica política francesa y que puesta a prueba no obtiene los resultados esperados. Frente a estos hechos, no podemos decir que la democracia francesa se constituye como una forma y estilo de vida; sin embargo, es evidente que sirve de base para la democracia moderna, que, en esencia, es representativa y republicana. Hay suficiente aporte teórico para decir, que, a pesar de tener corto tiempo de vida; sin embargo, se constituye en un sistema político, sobre todo influyendo en las democracias venideras, salvo la democracia de Suiza, que tiene un alto componente de democracia directa, si no igual, pero al menos próxima a la democracia ateniense, sobre todo en algunos cantones.

La democracia de Estados Unidos de América quizá sea la que más tiempo de duración tenga en su versión de democracia republicana y representativa, desde luego con sus limitaciones, sus conflictos y con algunos exabruptos sociales, por lo mismo, no deja de ser un referente y en otros casos el blanco de críticas por tener sus gobernantes una postura militarista en su política exterior e incluso intervencionista en la vida de otros estados, así como autoritaria en la comunidad internacional. Sin embargo, en el ámbito interno o nacional, no solo es una forma de gobierno, sino también de Estado, y probablemente muy próximo a una forma o estilo de vida.

Los países nórdicos quizá sean una expresión más cercana a la democracia como forma de vida, no solo por la calidad de vida alcanzada por su población, sino también porque la democracia política se ha extendido a lo social, económico y cultural.

Por su parte, los territorios y pueblos de América latina, antes de lograr su independencia de España, a inicios del siglo XIX, recibieron una fuerte influencia de los acontecimientos de la independencia de Estados Unidos de América y de la Revolución francesa, sobre todo de la doctrina que a ellos inspiraron, que tienen que ver con el republicanismo democrático. Una vez lograda la independencia, sin embargo, no hay Estado latinoamericano que haya alcanzado del todo la consolidación de la democracia, ya que la historia de cada uno de ellos está interrumpida por golpes de Estado y por gobiernos con prácticas populistas y autocráticas, que han perjudicado el proceso de afirmación democrática.

Otro paso importante que da la democracia desde el punto de vida conceptual, al incorporar el principio de dignidad humana, está vinculado al amargo acontecimiento mundial que tiene que ver con la Segunda Guerra Mundial y la secuela que ella trajo consigo, dejando un saldo de más de sesenta millones de personas muertas. Esta guerra mundial fue ocasionada por el odio y el descontrol del poder, alimentado por una ideología que ponía énfasis en la concentración del poder y en la supuesta

superioridad de una raza humana sobre otra; además de pretender gobernar el mundo sobre la base de un Estado único y mundial. Este hecho sirvió, muy a pesar de todo lo ocurrido, para tomar conciencia de la importancia y la necesidad de sumar esfuerzos y establecer compromisos para salvaguardar la vida y dignidad de las personas, reafirmando en los postulados democráticos de respeto a la persona humana, de división y control del poder, del pluralismo político, entre otros.

La dignidad humana quizá sea el elemento o componente más importante que se suma a la idea de democracia, acogiendo los aportes que en su momento hace Immanuel Kant, y que sirve para fundamentar la democracia después de ese acontecimiento atroz para delante, sosteniendo que la dignidad humana se constituye en la fuente de la democracia y los derechos humanos. La Declaración Universal de los Derechos Humanos está impregnada de este espíritu, y traslada este fundamento a las constituciones de los estados y sociedades democráticas del mundo.

Sin embargo, a pesar de este avance conceptual, también es cierto, que no ha sido del todo superado el concepto del gobierno de la mayoría, pues de forma pretenciosa no solo se incide en el tema, sino también hay un propósito de traficar con el concepto de democracia a fin de justificar posturas autocráticas, en algunos casos, y posturas totalitarias, en otros casos. Pues no se trata de que el poder de una persona se traslade al de un grupo de personas o al de la mayoría de personas, si es que en esencia no existe un cambio sustancial en el ejercicio de este poder, es decir en el trato a la persona y en respeto de sus derechos fundamentales, así como en el control del poder y en el límite que éste debe tener. Pues de no haber este cambio, vale decir, de no respetar los derechos fundamentales de las personas, no deja de ser un poder arbitrario y abusivo, convirtiéndose de esta manera en un poder totalitario.

¿Realmente está en crisis la democracia?

Fuera de cualquier dogmatismo, diremos que no habrá obra o creación humana acabada y que goce de un pleno consenso, pues la democracia no es la excepción a la regla. Además, para nadie es un secreto que la democracia tiene sus limitaciones, como cualquier otro modelo, pero también tiene sus virtudes y fortalezas, quizá por ahora, más que cualquier otro sistema de ideas que sustenta un orden de vida político y social. De igual forma, no podemos cerrarnos al reconocimiento de esta crisis de la democracia, más aún de crisis periódicas, aunque temporales, pero igual crisis.

Pues hay crisis que te llevan a la destrucción total del modelo político, o crisis del pensamiento político, cuando la realidad te acorrala y no tienes respuestas para dar salidas a lo que quizá sea una muerte anunciada. O pueda que, con el tiempo, esa idea o modelo resurja como ocurrió con la democracia ateniense que desapareció, o con la propia democracia romana, o con la democracia francesa. Hoy tenemos

democracias en muchos países del mundo, muy pocas reales y muchas aparentes, pero igual hay un propósito de ir mejorando y como tal renovándose, ajustándose al pensamiento y a las demandas del tiempo presente.

La democracia está en crisis es cierto, y no para su extinción, sino para su fortalecimiento, no para asustarnos, pero sí para prestarle seriamente la debida atención, ya que algo y muchas cosas no andan del todo bien. Hoy, la democracia está siendo minada desde dentro por la corrupción, por el burocratismo, por el populismo y la demagogia; males que no son de ahora, estuvieron presente, en cada momento de la democracia. De ahí las legítimas críticas que le llegan. Pues los actores políticos en muchos de los casos se valen de la democracia, de sus procedimientos, de sus instituciones, de sus conceptos y categorías, para aprovecharse respondiendo a sus intereses personales o de grupos, desvirtuando de esta manera el verdadero sentido o propósito de la democracia.

No son pocos los autócratas o dictadores que desde el poder se autoproclaman demócratas, creando una situación de confusión. O también no son pocos los que, estando en el poder democrático, terminan apartándose de ella, tomando posturas autoritarias y, en otros casos, populistas, que acaban por desprestigiar la democracia, y logrando que la población pierda fe.

Por ello, en el mundo de las ideas, posiblemente sea uno de los modelos más perfectos, pero en el mundo de la realidad y la dinámica social, donde se juegan muchos y grandes intereses, sea un modelo tan imperfecto que no deja de generar decepciones y frustraciones. De ahí que la democracia como pensamiento político está en una lucha constante para comprender esa frondosa realidad y de esta manera su intervención goce de cierta legitimidad, en la medida en que dé respuesta a las justas y necesarias demandas del grupo social. Como verán, no es cosa fácil, se requiere de una clase política con formación democrática y con una actitud responsable y aptitud fijada en los objetivos del bien común; además, y sobre todo, con una población conformada por personas poseídas por el don de ciudadanos. Este último es importante, ya que el ser ciudadano no solo debe implicar conocer tus derechos, sino también tener conciencia de la importancia y necesidad de ejercerlos, y que este ejercicio sea realmente responsable, sin afectar los derechos de los demás. En resumida cuenta debe significar el empoderamiento de cada individuo, como poseedor de derechos y deberes, y que su responsabilidad pasa por participar de forma activa en la vida política, en los asuntos públicos, o mejor dicho en los temas que conciernen a todos. El verdadero poder del ciudadano está en su voto para elegir consciente y responsablemente a sus autoridades, y en su capacidad de control al poder. El ciudadano no tiene por qué regalar su voto eligiendo a cualquier improvisado, pues su actitud de indiferencia no ayuda a la democracia; por ello, es necesario formar ciudadanos con una cultura democrática, forjada por una educación que

promueva valores y prácticas democráticas, como el respeto, la bondad, la solidaridad, la tolerancia, el diálogo, la honestidad, la responsabilidad, etcétera.

La democracia tiene para rato, no hay que alarmarnos respecto a la actual crisis que padece, pues ella servirá para ajustarse a los nuevos tiempos y a las demandas de las sociedades y estados contemporáneos. Es una crisis que le permite oxigenar para comprender sus verdaderos males y limitaciones, y permitirle tomar medidas para corregirlos. La democracia encuentra en la crisis la oportunidad para visualizar sus debilidades y amenazas, y así superarlas para el cometido de sus fines últimos.

¿La democracia como sistema político se ha agotado?

En principio debemos señalar que el sistema político, también conocido como régimen político o forma política, es el conjunto de ideas que justifican un orden político determinado y que se estructura mediante instituciones, que fundamentan la existencia de un Estado en un momento determinado. Para Karl Loewenstein, el sistema político se refiere a ideología e instituciones, de tal forma que la clave para llegar a una útil diferenciación entre los distintos sistemas políticos se encuentra en las diversas ideologías y en las típicas instituciones que a estas se corresponden, por medio de las cuales funciona cada concreta sociedad estatal. Al respecto, Karl Loewenstein sostiene que todos los sistemas políticos están montados necesariamente sobre determinadas instituciones e ideologías. Las instituciones son el aparato a través del cual se ejerce el poder en una sociedad organizada como Estado; las instituciones son, por lo tanto, todos los elementos o componentes de la maquinaria estatal, es decir, en nuestros días, el Gobierno, el Parlamento, los tribunales de justicia, la administración pública, la policía y los sistemas de valores que dan sentido a las instituciones y determinan su telos (Loewenstein 1982: 30). La ideología es un sistema cerrado de pensamientos y creencias que explican la actitud del hombre frente a la vida y su existencia en la sociedad, y que propugnan una determinada forma de conducta y acción que corresponde a dichos pensamientos y creencias, y que contribuye a realizarlos (Loewenstein 1982: 30).

Visto de esta manera, el sistema democrático debe entenderse como el conjunto de ideas, principios e instituciones políticas que fundamentan el Estado democrático. Al respecto el sistema democrático fundamenta un Estado basado en el poder del pueblo y en la dignidad humana; asimismo, se organiza en torno a los principios de representación política, de alternancia periódica del poder, del pluralismo político, de la división y equilibrios de poderes, del respeto de los derechos fundamentales, del respeto al orden constitucional, etcétera. El régimen democrático contemporáneo resulta de la ideología del constitucionalismo liberal y social, que inspira la acción del poder público y, en general, a la organización constitucional del Estado.

El contenido y los rasgos o notas características del Estado democrático contemporáneo residen no solo en el reconocimiento de la titularidad del poder del pueblo, sino también en el reconocimiento de la dignidad humana, como presupuesto imprescindible, para garantizar la integridad de la persona y como pauta para el límite necesario del poder. De esta manera, la democracia de nuestro tiempo es constitucional, que llevado al terreno de Estado sería el Estado constitucional y democrático de derecho. Esta fórmula acoge y complementa de forma armónica los componentes representativo, participativo y deliberativo, del mismo modo, establece una identidad propia, que se caracteriza por integrar un conjunto de principios que van más allá del gobierno de la mayoría.

Es decir, la democracia no es el ejercicio absurdo del libertinaje y el ejercicio sin control de la mayoría. La democracia es orden o no es democracia, es participación o no es democracia, es respeto de los derechos fundamentales o no es democracia, es respeto de las instituciones o no es democracia, es respeto a la Constitución y a un orden constitucional o no es democracia. En fin, la democracia es respeto a la libertad, igualdad, solidaridad y dignidad. La democracia, en esencia, procura un orden justo y ciertamente equitativo de hombres y mujeres libres, en el marco del respeto de ciertos principios y valores elementales. La democracia es el empoderamiento del pueblo, pero también significa el autocontrol de este poder, amainando o mitigando cualquier tentación totalitaria, que solo es posible afirmándose en una cultura de tolerancia y respeto a las opiniones diferentes.

En el terreno de la acción política, la democracia es un fin y un medio. Para las sociedades y Estados que perduran en sistemas totalitarios se constituye en un fin, pues no solo basta con emprender la tarea de conquista del poder, sino que también una vez logrado es necesario instaurarla. En tanto que las sociedades y Estados que están inmersos en un régimen democrático hallan en ella el medio propicio para lograr la libertad, la dignidad, igualdad y solidaridad; para lograr la paz y la justicia social.

Resumiendo, diremos que la democracia como sistema político no se ha agotado, todo lo contrario, tiene una sólida y consistente doctrina política, que hace que tenga vigencia y que sea atractiva para las sociedades de nuestro tiempo, a pesar de algunas dificultades que hoy padece en el terreno de su aplicación en la vida estatal.

¿Cuáles son los retos de la democracia contemporánea?

Hay muchas cosas por hacer y cambiar desde el pensamiento político, a partir de los procesos y experiencias políticas en marcha, situación que nos plantean dar respuestas a una serie de inquietudes. En esa línea de pensamiento, y como paso previo, es importante considerar lo que sostiene Laurence Whitemead: “La democracia no es como un estado final predeterminado, sino como un resultado a largo

plazo y con un final un tanto abierto, no solo como un equilibrio factible, sino también como un futuro deseable e imaginable” (Whitemead 2011: 15). “La democratización es el proceso de avanzar hacia ese estado futuro que no está del todo fijo, debe analizarse como un asunto dinámico, complejo y a largo plazo. También tendrá un final abierto en el sentido de que siempre permanecerá abierto a la reconsideración y revisión a la luz de la experiencia” (Whitemead 2011: 16).

Del mismo modo, Alexis de Tocqueville sostuvo algo que todavía tiene vigencia para nuestro tiempo:

Instruir la democracia, reanimar si es posible sus creencias, purificar sus costumbres, regular sus movimientos, sustituir poco a poco la ciencia de los negocios a su inexperiencia, el conocimiento de sus verdaderos intereses a sus ciegos instintos; adaptar su gobierno a los tiempos y a los lugares; modificarlo según las circunstancias y los hombres: tal es el primer deber impuesto, en nuestros días, a los que dirigen la sociedad (De Tocqueville 1969: 33).

Como se podrá apreciar, la democracia al ser un sistema abierto a los cambios y demandas de la sociedad de cada época, pero al mismo tiempo un sistema que responde a determinados principios y valores, es pertinente plantearnos de forma resumida algunas cuestiones que deben ser discutidas y por qué no asumidas.

La primera de ellas tiene que ver con el correcto ejercicio del poder y los límites adecuados y oportunos que debe tener. La segunda, con el establecimiento de filtros y mecanismos adecuados e institucionales, garantizando la participación ciudadana, a fin de detectar y sancionar la corrupción en la gestión pública, así como para evitar el populismo y la demagogia política. La tercera, con la exigencia a las instituciones que están a cargo de la gestión pública, que sean ágiles en la ejecución de políticas, programas y acciones. La cuarta, con la creación de sistemas que permitan que las instituciones y los servicios públicos sean eficientes y den un trato adecuado y oportuno a los usuarios. La quinta, con la exigencia y regulación para que los partidos políticos se renueven periódicamente, tanto en sus programas y propuestas, como en sus cuadros políticos. La sexta, con la mejora del sistema de justicia, garantizando seguridad jurídica y el respeto de los derechos fundamentales de los justiciables, en el marco de un sistema garantista. La séptima, con el compromiso decidido de reducir al máximo la pobreza y desaparecer la extrema pobreza, permitiendo una correcta, adecuada y justa distribución de los recursos y presupuestos nacionales, estableciendo prioridades y atención a las demandas de los sectores más vulnerables.

En otras palabras, y resumiendo, la democracia debe centrar su atención en la eficiencia de la gestión pública y en el rediseño de lo que es y debe ser la justicia y democracia social; pues, estos son los déficits que hoy padece.

A modo de conclusión

La democracia es el fenómeno político y cultural más trascendente de nuestro tiempo, logrando hasta ahora resistir no solo la prueba del tiempo, sino también las críticas de sus opositores, amoldándose a las exigencias de diferentes generaciones y épocas, consiguiendo sobreponerse a otros sistemas políticos, a otros modelos de Estado y a otras formas de gobierno, sufriendo transformaciones respecto a su alcance y contenido, trascendiendo fronteras y culturas. La democracia, a pesar de sus logros, no es ni será la obra perfecta que muchos piensan y creen, por ser precisamente creación humana; sin embargo, por ahora nos permite avanzar en el mundo de la civilidad, de la tolerancia, del respeto, del diálogo, de la alternancia pacífica del poder, etcétera.

La democracia no solo ha ido sorteando situaciones difíciles y adversas, sino también ha tenido y sigue teniendo, por ahora, la suficiente ductilidad como para adecuarse a un ritmo cambiante y exigente de la sociedad contemporánea. Por lo mismo, la democracia es teoría y praxis, a la vez un ideal y una realidad insuficiente, que, pretendiendo ser una solución de nuestra época, también encierra un conjunto de problemas y conflictos.

La democracia actual no es la misma de la época antigua y de los inicios de la época moderna, de aquellas que pensaron y practicaron los atenienses y los franceses, hoy estamos en una democracia que se ha elevado de una forma de gobierno a un sistema político y a una forma de Estado, para llegar incluso en algunos países a un modo y estilo de vida. La democracia, desde lo político, se ha proyectado sobre lo económico, social y cultural, penetrando en las esferas más relevantes de la sociedad. En consecuencia, el contexto en que se desenvuelve no es el mismo de los albores de la cultura griega y de la Revolución francesa, hoy se desenvuelve en una realidad donde encuentra sociedades globalizadas, masificadas, consumistas, informatizadas, etcétera.

La democracia hoy tiene desafíos que cumplir, que significa pasar del pensamiento político a la acción política, procurando cambiar el destino de cientos de sociedades y Estados para que sean más justos y prósperos; además propugnando que la comunidad internacional cambie sus reglas de juego y que las relaciones entre los Estados se den en el marco de las reglas democráticas de igualdad y justicia.

LIMITACIONES Y SOLUCIONES: MARKETING POLÍTICO DIGITAL EN EL PERÚ

LESLY KATERINE HERNANDEZ HUAMAN
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Introducción

Desde hace más de una década, los escenarios digitales se están convirtiendo en la mejor herramienta de comunicación, información y relación entre políticos y electores, debido a que las plataformas virtuales han protagonizado la vida cotidiana de los ciudadanos sin distinción alguna, es por ello que muchos de los candidatos a diferentes cargos de elección popular ven en ellas la oportunidad de captar con mayor eficiencia la atención de los votantes.

Una de las principales características que se encuentran en el *marketing* político digital son la visibilidad y cercanía que se alcanza entre los candidatos y los electores debido a que estas “nuevas vías de comunicación e información” han permitido comprender mejor las necesidades de los votantes y sus demandas. Por este motivo, los candidatos políticos le dieron una extrema trascendencia a su estrategia digital, ya que notaron que la presencia de medios electrónicos en los hogares y en la vida personal de los votantes iba en aumento, por ello consideraron que el mejor método para “captar” votos era a través de esta.

Esta investigación pretende realizar un análisis y descripción de la realidad del *marketing* político digital en el Perú, así como describir las limitaciones y dificultades que ha presentado para una adecuada implementación durante los procesos electorales peruanos, de igual manera, se proponen alternativas de solución ante las problemáticas que se describan; por lo tanto, este trabajo recopilará información primaria que se apoyará subsidiariamente en fuentes secundarias.

Nociones preliminares

Para Matute, es innegable que los medios digitales ya están siendo utilizados en diversas campañas electorales en el mundo; por ejemplo, han demostrado su eficacia en las dos elecciones presidenciales de Estados Unidos, donde la experiencia del 44° presidente estadounidense, Barack Obama, cuyo buen manejo de una estrategia masiva a través de los medios de comunicación tradicionales y digitales ha marcado la pauta para aplicar el *marketing* electoral digital en la aldea global (Matute et al., 2011: 12).

En Ecuador y América Latina fue Rafael Correa quien rompió los esquemas conocidos de las campañas tradicionales, debido a que revolucionó los canales tradicionales de propaganda política al usar el *mailing*, las nacientes redes sociales, los sitios webs y el video en línea como poderosas herramientas de comunicación y *marketing* político.

Castro Martínez (2012) explica que, el candidato por el Partido Demócrata Barack Obama es, sin duda, no solo el mejor ejemplo de Estados Unidos, sino que también quizás a escala internacional de lo que se refiere al uso de internet, los celulares, el correo electrónico, los blogs, etcétera. Cumpliendo con la máxima “si no sales en los medios, no existes” (Sánchez Medero 2008) para poder no solo captar votos, sino también “donaciones” grandes y pequeñas (Castro Martínez 2012: 211), pero muchas veces son “estas contribuciones” las que, al no ser fiscalizadas, abren las puertas a la corrupción, que en la actualidad gran parte de países Latinoamericanos se están investigando estas contribuciones a las elecciones.

Lo principal de una campaña digital consiste en mostrar las propuestas del candidato y argumentar las razones por las cuales él o ella es la mejor opción, aunque en la mayoría de los casos son las propuestas y el apoyo clientelar lo que se sobrepone.

Sobre el concepto de *marketing* político digital (MPD)

Según la revista *Forbes* de México, el *marketing* político digital, de ahora en adelante MPD, se extiende más allá de la promoción de candidatos, partidos y plataformas electorales o del empleo de los medios tradicionales (televisión, radio o prensa escrita), sino que además incluye al internet a los teléfonos móviles, redes sociales, propaganda gráfica, *marketing* en motores de búsqueda, plataformas, comunidades y cualquier otra forma de medios digitales.

El MPD en Estados Unidos le proporcionó las herramientas al candidato para hacer una campaña virtual en la cual los principales focus eran los electores jóvenes, debido a que eran el principal sector que empleaba estas nuevas formas de comunicación e información. Este medio de empleo de las redes trajo consigo

múltiples ventajas: el bajo costo, era instantáneo, interactivo y se abarca a un gran número de contactos. Facebook y Twitter le permitieron compartir más, interactuar con los cibernautas y proporcionar información siempre novedosa, actualizada (Castro Martínez 2012: 214-215) que ha permitido la manipulación de información, infringiendo normas y los derechos de privacidad de los electores.

Si se estudiaría el uso de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) en la política, estas ofrecerían un valor agregado respecto al uso de los medios tradicionales y cómo influye el análisis de la brecha digital en una campaña política (Aronas 2015), por ello se afirma que el candidato que emplee las redes sociales durante su campaña y las nuevas tecnologías aumenta su ventaja sobre el otro candidato, incrementando así las posibilidades de ganar las elecciones.

Al *marketing* político digital se añaden los medios digitales, como las redes sociales, blogs, sitios webs y mensajes de texto, todo este proceso digitalizador ha logrado que la web no sea solo un canal más de comunicación para las campañas políticas, sino que pasan a ser uno de los principales. (Aronas 2015).

El MPD tiene una orientación al trabajo con distintas temáticas como el branding, la sociología, la antropología, la ética, la psicología del consumidor, el entorno digital, las redes sociales y la comunicación social, entre otras (López Rodríguez & Ortégón Cortázar 2017: 30), lo que permitirá que sea multidisciplinaria, y que el equipo de campaña pueda trabajar enfocado en recibir todas las sugerencias y perspectiva de estas para lograr una campaña más realista y con objetivos claros.

El *marketing* político digital en el Perú

El desarrollo del MPD durante los procesos electorales peruanos se ha encontrado siguiendo la lógica de comunicación de las pantallas digitales con el pensamiento multimedia del siglo pasado, que usó los canales digitales como alternativa de difusión, por los que reducía los contenidos que publicaba en los medios tradicionales. El mismo aviso de la televisión lo sube a YouTube. La gacetilla de prensa la manda por Twitter (Amado Suárez 2018: 29), las innovaciones en materia de propaganda no se han reforzado con los medios tecnológicos actuales.

Por ello se argumenta que los avances en temas de MPD en el Perú solo se han enfocado en una publicidad mediante las redes sociales, es decir, han centralizado la campaña del candidato en el empleo de los medios tradicionales y el complemento de algunas redes de información, lo cual es un gran error (Pérez Múnica 2016).

Por otro lado, la proliferación de medios digitales, que facilitan la producción y circulación de versiones y noticias, ha propiciado el fenómeno que se denomina *fake news*, noticias verosímiles que no siempre son verdaderas pero que contribuyen a la

circulación de rumores y reforzamiento de prejuicios (Amado Suárez 2018). Este es uno de los riesgos que asumen los candidatos al emplear los medios digitales en la campaña, debido a que pueden ser blanco de los ataques del competidor del otro partido, por ello deben analizarse todos los escenarios posibles durante el desarrollo de la contienda electoral.

La forma tradicional de hacer propaganda continúa siendo el empleo de la radio, la televisión, los spots publicitarios en las principales avenidas; es decir, la integración de los medios digitales en la campaña es una herramienta que aún no se ha empleado, esto es debido a que los electores peruanos mantienen su confianza en los medios de comunicación tradicionales. La única contradicción es que el ciudadano de ahora está más “informado” de la situación actual debido a lo que recibe mediante las redes sociales.

Discusión en torno al MPD en el Perú

Este nuevo entorno de complejidad para el desarrollo de la campaña digital se expresa con claridad en lo que llamamos “territorio digital”, donde, a través de una multiplicidad de canales, millones de sujetos a la vez entablan conversaciones sobre un sinnúmero de intereses, por ello la aplicación de MPD en el Perú es compleja, debido a la multiplicidad de intereses del electorales, sus demandas hacia los candidatos varían de acuerdo con las realidades sociales, económicas, culturales y/o de otra índole. Ese es un punto de quiebre y discusión en el MPD debido a que, a través de los medios tecnológicos, se puede conocer sus preferencias, pero pocas veces su real demanda.

Otro punto que entra en discusión cuando se desarrolla una campaña digital, es que obliga al grupo de trabajo a pensar en una forma de comunicación desde la transparencia, especialmente para las instituciones y organizaciones. La transparencia es el rasgo que muestra que no hay nada que ocultar, implica que todos aportemos contenidos y conversaciones públicas y que además se tiene la capacidad de responder (Amado Suárez 2018); sin embargo, el MPD aún no ha dado respuestas ante esta estricta demanda de transparencia, o en otros casos, implica un riesgo para el candidato, debido a que la red es una herramienta de almacenamiento masivo de información.

El problema de la conectividad es un elemento que impide la cobertura al 100% de la aplicación de un medio digital para la campaña, esto es debido a que como lo planteó el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) en 2015, seis de diez peruanos contrataban un servicio de internet para sus hogares, asimismo solo un 57% de peruanos buscaba información acerca del candidato; por ello es

importante considerar que los sectores con un nivel de cobertura de red bajo son las comunidades de la sierra y selva que de votantes que para emitir un voto se informan mediante la radio, televisión o prensa escrita, por ello en estos casos se considera que la aplicación de MPD sería incurrir en un error que afecta a la “captura” de votos para el candidato.

Alternativas de solución

Es importante considerar que el equipo de trabajo que elabora el plan de acción, el manejo de las tácticas y de las estrategias, debe considerar a los medios digitales como una opción en el desarrollo de la campaña, y como menciona Lara Amat y León (2019b) los ciudadanos deben entender la responsabilidad de su formación política y acercarse a los lugares en donde se presenten debates y a los medios de comunicación que informen sobre los proyectos políticos, y alejarse de aquellos medios que encuentran en la política otro espacio más para el espectáculo, por ello se plantea:

Realizar un estudio etnográfico a profundidad de las realidades de las comunidades o localidades nos permitirá conocer las reales demandas de los ciudadanos, otra manera de realizar un levantamiento de información consiste en presenciar las reuniones de sindicatos, organizaciones, asociaciones, lo cual permitirá conocer de mejor manera las necesidades de la ciudadanía, luego de ello, se elaboran propuestas con el equipo técnico que posibiliten dar respuesta a esos vacíos de la población, debido a que la información de la red en algunos casos está manipulada o sesgada, y es mejor hacer un estudio real de ella.

En el caso de la transparencia, se debe proporcionar información relevante en relación con el candidato; sus propuestas; hoja de vida; experiencias previas; la relación que tiene con los ciudadanos, pero se debe evitar que se publique de todo con exactitud, debido a que una transmisión en directo mediante Facebook no dispensa un error al candidato, las redes permiten dar un nuevo concepto de ciudadano digital, que critica la sociedad que le presentan y busca cambios por medio de su voto en las urnas.

Promover un nuevo tipo de campaña electoral digital, en que no sea exclusivo el empleo de las redes sociales o las redes de información, sino que se pueden encontrar formas del empleo de las tecnologías de una manera externa al candidato; una propuesta consistiría realizar campaña mediante el empleo de las diapositivas, videos, imágenes; es decir, el equipo de trabajo especializado focaliza puntos de mayor concurrencia, tales como mercados, centros comerciales, plazas y/o parques, de esta manera se conseguirá que más personas conozcan al candidato, sin la necesidad de una conexión “real”.

Ideas finales

Los medios tradicionales: prensa escrita; radio y televisión, siguen siendo las principales herramientas de campaña en el caso peruano, ello es debido a las múltiples diferencias de demandas por parte de los ciudadanos, y al desconocimiento real de las autoridades y candidatos de ellas; por otro lado, aplicar los medios en la promoción de un candidato es un mecanismo que podría desarrollar dos vertientes opuestas, por el sentido positivo, permitiría conocer mejor al candidato, pero por el contrario; el exceso de información del candidato en la web facilitaría el desarrollo de una campaña sucia por parte de los opositores, de igual manera la falta de conectividad de los electores impide el desarrollo potencial de una campaña digital, debido a que lo que digan los medios tradicionales direccionará su preferencia política y decidirá su voto en el día de las elecciones.

El deber crítico de los ciudadanos es no solo informarse y ser persuadido por los mensajes publicitarios, sino que además deben conocer las propuestas de los candidatos y mantener una actitud vigilante mediante de los mecanismos de *accountability* propuestos por O'Donnell, de esta manera se estaría configurando la formación de una nueva ciudadanía de la información, en que no solo el conocimiento desempeñe un papel importante, sino también el manejo de los datos contribuya a la creación de una mejor sociedad, con funcionarios idóneos a sus cargos.

CONFLICTO Y VIOLENCIA ELECTORAL EN CONDORCANQUI-AMAZONAS. ELECCIONES MUNICIPALES PROVINCIALES DE 2014

MARTÉ SÁNCHEZ VILLAGÓMEZ
UNIVERSIDAD DE SAN MARTÍN DE PORRES

Condorcanqui, pobreza económica y riqueza política

La región Amazonas, ubicada en la zona nororiental del Perú, está integrada por siete provincias. Una de ellas es Condorcanqui y tiene una característica particular: concentra la mayor población de las etnias awajún y wampis, no solo del territorio regional sino a escala nacional (ver cuadro 1).

Cuadro 1: regiones habitadas por awajún y wampis

Región	Awajún		Wampis	
	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer
Amazonas	22,060	21,836	4,029	4,228
Loreto	3,253	3,235	979	927
San Martín	2,065	1,891		
Cajamarca	492	496		
Ucayali	21	17		
Totales	27,891	27,475	5,008	5,155
	55,366		10,163	

Fuente: Censo Nacional 2007 (XI de Población y VI de Vivienda). II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía 2008. Elaboración propia.

La concentración de pobladores indígenas de las dos etnias en Amazonas es evidente. Los awajún de la región representan aproximadamente al 79.28% de la población total nacional de la etnia; de 55,366 pobladores awajún en territorio peruano, 43,896 viven en la región Amazonas. Asimismo, los wampis, a escala nacional, según el II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonia Peruana (INEI 2008), registran 10,163 habitantes; 8,257 viven en la región Amazonas, lo que equivale al 81.24% de la población total de la etnia.

Al interior de la región Amazonas, los awajún y los wampis se encuentran establecidos en doscientas cincuenta y cuatro comunidades nativas, diseminadas en dos de sus provincias (Condorcanqui y Bagua). De acuerdo con la información censal (INEI 2007), en la provincia de Bagua, la población Awajún se distribuye en dos de los seis distritos (Aramango e Imaza), empero el distrito de Imaza concentra la mayor cantidad de comunidades nativas de la provincia.

En Condorcanqui, los pobladores awajún se encuentran distribuidos en todo su territorio. Los tres distritos que conforman la provincia —Nieva, El Cenepa y Río Santiago— cuentan con una fuerte presencia de comunidades nativas awajún. Asimismo, la provincia aquí señalada es también espacio habitado por miembros de la etnia wampis. La información censal (INEI 2009) identifica a cuarenta comunidades nativas de esta etnia registradas en Condorcanqui, las que se encuentran distribuidas en los distritos Río Santiago y El Cenepa (ver cuadro 2). Es pertinente señalar que son sesentauna comunidades nativas wampis registradas en total y que las veintiuna restantes están en la región Loreto.

Cuadro 2: distribución de comunidades awajún y wampis en Amazonas

Provincia	Distrito	Cantidad de comunidades awajún	Cantidad de comunidades wampis
Bagua	Aramango	8	
	Imaza	89	
Condorcanqui	Nieva	53	
	El Cenepa	45	1
	Río Santiago	19	39
Total		214	40

Fuente: II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía. (2009).
Elaboración propia

La población awajún residente en la región Amazonas se ubica en dos de sus provincias territorialmente contiguas, distribuidas en cinco distritos: Aramango e

Imaza, en Bagua, y Nieva, El Cenepa y Río Santiago,⁵⁰ en Condorcanqui. Se trata de un espacio limítrofe entre Perú y Ecuador, pero con una continuidad territorial, etnolingüística y cultural habitada por awajún y wampis. La zona aquí analizada ha sido denominada por Calderón (2013) como Alto Marañón.⁵¹

Esta integridad étnica, que se encuentra atravesada por un conjunto de límites distritales y nacionales, no ha sido un impedimento para su articulación cultural, tampoco para su participación en política distrital y provincial, desde la reanudación del sistema democrático en el país por medio de las elecciones generales de 1980. Esta participación electoral la han sabido capitalizar y trasladar hasta obtener representación política en los gobiernos municipales distritales y provincial,⁵² y han logrado tener representación en la región por medio de la figura de consejeros regionales en varios gobiernos.

Según el mapa de pobreza (INEI 2010), de los ochenta y cuatro distritos que conforman la región Amazonas, los distritos que concentran a la población nativa awajún y wampis (Nieva, El Cenepa, Río Santiago, Imaza y Aramango) se encuentran ubicados entre los más pobres de la región (ver cuadro 3).

Cuadro 3: pobreza total en Amazonas por distritos, 2009

Ubicación a escala de provincia	Distrito	Población	Total de pobres	Total no pobres
2	Imaza	23,423	90.0%	10.0%
5	Río Santiago	14,282	88.6%	11.4%
9	Nieva	25,042	84.0%	16.0%
15	El Cenepa	9,304	73.2%	26.8%
23	Aramango	12,113	69.3%	30.7%

Fuente: Mapa de pobreza provincial y distrital 2009. INEI-UNFPA (2010)
Elaboración propia

Los tres distritos de Condorcanqui y los dos de Bagua muestran una concentración de la pobreza (extrema y no extrema) que se conjuga con una naturalidad artificial en espacios donde la población indígena son mayoría. En este caso, la población en condición de pobreza son en mayoría awajún y wampis. Si se pone la mirada en la región Amazonas, siempre sobre la base del documento del INEI (2010), la

⁵⁰ En este distrito se asienta la mayor cantidad (39) de comunidades indígenas wampis.

⁵¹ El autor señalado destaca como características del espacio las similitudes geográficas, climáticas y culturales. En otros tiempos se hubiese denominado sin mucho rodeo “área cultural” y lo que ello implicaría.

⁵² Para mayor detalle, puede verse Sánchez y Valenzuela (2017) y Sánchez (2018).

provincia de Condorcanqui ocupa el nada apreciable primer lugar con el 83% de su población en condición de pobreza, mientras que Bagua con un 54.9% se desplaza al tercer lugar del listado de provincias con mayores niveles de pobreza de la región.

Esta posición superlativa de Condorcanqui a escala de la región Amazonas no cambia en mucho cuando se le compara en perspectiva nacional, en ese caso se ubica en cuarto lugar, superado por tres provincias geográficamente unidas del sur del país y con fuerte presencia de población indígena quechua: Cotabambas (Apurímac), con el 88.2% de su población en pobreza total;⁵³ Chumbivilcas (Cusco), con el 85.7% de su población en la misma situación; y Canas (Cusco), con el 83.5% de pobladores en condiciones de pobreza total. Condorcanqui se une a las provincias con mayor nivel de pobreza total del país, las cuatro superan el umbral de 80% de pobreza total.

Pese a la precariedad económica que presenta Condorcanqui, desde su creación (1984) como provincia la población indígena no ha quedado al margen de la representación política. El historial de la población awajún y wampis, vinculada con la organización indígena Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), fue muy resaltante y también objeto de múltiples investigaciones por su participación política en los procesos electorales para las alcaldías distritales y provincial, pero más aún la capacidad que mostraron para transformar su participación electoral en representación política y gobierno local.⁵⁴ Parece claro que Condorcanqui no solo nació indígena, sino que además supieron administrar el poder político provincial y distrital, ingresando prontamente a ocupar cargos de representación política a escala subnacional.

Las ERM 2014, provincia de Condorcanqui

Es la ONPE uno de los organismos electorales que ha puesto más énfasis y luces sobre el tema de la violencia y conflicto en los procesos electorales. La evidencia de sus publicaciones así lo acreditan (Reyna 2003; ONPE 2006, 2010, 2013, 2016 y 2018). En el Perú, las elecciones, desde el retorno a la vida democrática en 1980, han sido un espacio en el que se dieron diversos actos de violencia, en su mayoría con objetivos disímiles entre sí.

Como antecedente directo al caso que aquí se analiza, se tiene las Elecciones Municipales de 2010, en las que los actos de violencia se produjeron contra el material electoral, la infraestructura de los centros de votación (instituciones educativas), las instalaciones de las sedes locales de organismos electorales (ODPE y JEE) y contra la integridad física de los trabajadores de estos. En 2010, tras los actos de

⁵³ Recuérdese que el concepto “pobreza total” refiere a la sumatoria de la población que vive en pobreza extrema y no extrema de la localidad (provincial en este caso).

⁵⁴ Ver Sánchez & Valenzuela (2017).

violencia, el JNE declaró nulos los comicios municipales en treintaicuatro distritos del país.⁵⁵

Durante las Elecciones Regionales y Municipales de 2014 (ERM 2014), los conflictos vividos dejaron como consecuencia directa la anulación de los comicios electorales en veintinueve distritos y dos provincias, es decir, el incremento y escalamiento de la violencia ascendió a escala provincial en comparación con el proceso electoral de 2010. ¿Es alarmante la escalada? Lo es. Sin embargo, hay algo que se puede afirmar: la violencia electoral no compromete el poder del Estado ni su legitimidad, ya que esta se canaliza y resuelve por los conductos regulares, en el ámbito de los organismos electorales competentes de llevar a cabo el proceso y la administración de justicia en materia electoral.

Para Foucault (2007) existen instituciones del Estado que disciplinan al sujeto de forma absoluta, sus cuerpos y sus acciones. En ese sentido, y continuando con las tesis de Foucault (2002), el conflicto está estabilizado institucionalmente, lo cual no implica que no produzca tensiones ni eventos de violencia en la pugna por defender o tratar de obtener poder.

Arendt (2012) sostenía que por la capacidad de acción que tiene el ser humano, por la posibilidad de unirse concertadamente con sus iguales, el hombre (como especie) es un ser político, por tal razón es necesario diferenciar correctamente el poder de la violencia. En esta línea, cuando el primero de ellos está en peligro, asoma el segundo, pero el exceso de violencia puede extinguir el poder. Lo que la violencia no puede hacer es crear poder, pero sí puede con sus acciones y demandas fomentar reformas. Algo más para diferenciar estos dos conceptos, siempre siguiendo a Arendt, es que el poder no necesita justificación, sino legitimidad y es la expresión de la existencia de una comunidad política, mientras que la violencia nunca podrá ser legítima, pero sí justificable.

La violencia electoral se produce en un contexto de democracia participativa en busca de representación política. Esto significa que se trata de la expresión ilegítima de una parte de la comunidad política que busca por medios violentos justificar su desacuerdo o percepción de alteración de los procesos electorales que podrían evitar la voluntad popular expresada mediante el sufragio y que luego de las acciones violentas sus reclamaciones ingresan al cauce formal ante el organismo electoral competente para impartir justicia. Este tipo de conflicto, en palabras de Touraine (1997), no son sociales sino societales, cuyas demandas implican reconocimiento y capacidad de representación al interior del propio sistema político imperante.

Por tanto, este tipo de violencia en contextos electorales no es sino la crisis de un conflicto por acceso al poder de representación subnacional o nacional, de ser

⁵⁵ Para mayor detalle, consultar ONPE (2013).

el caso. En otras palabras, el sistema democrático contempla y tiene un conducto de resolución de las tensiones que producen los conflictos y sus violencias ante una insatisfacción o frustración frente a situaciones que se perciben como irregulares o que atentan contra la voluntad de los electores. En última instancia, la violencia se presenta como el recurso de urgencia para poder ser escuchados por los organismos electorales en su pugna por la representación política que consideran que es vulnerada o alterada de una u otra parte de los competidores o de los representantes de los organismos electorales en la localidad (distrital, provincial u otro) o centro de votación.

No se trata de violencia política como la empleada durante la década de 1980 por los grupos subversivos para dar cuenta de una intención de derrocar el orden político del Estado nación peruano, sino de violencia en la política, es decir, del empleo de aquella como recurso para conseguir o intentar ciertas metas u objetivos dentro del sistema democrático de representación vía sufragio.

Condorcanqui: rumores y humores en las ERM 2014

En este punto utilizamos la idea de rumor para mostrar cómo un hecho particular, probablemente aislado o ajeno al proceso electoral, se generaliza dentro de una población con alta sensibilidad ante disputas por el poder de representación política estatal a escala local. En este caso, las poblaciones indígenas awajún y wampi vigilantes y expectantes a los procesos, procedimientos y resultados electorales.

Fue coincidentemente en este escenario donde se registraron actos de violencia contra el material electoral (ánforas, cédulas y actas) y la integridad del personal de campo de los organismos electorales temporales. Estos fueron agredidos y retenidos por varias horas, contra su voluntad, en las instalaciones o locales ubicados en las capitales distritales y provincial.

Todas las acciones de violencia que se suscitaron en la provincia de Condorcanqui se desarrollaron durante la etapa del escrutinio. Esto da a entender que las etapas de instalación de mesas de sufragio y de votación fueron desarrolladas sin contratiempos o que, por lo menos, no registraron cuestionamientos ni de las organizaciones políticas participantes ni de los ciudadanos que emitieron su voto.

El 5 de octubre de 2014, día de las elecciones, se produjo un conjunto de incidentes en los tres distritos de la provincia de Condorcanqui, todos de gravedad, en la medida de que afectaron el proceso electoral que se desarrollaba en la provincia y sus distritos. Diferentes locales de votación (instituciones educativas) fueron violentados por turbas enardecidas que alegaban fraude electoral y colusión de los representantes locales de los organismos electorales (ODPE y JEE) y miembros del Ejército del Perú con una organización política de alcance regional: Sentimiento Amazonense Regional (GH).

Algunas de estas acciones violentas se produjeron por la noche del día de las elecciones. Así sucedió en el distrito de El Cenepa, cuando se llevaba a cabo el escrutinio de las actas que se prolongaba hasta las primeras horas del día siguiente. En otros casos, por la tarde del 6 de octubre, cuando las actas cuyos centros de votación estaban en comunidades nativas algo alejadas de la capital distrital y provincial. Otro caso ocurrió cuando la comitiva oficial (compuesta por representantes de la ODPE, del JEE y de la PNP), que trasladaba y custodiaba las actas al JEE de Bagua, fue interceptada por una turba de lugareños en las inmediaciones de Imacita y Chiriaco (dentro de territorio awajún, pero en la jurisdicción de la vecina provincia de Bagua), con el objetivo de arrebatar las actas. Esto último sucedió el 7 de octubre.

En líneas generales, las ERM 2014 en la provincia de Condorcanqui estuvieron marcadas por graves irregularidades que infringieron la ley. Esto no garantizó que la votación reflejara la voluntad de la mayoría de los ciudadanos de la provincia.

Para el sillón municipal de la referida provincia se presentaron 11 agrupaciones políticas. De ellas, 4 eran de alcance nacional, y las otras 7, movimientos políticos regionales. El padrón electoral consignaba 26,884 electores, distribuidos en 115 mesas electorales concentradas en 24 centros de votación en toda la provincia.

En el distrito de Nieva, se instalaron 56 mesas electorales, distribuidas en 9 centros de votación. En El Cenepa, se instalaron 29 mesas electorales en 8 locales de votación. Finalmente, en el distrito del Río Santiago, fueron habilitadas 30 mesas electorales distribuidas en 7 locales de votación.

Para las elecciones municipales de 2014, en la provincia de Condorcanqui se presentaron 11 listas electorales (ver anexo 1) que buscaban el respaldo de 26,884 electores. Las listas de agrupaciones y partidos políticos se repitieron con la misma proporcionalidad en los distritos Río Santiago y El Cenepa. Queda claro que la cantidad de organizaciones políticas por jurisdicción en este espacio de la región Amazonas promedió entre 10 y 11 listas, la fórmula a escalas provincial y distrital fue la misma, con excepción del distrito de El Cenepa donde el partido político Perú Posible no inscribió lista.

Organizaciones políticas y organismos electorales. Controversias de la nulidad de las elecciones en Condorcanqui

Entre el 8 y el 10 de octubre, Somos Perú, Fuerza Amazonense y Todos Somos Amazonas piden ante el JEE de Bagua la nulidad de las elecciones municipales en la provincia de Condorcanqui. Somos Perú fue la única de las organizaciones que abonó la tasa para que el trámite administrativo de su pedido proceda ante el JNE. El pedido de nulidad de las elecciones en la provincia de Condorcanqui fue declarado fundado por el organismo electoral por medio de la resolución 0001-2014-JEE-BAGUA/JNE.

El 12 de octubre, Unidad y Democracia de Amazonas (UDA) interpone recurso de apelación en contra de la resolución 0001-2014-JEE-BAGUA/JNE, pidiendo se revoque la aludida resolución; con ello lograr el triunfo electoral y el reconocimiento político como nuevas autoridades provinciales. El JNE, el 18 de noviembre, emite la resolución 3590-2014-JNE, con la que declara fundado el recurso de apelación de UDA y revoca la resolución 0001-2014. En consecuencia, también declara infundado el pedido de nulidad de elecciones que hiciera Somos Perú.

En los considerandos de la resolución 3590-2014-JNE y en uso de la Constitución Política de 1993, de la Ley 26859 (LOE) y la Ley 26864 (LEM), se señalan las causales y los tipos de nulidad. En resumen, las causales de nulidad pueden ser de tipo cualitativa o cuantitativa.

En cuanto a las razones cualitativas, la nulidad de las mesas de votación puede deberse a fraude, cohecho, soborno, intimidación o violencia, para inclinar la votación a favor de una lista electoral. Para declarar nulo un proceso electoral, por razones cualitativas, deben concurrir dos elementos; uno, que se produzca una de las razones antes mencionadas, y que esta incida o atente contra la voluntad popular basada en la libre, espontánea, auténtica y legítima manifestación ciudadana; dos, debe acreditarse que las irregularidades denunciadas lograron distorsionar los resultados de la votación, en su defecto una lista o alguno de sus integrantes fue favorecida indebidamente. La resolución 3590-2014-JNE sostiene que se durante el proceso electoral se produjeron hechos vandálicos, no obstante estos no afectaron el derecho a sufragar de los electores ni alteraron su voluntad. Por tanto, no se puede apelar a nulidad cualitativa.

Las razones cuantitativas para declarar nulo un proceso siguen el mismo lineamiento de proteger y garantizar la voluntad popular. Los argumentos para ello sostienen que los votos nulos, en blanco o la sumatoria de ambos deben superar los dos tercios de votos emitidos. En el caso Condorcanqui, la resolución señala que se instalaron 115 mesas de sufragio, 58 de ellas fueron procesadas, y 57 restantes se anularon. Asimismo, que se emitieron 24,317 votos de un total de 26,884 electores hábiles. Los votos nulos sumaron 15,355, los votos en blanco ascendieron a 492 y la sumatoria de ambos alcanzó a 15,847 votos (65.17%). De ello se desprende que no lograron superar los dos tercios (66.66%) de votos emitidos que requiere la norma, en este caso 16,211 votos emitidos. En conclusión, bajo el razonamiento cuantitativo, el resultado obtenido recoge la voluntad popular. Por tanto, las elecciones provinciales en Condorcanqui no pueden ser declaradas nulas atendiendo al espíritu de dicho razonamiento.

El 24 de noviembre de 2014, Somos Perú y Sentimiento Amazonense Regional, interpusieron un recurso extraordinario contra la resolución 3590-2014-JNE. Los argumentos van en la misma línea: señalan que miembros, simpatizantes, personeros

y candidatos de UDA, así como funcionarios públicos (un fiscal y un gobernador de la provincia), estarían organizados para lograr destruir material electoral que les era adverso. Que la misma agrupación (UDA) alcanzó 2,094 votos, que equivalen al 8.6% de votos emitidos, y 7.78% de los electores hábiles cuestionando con ello la legitimidad de su representatividad política.

El 2 de diciembre, el organismo electoral emite la resolución 3667-2014-JNE, casi dos meses después de las elecciones, con dos dictámenes: en mayoría (tres votos) y en minoría (dos votos). Concluye que, a la luz de las nuevas consideraciones, se ha vulnerado el derecho al debido proceso, declara fundado el recurso extraordinario, infundado el recurso de apelación de UDA, nula la resolución 3590-2014-JNE del 18 de noviembre de 2014 y confirma la resolución 0001-2014-JEE-BAGUA/JNE del 6 de noviembre del mismo año. Cabe señalar que el dictamen en minoría de dicha resolución sustenta que deben declararse infundados los recursos extraordinarios de Somos Perú y Sentimiento Amazonense Regional.

Es extraña la manera cómo los actos de violencia sucedidos en Condorcanqui son la expresión de un conflicto electoral que finalmente fue canalizado por la vía administrativa ante el organismo electoral que imparte justicia en dicha materia (JNE), y que, en su proceso de impartir justicia, para este caso se encontró con un conjunto de controversias al interior del propio seno institucional que le llevó a emitir sendas resoluciones (0001-2014-JEE-BAGUA-JNE, 3590-2014-JNE y 3667-2014-JNE), cada una cancelando lo resuelto por la anterior.

Conclusiones

El caso de las elecciones municipales en la provincia de Condorcanqui ha permitido comprender la dinámica política electoral en ámbitos subnacionales de mayor envergadura (provinciales) que los anteriores procesos electorales, que mostraron realidades menos compleja y más pequeña, como lo han sido las elecciones municipales distritales.

También ha permitido comprender cómo las organizaciones políticas en escenarios provinciales con fuerte presencia étnica incorporan en sus listas de candidatos a población indígena, no solo por cumplir una cuota electoral sino por el efecto arrastre que ello puede significar dentro de las preferencias electorales de los ciudadanos de la provincia a la hora de emitir su voto.

El estudio ha mostrado la capacidad de movilización territorial dentro de los espacios awajún, en este caso para llevar a cabo actos violentos como formas de protesta dentro de contextos de proceso electorales en ámbitos subnacionales. Pero también el conocimiento y uso de mecanismos administrativos para canalizar sus demandas ante los organismos electorales pertinentes. Esto muestra que la población

local —en este caso mayoritariamente indígena awajún— hace uso de las prácticas administrativas que el sistema democrático permite y regula en materia electoral. Asimismo, emplean prácticas vituperables que no obstante el mismo sistema electoral contempla mecanismos para su regulación o sanción.

PARTE 4
PENSAR UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

LA DERIVA DE UN MODELO O EL FIN DE UN MUNDO: BREVE ANÁLISIS DE ECONOMÍA POLÍTICA INTERNACIONAL DEL MUNDO EN EL CUAL NOS HA TOCADO VIVIR

HENRY JISHAR VELARDE GARCÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Introducción

Si es verdad que somos el fruto de la historia, es verdad también que la vamos construyendo día a día, evento a evento. Ahora, como nunca antes, estamos asistiendo a una serie de manifestaciones a nivel local, regional y mundial que determinarán inequívocamente nuestro futuro inmediato y con mucha probabilidad nuestro futuro más lejano. Efectivamente, en este último año se han multiplicado los síntomas de un malcontento generalizado en la mayor parte de la sociedad civil que nos hacen reflexionar sobre las múltiples dimensiones de las crisis (sociales, políticas, económicas, institucionales, medioambientales), por un lado, y, por el otro, sobre la inminente necesidad de encontrar algunos paradigmas alternativos respecto a los que continúan perpetuando la explotación del hombre sobre el hombre y del hombre sobre la naturaleza, llevando estas últimas el mundo hacia una catástrofe preanunciada (Burlando 2003).

Al servicio de la verdad, hemos asistido al derrocamiento de un modelo, el chileno, que parecía ser el ejemplo para todos los países de la región latinoamericana y su país vecino, Bolivia, igualmente enfrentándose a una situación de crisis institucional; crisis político-institucional que se ha manifestado también en el Perú con la disolución del Congreso y el llamado a nuevas elecciones democráticas y

participativas para 2020. A su vez, Argentina, Ecuador y Colombia han demostrado una fragilidad económica, institucional y societaria respectivamente que tampoco vislumbran un buen andar, mientras que Venezuela parece definitivamente ubicada en un callejón sin salida inmediata, perturbada económica, política y significativamente por buena parte de la comunidad internacional.

Ampliando el panorama, la Unión Europea está llevando a cabo un cambio en la dirección de marcha institucional que había representado el ideal de construcción de la paz de memoria kantiana, constituyéndose como un vehículo de democratización de los países europeos. Ahora se entrevé un escenario de ruptura de un modelo u orden político liberal y de sus principios fundamentales. Hoy en día, muchos de sus líderes se inspiran abiertamente en principios iliberales anunciando la existencia de una democracia sin liberalismo, y atraen los votos de quienes están descontentos con la globalización (Colombo & Magri 2019).

Desde otro ángulo, el grande desafiante de la hegemonía occidental, China, se entrelaza con la debilidad de las capacidades hegemónicas de Estados Unidos de América. Si bien China no podrá sustituir todavía, en el medio período (si es esto a lo que aspira) a Estados Unidos en el centro del orden mundial, ha puesto en debate, de forma contundente, la crisis de la democracia que estamos viviendo. Es decir, si la democracia es la mejor forma para la toma de decisiones de las colectividades y que trae crecimiento económico y estabilidad, es verdad también que países no democráticos se han revelado eficientes en el plano económico, con un crecimiento sostenido por varias décadas, mostrándose como líderes mundiales en el comercio, las tecnologías y las industrias textil y agrícolas. China, que es la primera de clase, pero no la única, refleja en la realidad esta imagen del nuevo orden internacional y de la crisis democrática. A mayor razón, la guerra comercial con el potente americano vislumbra un atasco en el crecimiento global, debido también a las debilidades del modelo de crecimiento económico que gestaron la gran crisis de 2008-2009, cuando el modelo había descuidado los síntomas de un malcontento varias veces preanunciado (Colombo & Magri 2019).

Los orígenes lejanos de las crisis actuales

Las múltiples dimensiones de las crisis

Las actuales coyunturas globales que se han ilustrado en el apartado introductorio del presente artículo justifican la propuesta para la búsqueda de senderos alternativos al modelo dominante en la actualidad. Un modelo que tiene peculiares características y que será el centro del próximo apartado.

Hablar de modelo o de modelos resulta algo ambiguo, por no decir confuso, visto la extenuante literatura al respecto y el tratamiento multidisciplinar que se

le puede dar; sin embargo, se puede afirmar con notable convicción que las consecuentes crisis del modelo actual significan considerar que existen dimensiones diferentes de una misma crisis, donde mutan y se relacionan contemporáneamente entre sí aspectos financieros, económicos, sociales, políticos y ambientales. Es obvio también que los aspectos ambientales, en la práctica, asumen siempre las últimas posiciones en la escala de las prioridades: más allá de firmas protocolares, mítines y declaraciones de principios, la falta de pragmatismo es una de sus principales características entre otros factores.

Un hecho, también obvio, es la estrecha relación entre economía y política. Siempre ha sido un tema crucial que la economía ha desvinculado, pero obviamente es un tema que se vuelve cada vez más obligatorio y menos enmascarado. Ahora los aspectos de las crisis se conectan fuertemente con la política porque la economía está cada vez más entrelazada a la política: no es atípico observar actores políticos que son a la vez actores económicos y que llevan adelante sus intereses económicos; existen acuerdos que no son claramente transparentes y que influyen en las decisiones que se toman a nivel político, y también es cada vez más fuerte la concentración del poder en unas pocas manos: grandes multinacionales o *holdings* que, adquiriendo otras un poco más pequeñas llegan a tener cuotas extremadamente importantes en el mercado, reduciendo el poder a unos cuantos nombres o compañías societarias.⁵⁶

Hablar de crisis en pocas palabras significa tratar de entender de dónde se liberan, cómo se originan y cómo se desenvuelven. Por un lado, las causas relativamente recientes: la crisis financiera de 2008-2009 ha desencadenado una serie de efectos “dominó”, pero la crisis financiera a su vez ha sido ocasionada por decisiones llevadas a cabo décadas atrás. Por otro lado, hablar de crisis comporta también cuestionarse sobre el horizonte, ya sea temporal, ya sea económico y político, al cual cuya crisis nos puede conducir, sin prejuicio de estar ya asistiendo a nivel global a escenarios poco promisorios si es que no se ajustan las líneas del camino emprendido.

Dos fases o modelos y dos crisis sistémicas internacionales

Para tratar de dar un poco más de luz a lo que se menciona arriba es necesario recurrir a la historia económica reciente, al menos de forma resumida; por ende, sin ninguna pretensión de exhaustividad, afirmando que desde la Segunda Guerra Mundial y hasta la actualidad han subsistido dos modelos y dos crisis sistémicas, la última de las cuales aún sin vías de salida y que más bien su raíz, principalmente hallable en la economía neoclásica en sus formas del consumismo y materialismo (en el sentido anglosajón moderno de sistema centrado solo en los aspectos materiales de la vida,

⁵⁶ Para entender esta idea, pensar en el inmenso poder económico y financiero acumulado por una escasa cantidad de familias: los Walton, los Koch, los Rotschild, los Rockefeller, los Morgan, los Du Point, los Bush. Aquí, en el Perú, las familias Romero, Benavides, Brescia, Ferreyros, Graña y Montero, Rodríguez-Pastor.

no en el sentido marxista que tenía profundidad analítica por más cuestionable que sea) sigue afectando y perpetuando muchas realidades hoy en día (Burlando 2003).

A pesar de la poca literatura económica al respecto, aparte de la mirada común de algunos sociólogos, es claramente obvio que hubo una larga fase, desde 1944 hasta 1971, que podríamos llamar de “crecimiento con redistribución de las rentas”.⁵⁷ Al inicio de ese período, *los acuerdos de Bretton Woods*⁵⁸ definieron sustancialmente las reglas de funcionamiento del sistema monetario internacional y los vínculos de comportamiento de los estados (Konings 2010): un sistema fundado en la reconstrucción bélica y en la estabilidad de un modelo basado en un tipo de cambio fijos.⁵⁹ En este período, Estados Unidos viven por encima de sus posibilidades: la centralidad del dólar como intermediario de intercambios a nivel mundial les permite imprimir dólares sin que exista detrás algún tipo de producción real (eso quiere decir que se imprimen dólares simplemente porque se necesita dinero en efectivo, líquido).⁶⁰

Por una serie de tensiones debidas a las materias primas y el petróleo, al hecho de que la convertibilidad del dólar en oro no era garantizada, cuando Charles de Gaulle solicita a Estados Unidos la devolución de su oro, que el Banco Francés había depositado en las cajas del tesoro americano a cambio de sus dólares (al igual que los demás bancos centrales de los demás países), el presidente Richard Nixon declara, unilateralmente el 15 de agosto del 1971, la inconvertibilidad del dólar, dándose inicio a la alteración de todo el sistema económico-financiero internacional (Sevares 2015). Estados Unidos entra en recesión. Los países productores de petróleo que no habían logrado acuerdos sobre las cuotas de producción caen en una crisis sin precedentes y para reducir el impacto de esta situación sobre sus

⁵⁷ Se trata, en realidad, así como la casi totalidad de las reflexiones analíticas del presente artículo, de la visión teórica, analítica e ideológica de Roberto Burlando, quien es docente de los cursos Política Económica, Economía y Ética, y Finanzas Ética y Microcrédito, coordinados por el Departamento de Política, Cultura y Sociedad (CPS) de la Universidad de los Estudios de Turín (Italia). Burlando merece los honorables reconocimientos no solo por su larga y exitosa carrera académica, más allá de su visionaria agudeza intelectual, fruto también de ese contacto con la realidad civil, sino también por su capacidad iluminante de inducir a la cavilación y el debate académicos.

⁵⁸ Al respecto, siempre se ha dicho que John Maynard Keynes ha sido el arquitecto de esos acuerdos, cuando en realidad el economista inglés, si bien realizó algunas propuestas significativas en Bretton Woods, estas fueron todas excluidas por la finanza privada americana por medio de sus representantes, entre ellos Harry Dexter White, quien sucesivamente tuvo que enfrentarse al “macartismo” por las acusaciones de alta traición a la patria (Boughton 2000) y fue sustituido por algunos representantes de la Federal Reserve de Nueva York. Esta aclaración es importante para darnos cuenta del clima de esos tiempos.

⁵⁹ Es propicio mencionar que la famosa idea de que el crecimiento económico beneficia a todos nace justo en este período. La consideración que hay que tener en cuenta es que, si esta idea es verdadera en este período, ya no lo es más en los períodos inmediatamente sucesivos. Por ende, es una idea que hoy ya no tiene algún fundamento empírico: el crecimiento no beneficia a todos. El crecimiento beneficia solo a unos cuantos y está empobreciendo a otros cuantos.

⁶⁰ No casualmente John Maynard Keynes había propuesto una moneda supranacional en la Conferencia de Bretton Woods, propiamente para evitar este tipo de eventualidades negativas.

economías en 1973 cuadruplican los precios del crudo, desencadenando las dos grandes crisis del petróleo de la década de 1970 (Álvarez 2012). Avanza entonces lo que en la teoría económica se llama “la nueva macroeconomía neoclásica”, que Keynes había superado en seguida a la crisis del 1929 en Estados Unidos.⁶¹ Esta fase, que va desde 1971 hasta 1980, podríamos denominarla “Gran crisis del sistema monetario internacional y crisis petrolíferas”.⁶²

Desde 1980 hasta 2008 nos encontramos con una fase caracterizada por la financiarización, la globalización ultraliberal y el fundamentalismo del mercado. Este período representa el segundo modelo sobre el cual discutir. El giro se lleva a cabo con la victoria de Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en Estados Unidos de América. Las victorias de estos candidatos no representan simples cambios en el gobierno, como el pasar de un gobierno democrático a uno republicano, o de un partido laborista a otro conservador, sino es un cambio de perspectiva mucho más amplio, que apunta a salir de la crisis por medio de la transformación de las reglas del funcionamiento del sistema económico internacional; lo que después Joseph Stiglitz llamaría el “Fundamentalismo de mercado” y que coincide con el *Washington Consensus* (Stiglitz 2012).

Este modelo tiene características nuevas y nos trae la crisis de 2008, que es crisis financiera, crisis energética y ambiental, crisis social y crisis de la democracia.⁶³ Es decir un conjunto de múltiples crisis que se relacionan entre sí mismas y que dan inicio, nuevamente, a otra fase de crisis sistémica que termina frenando, una vez por todas, las promesas contenidas en la ilusión de que el crecimiento económico lo resuelve todo por sí solo, como si existiese de verdad una *hand invisible* (mano invisible) que regula por medio del mercado la entera sociedad, como planteado por Adam Smith (falsamente interpretado como el “padre” de la economía moderna) (Burlando 2003). Esta fase no tiene salida aún y, por el contrario, nos reta a concursar en el cambio de trayectoria cultural, social, económica y política

⁶¹ A honor de la verdad, los keynesianos, sobre todo los americanos, como Franco Modigliani, no eran verdaderos keynesianos, eran más bien neoclásicos que habían aprendido una parte de las lecciones de Keynes y proponían modelos estructurales inadaptados a captar los cambios que se llevaban en curso.

⁶² En este primer período de gran crisis se asiste también a un fenómeno relativamente nuevo, la “estancación”: estábamos acostumbrados a inflaciones por el lado de la demanda, es decir, en correspondencia con un aumento significativo de la producción, mientras que ahora se denota una inflación debido a los costos del petróleo, que entra en todas las producciones y en los costos de transporte. Se va no hacia un alto nivel de producción sino hacia un nivel de estancamiento (Bronfenbrenner 1976).

⁶³ Sobre la crisis de la democracia sugiero leer a Christopher Lasch, en particular *La rebelión de las élites* y la traición de la democracia. Sumamente, la democracia para sobrevivir requiere la existencia de una amplia clase media. Cuando todos tienen “algo” que defender, por más pequeño que sea este “algo”, se dan las bases para el buen funcionamiento de la democracia. Por el contrario, cuando el poder y las propiedades se concentran en pocas manos estamos al frente de una traición a la democracia por parte de las élites, que son prevalentemente minoritarias y quienes cada vez más acumulan el poder (Lasch 1996).

que parecen presentarnos riesgos peligrosos para nuestro futuro: a los movimientos de los “chalecos amarillos” en Francia, de los estudiantes de Hong Kong y ciudadanía chilena, se suman los problemas de la creciente desigualdad,⁶⁴ de la progresiva concentración del poder económico, de la democracia, de las guerras comerciales, de los populismos, de la corrupción, de las crisis migratorias, de las crisis ambientales (en particular del calentamiento global) y un largo etcétera más.

El contagio global: características centrales del giro neoconservador y ultraliberal de la década de 1980

Si bien un análisis *ex post* sea mucho más fácil de realizar, las líneas decisorias que han distinguido el sistema económico internacional de la década de 1980 se caracterizan por la financiarización de la economía, que comienza justo en la década de 1970 como respuesta al problema del reciclaje de los petrodólares: si jugar con la innovación financiera funciona ¿por qué no seguir jugando? Otro elemento implementado fue la desregularización de los mercados. No hay duda que se necesitaba modificar las reglas de funcionamiento de los mercados: el sistema no era apto para funcionar con cambios fijos, era necesario un sistema de cambios flexibles (en realidad, no hay un cambio en las reglas, sino una abolición completa de las reglas). Otro aspecto fue la liberalización de los movimientos de capital internacional que dio amplia apertura a la exaltación de la especulación financiera. Determinantes fueron las privatizaciones, no solo de la producción de bienes privados, sino también de bienes y servicios que por su naturaleza no pueden ser aptos para ser erogados por el mercado, comportando un empeoramiento de la calidad y un aumento de los costos.⁶⁵ Entre otros factores, pero no menos importante, fue la comercialización de la ciencia.⁶⁶ Encarar hoy en día la caída de un orden mundial económico, político y societario con el mismo modelo resulta claramente, siendo benévolo, miope.

⁶⁴ Al respecto, uno de los libros más importantes de estas décadas y *best seller* en Estados Unidos por varios meses es el del profesor francés Thomas Piketty: *El capital en el siglo XXI*. En este se relata una desigualdad como destino manifiesto y que el capitalismo concentra la riqueza, lo que asegura que la desigualdad de los ingresos entre las personas es un fenómeno estructural (Piketty 2014).

⁶⁵ Se piensa aquí en los derechos fundamentales o en algunos bienes públicos: la sanidad y la educación, entre otros. Por ejemplo, si necesitamos cambiar las tuberías de Lima Metropolitana requeriríamos mucho tiempo para hacerlo, al menos de tres a cuatro décadas. El empresario, por su naturaleza, no tiene todo este tiempo para ver los frutos de su inversión, mientras que el único que puede comprometerse con las actuales y futuras generaciones es el Estado, cuyo fin último es el de perseguir el bienestar de todos los ciudadanos. Ahora, es harina de otro costal, y no es un secreto de que existen funcionarios corruptos o políticos que persiguen sus propios intereses.

⁶⁶ En particular, se hace referencia a quien financia la investigación científica hoy en día. El ejemplo más claro se dirige a las empresas farmacéuticas. Desde un tiempo, quién determina qué cosa es ciencia es evidentemente quien la puede financiar. Visto que la investigación científica es financiada cada vez más por las grandes empresas que miran las ganancias especulativas, entonces la investigación científica se transforma no en aquella que lleva un bienestar colectivo (que trae beneficios en el largo período) sino es aquella privada que financian las grandes compañías.

Conclusiones

Todos los elementos o características centrales del giro neoconservador han constituido la presunción (sin fundamentos) de que no existe otro modo de administrar la economía y la sociedad que no sea siguiendo el modelo actual. Por otro lado, estas medidas adoptadas en su momento y que aclaran las crisis de hoy han abierto el camino al fundamentalismo del mercado y al predominio de la lógica del capital financiero, exacerbando la radicalización del individualismo y malinterpretando (o interpretando en parte) el concepto de libertad (Burlando 2016).

Amartya Sen⁶⁷ y Marta Nussbaum, desde una perspectiva mucho más real, insisten sobre la necesidad de promover la realización de las capacidades individuales en sus varias dimensiones de la vida, teniendo en cuenta los principios del hombre y son los alentadores del *Human Development Index*, que propone considerar de forma conjunta tres elementos: la esperanza de vida al nacer, el conocimiento y el PBI per cápita (Velarde 2019).

¿No sería un excelente punto de partida esta perspectiva para encontrar algunos paradigmas alternativos para progresar poniendo en el centro del debate al ser humano, donde las capacidades, los principios, las oportunidades, los valores y la ética constituyan la base común, sólida y racional para la construcción de una verdadera democracia? En otros términos, no se trata solo de escoger libremente lo que el mercado nos puede ofrecer, sino de la libertad individual como un compromiso social, donde sea posible realizase también como personas humanas.

Espero vivamente que estas líneas puedan servirnos para los próximos debates, ya que en este momento de historia nos jugamos una parte importante de nuestro futuro.

⁶⁷ Premio Nobel de Economía 1998. Se vea (Sen 2000).

POLÍTICAS DE CUIDADOS EN EL MARCO EUROPEO NEOLIBERAL: DE LA CRISIS DE LOS CUIDADOS A LAS CADENAS GLOBALES DE LOS CUIDADOS

TOMEU SALES GELABERT
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Desde su construcción, la UE ha sido objeto de discusión teórico-política. Para los eurofederalistas y los eurofuncionalistas, el proyecto europeo representa una adaptación a los cambios geopolíticos y económicos globales; una forma de protección de las conquistas institucionalizadas por medio de los “Estados de bienestar europeos”. Por el contrario, a partir del Tratado de Maastricht se observa un giro neoliberal y mercantilista (Riutort 2014) que ha debilitado las estructuras europeas del Estado de Bienestar, acentuado a partir de la crisis económica y fiscal de 2010 con la aplicación de políticas de austeridad (Gálvez 2013). Esta reestructuración ha reforzado las consecuencias negativas de la “crisis de los cuidados”, sobre todo para las mujeres, observándose un cierre en falso de esta. Tendencia que se concreta en la consolidación de las “cadenas globales de cuidados”, siguiendo el esquema jerárquico de clase y etnia (Pérez Orozco 2006; Gil & Palacio 2012). El giro neoliberal de las políticas de la UE ha afianzado la feminización de los trabajos de cuidado y la opresión y dominación de género.

El presente texto se articula en cuatro apartados. En el primero se analizarán las políticas del cuidado, entendiendo los cuidados como trabajos que estructuran relaciones de poder. En el segundo apartado se examinará la deriva neoliberal de la UE, sobre todo con la aplicación de medidas frente a la crisis económica global. En la tercera sección se investigarán las causas y las consecuencias de la crisis de los

cuidados. Se identificará un cierre reaccionario, patriarcal y clasista de la crisis de los cuidados. Por último, se planteará la necesidad de una estrategia feminista transnacional, socialista y europeísta.

Reproducción social, trabajo de cuidados y políticas del cuidado

El papel del trabajo de cuidados en el sostenimiento de la vida y la autonomización de los sujetos son incuestionables, aunque analítica y teóricamente hayan sido invisibilizados o excluidos (Pérez Orozco 2014). La importancia de la provisión de los cuidados por parte de mujeres ha estado presente desde el inicio en la discusión del feminismo de la segunda ola (Fraser 2015: 49). Su invisibilización y generización requieren un nuevo marco analítico en que se enfoque este trabajo como un proceso material que condiciona los procesos de producción capitalista y al mismo tiempo tenga presente los discursos normativos que justifican el qué, el cómo y el quién ha de producir los cuidados y a quién proveerlos. Un marco analítico que combine los procesos de producción y reproducción con los discursos justificantes (Fraser 2016; Esteban 2017: 34). Para ello, introducimos el concepto de “políticas de cuidados”.

Las “políticas de cuidados” representan las relaciones de poder que se dan tanto en el ámbito “reproductivo” como el “productivo” como elementos de estabilización del conflicto social. Las políticas de cuidados visibilizan las relaciones de poder estabilizadas histórica y socialmente en un determinado régimen de reproducción social; entendido como la producción y distribución de bienes y servicios básicos para el sostenimiento de la vida social. Además, las “políticas de cuidados” recogen las justificaciones ideológicas que perpetúan la estructura social de clase y de género. Se entiende por “trabajo de cuidados” tanto el gasto de energía como determinada carga afectiva. Por lo que hace al subtexto de género, los trabajos de cuidados consisten en gasto energético para la provisión del sustento de vida autónoma a los “dependientes”, pero también a individuos autónomos. La provisión de cuidados a las personas adultas se realiza en relación con determinadas relaciones de poder que marcan qué cuidados, cómo se proveen y a quién (Picchio 2001: 2). Cuidados proveídos mayoritariamente por mujeres a hombres. Estos son una pieza clave de la dominación patriarcal.

La producción y distribución de bienes y servicios es un momento dentro de un proceso más amplio del régimen de reproducción social. Producción y reproducción son procesos inseparables, donde uno es parte de otro más amplio (Esteban 2017: 44; Fraser 2014). En este sentido, Antonella Picchio propone una nueva concepción de la reproducción social de la fuerza de trabajo (Picchio 1981: 127). Para Picchio, la reproducción social de la fuerza de trabajo se establece por parte de sujetos en lugares determinados y que generan productos sociales. Los sujetos de la reproducción social son los trabajadores asalariados, los no asalariados y las instituciones

públicas; mientras que los lugares son la fábrica, la casa y las instituciones públicas. En cuanto a los bienes y servicios aportados: el salario, el “trabajo doméstico” y los servicios y prestaciones públicas (Picchio 1981:130). Así, la producción de bienes y servicios es un momento del proceso más amplio de reproducción social. La posición que tengan determinados grupos sociales en este proceso productivo viene determinada por la que tienen en el ámbito “no remunerado”. Al mismo tiempo, la posición en el ámbito “remunerado” refuerza su poder en el ámbito “no remunerado”. El mercado requiere tanto de una concepción de la familia como de un Estado interventor; controlador de los conflictos que puedan darse en el ámbito de la reproducción social (Ezquerro 2011: 184). Los principales conflictos se dan entre el trabajo asalariado y el trabajo no asalariado; conflicto desigual al no disponer ni de ámbitos de negociación simétricos ni del mismo poder social (Picchio 1981: 131).

El marco europeo; la Unión Europea, el modelo social europeo y la crisis económica

El proceso de globalización neoliberal y la consolidación del proyecto político europeo obligan a repensar el régimen de reproducción social y las políticas de cuidado más allá del marco westfaliano (Fraser 2015: 47; Fraser 2016). El proceso de globalización neoliberal ha consistido en la liberalización y la desregulación de los mercados de capital y mercancías (Riutort 2014: 23), la financiarización de la economía (Gálvez & Torres 2010: 47-50) y la deslocalización de las cadenas de producción (Standing 2013: 53). Por otro lado, el proceso de consolidación de la globalización neoliberal ha coincidido en el tiempo con la creación de la Unión Monetaria Europea y la posterior Unión Europea como una “gran área de libre comercio y circulación de capitales” (Riutort 2014, 33). El *Tratado de Maastricht* (1992) significó un punto de inflexión, con la creación de la Unión Económica y Monetaria e instituciones como el Banco Central Europeo y la moneda única. Se institucionalizaron las políticas deflacionistas de estabilidad presupuestaria, la reducción del déficit público y del gasto público. La UE ha funcionado como instigadora de políticas de contracción del gasto público y reducción de las intervenciones sociales del Estado, al mismo tiempo que como fuente de justificación de políticas neoliberales.

En el marco del “modelo social europeo” (Moreno 2014: 128), las políticas de cuidado se han desarrollado a partir de cuatro ejes: la asalarización de los ciudadanos, la estatalización de ciertos procesos de autonomización de los individuos, la introducción de una política fiscal “parcialmente redistributiva” y el mantenimiento de la familia como proveedora residual de recursos. La variación de la carga impositiva, el desarrollo económico estatal y la variación en la forma de aplicación de las políticas de cuidado han producido concreciones diferentes de las políticas

públicas de cuidados. En cuanto a la provisión de cuidado se ha seguido una doble estrategia: la socialización vía estatalización y el mantenimiento del más estricto privatismo familiar.

Estas políticas de cuidados han producido un “orden de género” que rompe en parte con el patrón del varón sustentador, impulsando la empleabilidad de la mujer en el mercado de trabajo, al mismo tiempo que mantiene a la mujer como proveedora residual de cuidados en el ámbito familiar. La unidad familiar requiere ahora más de un salario para el sustento y la reproducción de todos sus miembros, con lo cual la mujer debe acceder al mercado de trabajo, en condiciones precarias, sin dejar de proveer trabajos de cuidados. La “doble presencia” de las mujeres, en el mercado y en la familia, ha ahondado en la pérdida de poder de negociación de sus condiciones y la asunción “acrítica” de los trabajos de cuidados dentro de la unidad familiar (Alcañiz & Monteiro 2016). Si, además, se tienen en cuenta los cambios demográficos (ampliación de la esperanza de vida) y en/de las familias (monoparentales), el orden de género instaurado partir de la década de los 1990 ha sido un régimen claramente patriarcal, de subordinación y falta de poder de negociación de las mujeres, tanto en el ámbito familiar como en el ámbito del mercado de trabajo (Fraser 2015, 2016).

La crisis sistémica del capitalismo global a partir de 2008 y las políticas de austeridad que se aplicaron, sobre todo a partir de 2010, han afectado al modelo social europeo y al orden de género. Con la crisis financiera y fiscal del Estado “producida” se pusieron en marcha un conjunto de “políticas de austeridad” institucionalizadas mediante el Tratado de Estabilidad, Coordinación y Gobernanza en la Unión Económica y Monetaria (2012) (Castaño 2015: 12). Las políticas de austeridad se han estructurado sobre dos pilares: aumento de los ingresos y disminución del gasto público. Del lado del aumento de los ingresos se ha defendido la privatización de sectores productivos y el aumento de las cargas impositivas indirectas. Este aumento y la reducción salarial produjeron una pérdida de las rentas del trabajo frente a las rentas del capital. Por otro lado, la reducción del gasto público supuso la desaparición y la paralización de ciertos derechos económicos y sociales, de determinados servicios públicos y la conversión en condicionados de parte de los servicios públicos universales (Standing 2013: 227).

Las políticas de austeridad han producido una reestructuración patriarcal del orden de género, al ser políticas “ciegas al género” (Castaño 2015: 15; Gálvez 2013: 92), pasando por alto la famosa “transversalidad del género” institucionalizada en el Tratado de Ámsterdam en 1997 (Castaño 2015: 29). Los compromisos sobre la igualdad de género se han mostrado sumamente frágiles en la etapa de recesión. Las políticas de austeridad han afectado de forma más intensa a las mujeres por la posición diferencial que estas tienen en el mercado de trabajo y por su relación

respecto a los servicios estatales y los trabajos de cuidados. Ha habido un aumento de la precarización de las condiciones de trabajo de las mujeres (Gálvez 2013: 101), un aumento de la tasa de actividad de las mujeres (Tobío & Fernández 2015: 218), un aumento del desempleo femenino y la privatización de las responsabilidades y trabajos de los cuidados. Una intensificación del trabajo tanto remunerado como no remunerado de las mujeres, un aumento de las cargas de cuidados y una precarización de sus condiciones laborales (Alcañiz & Monteiro 2016). La construcción europea y su reacción ante la crisis económica han consolidado una concepción de la economía, parcial y sesgada, que “olvida” la dimensión reproductiva y la estructura de género que la sostiene. La crisis ha reforzado la remercantilización, la reducción de la provisión de cuidados por parte del Estado y la estructura patriarcal y tradicional de la familia, afianzando el orden de género patriarcal y la estructura clasista.

Cierre en falso y patriarcal de la crisis de los cuidados; privatización, cadenas de cuidado y feminización del cuidado

Esta reestructuración patriarcal y de clase de las políticas de cuidados en la UE no afronta la crisis de los cuidados, sino que agrava sus consecuencias, sobre todo para las mujeres y los que requieren de cuidados. Entendemos por “crisis de los cuidados” a la reorganización social de la provisión de los cuidados que se da a partir de una serie de causas: cambios demográficos, cambios económico-laborales, cambios sociales y cambios político-institucionales (Fraser 2015, 2016; Pérez Orozco 2006, 2014). Crisis de los cuidados llamada también “déficit de los cuidados” (Hochschild 2008: 308; Gil & Palacio 2012: 154). La tendencia ha ido en la línea de la reestructuración parcial del modelo tradicional y familiarista anterior, sin romper el orden de género tradicional de cuidados en que las mujeres se sitúan como proveedoras universales.

El olvido de los cuidados ha producido su privatización, permitiendo que aquellas mujeres que disponen de recursos puedan externalizarlos mediante su mercantilización, mientras que otras no, asumiéndolos en los ámbitos familiar y privado. Se combina el régimen de género tradicional con las desigualdades de clase, dividiendo el grupo de mujeres proveedoras de cuidados según su clase social. Por el lado de la mercantilización de los cuidados, se han reforzado los “trabajos de servicio doméstico”. Las mujeres que tenían recursos económicos han podido prescindir “parcialmente” de los trabajos de cuidados, lo que genera un sector económico de cuidados (formal e informal) feminizado, precarizado y etnificado. La externalización de los trabajos de cuidados ha producido y mantenido las “cadenas globales de cuidado”; transferencia de cuidados entre mujeres por la cual las mujeres del norte y con recursos transfieren el trabajo de cuidados a las mujeres del sur, las cuales a su vez transfieren los trabajos de cuidado a otras mujeres (Gregorio-Gil 2017: 52).

Estos encadenamientos globales de cuidados han generado lo que algunas llaman la “globalización de los cuidados” (Hochschild 2008; Pérez Orozco 2006; Gregorio-Gil 2017: 54). Un proceso de transferencia de cuidados entre mujeres según el nivel de sus recursos económicos. Sin modificarse el régimen de género tradicional, la estrategia de acción de las mujeres cambia según su clase social. Una nueva forma de absorción de recursos llamada “drenaje de cuidados” (Hochschild 2008: 271) o “plusvalía de dignidad genérica” (Gregorio-Gil 2017: 56). Estrategia claramente neocolonizadora o neoimperialista de extracción y apropiación de fuerza de trabajo feminizada y etnificada (Hochschild, 2008: 281).

Las cadenas globales de cuidado producen una situación ambivalente. Por un lado, tienen un efecto positivo, ya que las mujeres del norte han ligado su éxito en el ámbito del trabajo remunerado a los trabajos de cuidados de las mujeres inmigrantes, mientras que estas disponen de recursos económicos para enviar a sus familiares y librarse de dependencias. Por otro lado, las cadenas globales de cuidado han generado “daño moral” e “injusticias globales”, ya que se ha activado en el seno de las mujeres el dilema de “los privilegios odiosos”, donde los privilegios de unas se hacen a costa de otras (Gil & Palacio 2012: 156; Gregorio-Gil 2017: 55). La crisis de los cuidados producida en parte por determinada concepción de la economía, combinada con la crisis sistémica del capitalismo globalizado y la aplicación de políticas de contención y reducción del gasto social han generado un “cierre reaccionario de la misma” (Pérez Orozco 2006; Ezquerro 2011: 189). Se ha reforzado la estructura patriarcal de provisión de cuidados, combinada con estrategias de diferenciación de clase y de etnia.

A modo de conclusión: Europa y el feminismo

Desde una perspectiva feminista, el cierre reaccionario de la crisis de los cuidados en el marco europeo y a nivel global con la aplicación de políticas neoliberales es una estrategia peligrosa porque rompe la unidad de acción feminista, al mismo tiempo que abre la puerta a la xenofobia y al populismo reaccionario. La condicionalidad de las políticas sociales y el aumento de la presión fiscal sobre las rentas del trabajo incrementan el descontento social que puede canalizarse con brotes de misoginia, xenofobia y racismo contra los sectores sociales más vulnerables.

Frente a este peligro se muestra la necesidad de coordinar una respuesta feminista transnacional e interseccional a partir de la solidaridad de distintos grupos de mujeres en situación de provisión de cuidados.⁶⁸ La lucha feminista, en el contexto de un capitalismo global, debe orientarse contra las políticas neoliberales de reducción de la provisión de cuidados por parte del Estado, la mercantilización

⁶⁸ Respuesta que podemos observar con la estructuración y el éxito de la huelga feminista internacional como la triple huelga: de cuidados, laboral y de consumo desde 2017.

y su familiarización. Desde esta óptica debemos valorar la posición del feminismo respecto a la europeización. De la adhesión inicial al mismo como proceso de consolidación a nivel supranacional de políticas públicas igualitaristas desde la perspectiva de género se ha caído en una cierta apatía o descontento. Debido, básicamente, a la deriva intergubernamental de Europa, permitiendo que las directivas europeas puedan aplicarse de forma diferencial por los gobiernos de los Estados miembros y, sobre todo, por la defensa de las políticas neoliberales y austericidas. Este desencanto del feminismo hacia la UE es peligroso, ya que renuncia a la construcción de Europa como espacio de igualdad y la Unión Europea como agente principal hacia la transformación feminista de las políticas del cuidado. El feminismo europeo, con su perspectiva transnacional, debe aliarse con las fuerzas políticas contrarias a las políticas de austeridad para ganar la hegemonía a nivel europeo. Al mismo tiempo, debe luchar por coordinar una solidaridad desgenerizada, interclasista e interétnica que pueda desactivar las reclamaciones populistas de cariz misóginas, xenófobas y racistas.

LA GOBERNANZA GLOBAL EN UNA ENCRUCIJADA: ¿HACIA UN NUEVO ORDEN MUNDIAL?

FRANCESCO PETRONE
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Introducción

Durante los últimos años se han producido unos cambios a nivel internacional que parecen estar minando el orden mundial en el que vivimos. Si, por un lado, después de la caída de la Unión Soviética, se hablaba del “fin de la historia” (Fukuyama 2003), como consecuencia de la “derrota” del socialismo real, y con el triunfo del sistema (“perfecto”) liberal democrático occidental, hoy en día nuevos desafíos parecen cuestionar esta visión consolidada. De hecho, la democracia se ha debilitado desde un punto de vista económico, político y social. No es posible analizar todos estos aspectos aquí, pero parece claro que el mundo está dirigiéndose hacia una nueva dirección.

Los gobiernos occidentales han evidenciado deficiencias estructurales, derivadas de una mala gestión de la globalización (Stiglitz 2002), pero también de la solicitud de una mayor participación de nuevos actores sociales y políticos globales. Como respuesta a estas solicitudes, se ha inaugurado una nueva forma de gestionar el orden internacional, que se ha definido “gobernanza global”. Este término, si bien, por un lado, quiere designar una participación más alargada en la toma de decisiones globales; por el otro, tiene muchos puntos oscuros. De hecho, en la práctica parece que este término describe un orden que no hace más que reproducir viejos esquemas (liberal democrático al estilo de Estados Unidos) de gestión y formulación de políticas. Sin embargo, estos esquemas han entrado en crisis

tanto porque no saben responder a problemas globales que son más apremiantes (cambios climáticos, migraciones, etcétera), pero también porque, mientras tanto, nuevos países comenzaron a crecer y a hacer oír sus voces. Podríamos dar muchos ejemplos sobre este último punto, pero probablemente los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica) son el ejemplo más concreto de que podría nacer un nuevo orden mundial. Obviamente, debemos tener en cuenta muchos factores respecto a este punto, como los límites internos de los propios BRICS, el papel de líder que asume China, la elección de Bolsonaro en Brasil, que han deteriorado las relaciones dentro del grupo. Sin embargo, a pesar de estas limitaciones, los BRICS tienen al menos la posibilidad de crear caminos paralelos al orden actual.

Este artículo tiene como objetivo contribuir al debate sobre la posibilidad de que el mundo se enfrente a un nuevo orden. Para hacer esto, primero comenzaremos por la descripción del funcionamiento de la gobernanza global, tratando de resaltar las críticas más importantes, y luego analizaremos por qué estos países emergentes podrían abrir nuevos escenarios globales.

Las malas gestiones de la globalización y la Global Governance

Stiglitz ha manifestado como causa del “malestar en la globalización” (Stiglitz 2002) las malas políticas que utilizan las instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). En su opinión, las políticas de deuda que adoptan estas instituciones, y en particular las del FMI (que ha impulsado reformas neoliberales devastadoras para muchos países del mundo, como flexibilización de los mercados, abertura a inversiones extranjeras y privatizaciones) han creado desequilibrios en detrimento de los países que ya se encuentran en desventaja, los del llamado tercer mundo, en favor de los países occidentales (y, en particular, las grandes multinacionales de estos) que han tomado ventaja con esta política al crear una creciente dependencia de los países del tercer mundo respecto a ellos.

A raíz de esta situación global tan caótica, en los últimos años se ha introducido el concepto de Gobernanza Global (Global Governance), pintándolo como aquel medio necesario y adecuado para enfrentarse a estos grandes desafíos y a esa realidad fragmentada.

Este término indica, en general, un proceso que la Comisión sobre Gobernanza Global en 1995 define de la siguiente manera:

La suma de las muchas maneras en que los individuos y las instituciones, públicas y privadas manejan los asuntos comunes. Es un proceso continuo a través del cual los

conflictos y los distintos intereses pueden conciliarse y pueden iniciar una acción cooperativa (Commission on Global Governance 1995).⁶⁹

En realidad, el concepto de gobernanza global ha tenido interpretaciones contrastantes, pero creemos que es clave para comprender las relaciones que se dan en la toma de decisiones en la actualidad: hay muchos actores involucrados en el proceso de toma de decisiones, porque aumentan las necesidades y demandas sociales a las que se les piden respuestas comunes. La gobernanza global en teoría expresa la necesidad de tener en cuenta que hay diferentes necesidades que deben ser valoradas y consideradas en un proceso de gestión política. En resumen, la democracia tradicional está siendo reemplazada por esta nueva forma de “hacer política” (*policy making*, en inglés), que promueve una mayor participación y reclama el derecho a la heterogeneidad. Por lo tanto, la gobernanza entendida así, y teniendo en cuenta muchas de las limitaciones que la caracterizan y le dan un carácter ambiguo, quiere ser la expresión de una respuesta, en el sentido de una forma diferente de gestión, a estos problemas que tenemos en común (los cambios climáticos, las migraciones, el terrorismo etcétera).

Sin embargo, la idea que resulta, tras analizar gran cantidad de escritos sobre esta temática, es que la gobernanza no representa, de hecho, un aumento de la participación real, sino que esconde muchas limitaciones que dan como resultado, paradójicamente, una exclusión en la toma de decisiones y del *policy making*. De hecho, aunque durante estos procesos se tienen en cuenta los problemas comunes, en la práctica, cuando se toman decisiones que luego afectan a todos, solo se atiende a la importancia económica y a la influencia política de las partes que participan en el proceso de toma de decisión (los *stakeholders*), como señala Sandra Kröger (2008). El mismo discurso se ha aplicado también, históricamente, a aquellos países que representaban la “periferia” respecto a los países occidentales: nunca han tenido una real importancia o peso en las decisiones globales.

Por tanto, la gobernanza tiene algunos puntos poco claros y aún está lejos de ser considerada una “nueva forma de hacer política”, porque una vez más parece que viejas formas de hegemonía se presentan con el disfraz de un nuevo tipo de participación política que, en la práctica, está muy lejos de lo que se propone en la teoría. Sin embargo, a pesar de estas limitaciones es innegable que la gobernanza describe una situación en la que, de hecho, se encuentra el mundo: la de una gran

⁶⁹ Commission on Global Governance (1995). *Our Global Neighbourhood*. Oxford: Oxford University Press. Texto original: “The sum of many ways individuals and institutions, public and private, manage their common affairs. It is a continuing process through which conflicting or diverse interests may be accommodated and co-operative action taken. It includes formal Institutions and regimes empowered to enforce compliance, as well as informal arrangements and institutions that people either have agreed to or perceive to be in their interest”. p. 70.

interdependencia y un momento histórico en el que se necesita una participación más amplia en las cuestiones políticas. Al mismo tiempo, el planeta se enfrenta ahora a cuestiones vitales para su supervivencia. Hoy en día, problemas como el cambio climático, la pobreza, el terrorismo, las crisis financieras, las grandes migraciones, las organizaciones criminales, la destrucción del medioambiente, las violaciones a los derechos humanos y así sucesivamente, plantean decisiones cruciales que necesitan respuestas colectivas e inmediatas (AA.VV. 2012).

La situación de constante crisis global actual, en la que parece difícil encontrar compromisos y soluciones adecuadas, viene definida como *gridlock* (literalmente: embotellamiento) por David Held (Hale, Held, & Young 2013). El *gridlock* describe una situación de “paro” a nivel mundial, en la que no se sabe bien qué dirección tomar para enfrentar problemas globales, como en el caso del cambio climático. Sin embargo, hay algunas visiones que intentan buscar una salida a este impasse. Según estas visiones, para salir del *gridlock* hay que estudiar la naturaleza de la gobernanza, para después entender sus límites, y posiblemente construir una real participación alargada.

La primera cree que se trata de un proyecto neoliberal que ha sido organizado por la sociedad civil transatlántica para establecer una nueva forma de hegemonía (anglosajona) a nivel internacional (Friedrichs 2009). La segunda es la de Thomas Weiss (2013): la Global Governance es un proceso en devenir que tiene que superar unos límites (gaps) para que pueda funcionar con vista al futuro.

¿Podemos pensar que los gaps que indica Weiss pueden ser superados? ¿O, como nos dice Friedrich para que se pueda construir una gobernanza “buena” hay que superar aquella hegemonía transatlántica?

La gobernanza hoy: ¿hacia dónde vamos?

Como hemos visto, ha habido muchas críticas al concepto de gobernanza global. Sobre todo, se pone hincapié en cómo la gobernanza no es nada más que un intento de revivir el viejo paradigma de hegemonía centrada en el mando de las potencias occidentales, Estados Unidos *in primis*. Pero ¿podemos decir en este momento que este paradigma sigue siendo válido?

En realidad, hay muchos factores que han socavado y destacado las deficiencias en la gestión de los problemas globales. En primer lugar, la falta de reformas adecuadas en las instituciones internacionales (Weisbrot & Johnston: 2009). De hecho, aparte de lo que hemos comentado antes a raíz de las críticas de Stiglitz, hay que destacar cómo también las nuevas potencias emergentes han pedido una gobernanza global más “equitativa” y, por lo tanto, han reclamado reformas globales, especialmente desde un punto de vista financiero (BRIC 2009). El objetivo real

de los países en desarrollo, especialmente las nuevas potencias emergentes como los BRICS, es precisamente originar un orden global que refleje los cambios que tuvieron lugar a nivel internacional (BRIC 2009). En la práctica, el crecimiento económico de estos nuevos países ha determinado que su influencia a nivel internacional es cada vez más importante.

El término BRICS fue acuñado en 2001, a raíz de un informe de Goldman Sachs: “Building better global economic BRICS” (O’Neill 2001). Durante este período, estos países se abrían camino creciendo a un excelente ritmo económico y preocupaban a Occidente.

En pocos años, los BRICS comenzaron a inaugurar una serie de iniciativas que los llevaron poco a poco a adquirir cada vez más presencia internacional. Durante las diversas cumbres, que comenzaron a realizarse desde 2009, los BRICS han consolidado gradualmente su relación de cooperación mutua. También han tratado de desempeñar un papel más decisivo, como se mencionó anteriormente, en las instituciones financieras internacionales, pero en la práctica este papel no ha sido reconocido. En consecuencia, y tal vez este haya sido un punto crucial para los BRICS, han inaugurado un banco internacional, el Nuevo Banco de Desarrollo (NDB), cuya sede central está en Shanghái, dentro del cual los diversos países BRICS participan con un capital inicial igual, lo que les permite tener el mismo peso de decisión. Los proyectos lanzados por esta institución son sobre todo de carácter cooperativo y para el desarrollo sostenible.

En este punto, sin embargo, debemos tener en cuenta cómo los BRICS pueden representar efectivamente una crisis del antiguo sistema internacional y, en cierto sentido, decretar la crisis de la democracia liberal y, sobre todo, de la gobernanza global actual. Su peso a nivel internacional, que durante los años ha crecido, podría determinar su influencia en varios aspectos.

Primero, por su presencia en los países del tercer mundo: en este contexto, hay que considerar que lo BRICS, y entre ellos especialmente China, Rusia e India, gracias a un crecimiento económico constante, han aumentado su presencia en países considerados del tercer mundo. Por ahora, esto es especialmente cierto para África, donde la presencia de China, India y Rusia ha aumentado exponencialmente en los últimos años (Shukla 2018). En estos países, los BRICS realmente podrían representar una alternativa al sistema actual, que es el resultado de siglos de dominación colonial y que, de alguna manera, sigue la misma lógica. En cambio, las inversiones económicas de China y otros miembros de BRICS en África se realizaron con el objetivo de construir infraestructura, intensificar el comercio y crear crecimiento en el contexto de la cooperación Sur-Sur. La pregunta es si los países africanos, cansados de siglos de sumisiones, y tal vez capaces de tomar las riendas de sus destinos históricos, no podrían ver en los BRICS potencias económicas que

evitan los métodos occidentales, los socios más adecuados para salir de su situación de subordinación. Obviamente, hay un largo camino por recorrer, pero no es seguro que esta posibilidad naufrague por completo. La presencia de países BRICS también ha aumentado en algunas áreas de América del Sur. Basta pensar en la intervención de Rusia y China en la situación venezolana. Y, por otro lado, la presencia económica en otros países también ha aumentado en América Latina (O' Globo 2018). En resumen, la pregunta es: ¿podría esta situación motivar a una forma de reorganización del orden internacional, en la que los países que siempre han representado la periferia pueden, con la guía de los BRICS, crear un orden contrario al establecido hasta ahora? Todavía no lo sabemos, pero podría haber buenas posibilidades. Seguramente, de esto saldría una gobernanza global completamente diferente, donde el peso que antes ejercían los países occidentales se reduciría considerablemente.

El enfoque de los problemas mundiales, especialmente el cambio climático. Parece ser un problema con muchas contradicciones, especialmente después de la elección de Bolsonaro en Brasil, y puesto que estos países aún dependen de formas de energía obsoletas. Pero a menudo el interés de los BRICS de continuar planes de renovación sostenible parece más claro y probablemente más decisivo que el de los países occidentales, como Estados Unidos que salió de los acuerdos de la COP21. Como ya informaron algunos autores (Bake 2019), hay grandes indicios de que China y otros países BRICS están tratando de revertir el curso sobre temas ambientales. Esta dinámica, aunque todavía en su estado inicial, y obviamente tomada con la debida precaución, representa un cambio respecto a la posición de los países occidentales, donde por ahora solo los países europeos están tratando de mantener una posición “virtuosa” respecto a las decisiones tomadas, a pesar de no ser capaces de tomar una posición de liderazgo y, sobre todo, de mantener posturas ambiguas y fragmentadas con vista a las medidas relacionadas con el cambio climático (Bäckstrand & Elgström 2013). En resumen, en este punto también debemos preguntarnos si estas medidas repercutirán en la gobernanza global: ¿Estas nuevas potencias emergentes serán capaces de liderar problemas globales?

Conclusiones

Cualesquiera que sean las respuestas a estas preguntas, sin duda debemos considerar que la gobernanza global está experimentando transformaciones importantes. Y esto se debe a los dos factores principales que son, por un lado, un cierre económico y, en algunos aspectos, también cultural y político de los poderes “históricos”, principalmente Estados Unidos. Y, por otro lado, la aparición de otros países que ahora requieren el papel central que merecen debido al crecimiento y las transformaciones que han sufrido en las últimas décadas. En la práctica, parece que, desde un punto de vista económico, geopolítico y, probablemente, si se superan ciertas divisiones,

incluso desde el punto de vista de los que Kofi Annan ha llamado “problemas sin pasaportes” (Annan 2009), estos países podrían decretar el inicio de un orden global diferente.

Ahora bien, el punto que hay que considerar ¿es qué tipo de orden global construiremos: será un “multiplex world” (Acharya 2017)? ¿O será un nuevo orden bipolar? Es fundamental contestar a estas preguntas, porque ahora tenemos problemas importantes a que enfrentarnos. Hay que decidir si intentamos construir un mundo basado en el respeto del medioambiente, de los derechos humanos, del equilibrio económico mundial (Falk 1995), o seguir con un modelo que ocasiona divisiones y puede generar un futuro oscuro. Al fin y al cabo, se abre la posibilidad de crear una gobernanza mundial que funcione, y que sea de base para un orden mundial más inclusivo, u optar por una gobernanza que excluye y que, pero, puede ser origen de futuros conflictos.

CONCLUSIONES PARA SEGUIR PENSANDO LO POLÍTICO

JOAN LARA AMAT Y LEÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Tal como se anunció en la introducción y el lector habrá podido apreciar, el presente texto es una reflexión conjunta interdisciplinar sobre temas contemporáneos que preocupan a la ciudadanía. Nos han importado más los temas que los autores citados, más los temas que las disciplinas desde los que son abordados. Todos estos temas han sido tratados en sus múltiples dimensiones: económicas, políticas, jurídicas, sociológicas, antropológicas, históricas... El lector habrá notado que no hay una sola voz, y no me refiero a los autores, sino a las perspectivas. Es deliberado mostrarles una pluralidad de perspectivas y disciplinas en diálogo, un prisma de la misma realidad que se ilumina por medio de las distintas luces y que deja la última palabra al lector/ciudadano.

Nos ha interesado estudiar una ciudadanía que no olvida sus elementos constitutivos positivados constitucionalmente, Marshall *dixit*: derechos civiles, derechos políticos, derechos sociales, nuevos derechos, etcétera, y que, sin embargo, debe exigir su aplicación. La ciudadanía no solo se juega en sus teorizaciones, sino en su vida cotidiana, en su espacio público.

Se ha desarrollado también en el libro la preocupación por la teorización y el funcionamiento real de lo que denominamos democracia, y las estructuras de corrupción y captación del poder que han proliferado bajo su manto. Recordemos que la democracia ha marcado el consenso sobre la forma de gobierno que es legítima porque su fundamento es la ciudadanía y las leyes del Parlamento deberían ser las voces de la ciudadanía.

Y hemos incluido, además, el estudio de las dinámicas internacionales, nuevos juegos de ajedrez en el gran tablero mundial que condicionan las posibilidades de la futura ciudadanía. Unos escenarios muy diferenciados a los imaginados hace apenas una década. Ahora parece que el mundo se dirige hacia un escenario multipolar con hegemonías regionales, al menos como una fase de transición hacia un nuevo orden.

De esta forma concluye el libro que presentamos, pero nuestra investigación prosigue, al igual que las realidades dinámicas que deben ser estudiadas, explicadas y comprendidas. En esa tarea proseguimos y nos volveremos a encontrar en ese camino.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (2012). *Le monde n'a plus de temps à perdre. Appel pour une gouvernance mondiale et responsable*. París: Editions Les Liens qui Libèrent.

Acharya, A. (2017). After Liberal Hegemony: The Advent of a Multiplex World Order. *Ethics & International Affairs*, 31(3), 271-285.

Aguilar, S. (2015). *Locke, la mente es una tabula rasa*. España: Bonalitra Alcompas.

Alcañiz, M., & Monteiro, R. (2016). She-Austerity. Precariedad y desigualdad laboral de las mujeres en el Sur de Europa. *Convergencia. Revista de Ciencias sociales*, 23(72), 39-68.

Alegría, C.; P. Patrón; & F. Tubino (2011). *Ética y política*. Vol. III. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Álvarez, S. (2012). Una introducción a la cooperación internacional al desarrollo. *Revista Electrónica del Departamento de Derecho de la Universidad de La Rioja*, (10), 285-309.

Amado Suárez, A. (2018). *Acciones para una buena comunicación de gobiernos locales: manual de marketing y comunicación política*. Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung.

Amat y León Chávez, C. (2012). *El Perú nuestro de cada día. Nueve ensayos para discutir y decidir* (Segunda edición). Lima: Universidad del Pacífico.

Annan, K. (2009). Problems without passports. Recuperado de: <http://foreignpolicy.com/2009/11/09/problems-without-passports>

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (2012). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Aronas, R.E. (2015). *Marketing y política 2.0 en Argentina*. Buenos Aires: Escuela de Estudios de Posgrado, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.

Arrúa, V. & Ceraso, C. (2006). Aportes de la comunicación a la planificación de procesos de desarrollo. *X Jornadas Nacional de Investigadores en Comunicación. Una década de encuentros para (re)pensar los intercambios y consolidar la Red*. San Juan: Red Nacional de Investigadores en Comunicación.

Ayers, M. (1998). *Locke, ideas y cosas*. Colombia: Editorial Norma.

Bachrach, P., & Baratz, M. (1962). Two Faces of Power. *American Political Science Review*, 56(4), 947-952

- Bäckstrand, K., & Elgström, O. (2013). The EU's Role in Climate Change Negotiations: From Leader to 'Leadiator'. *Journal of European Public Policy*, 20(10), 1369-1386.
- Baker, D. (2019). The Green New Deal Is Happening in China. Recuperado de: <http://cepr.net/publications/op-eds-columns/the-greennew-deal-is-happening-in-china>
- Basadre, J. (1970). *Historia de la República del Perú 1822-1930*. Lima: Editorial Universitaria.
- Bauman, Z. (2003). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad líquida*. México: FCE.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Bermudo Ávila, J. M. (2010). *Adiós al ciudadano. Pluralismo, consumo, globalización*. Barcelona: Horsori.
- Bernabé, D. (2018). *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Madrid: Akal.
- Beuchot, M. (2004). *Ética*. México: Torres Asociados.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México: FCE.
- Borja, J. (1998). Ciudad y ciudadanía. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*. Caracas. Recuperado de: <http://old.clad.org/portal/publicaciones-del-clad/revista-clad-reforma-democracia/articulos/012-octubre-1998/ciudadania-y-espacio-publico-1>
- Borja, J., & Z. Muxí (2000). *Espacio público: Ciudad y ciudadanía*. Barcelona: Editorial Electa.
- Boughton, J. (2000). *The Case Against Harry Dexter White: Still Not Proven*. WP/00/149: International Monetary Fund.
- Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Bravo Gala, P. (1989). *Primera Carta sobre la Tolerancia, John Locke*. Madrid: Editorial Tecnos.
- BRIC. (2009). Joint Statement of the BRIC Countries Leaders. Recuperado de: <http://en.kremlin.ru/supplement/209>
- Bronfenbrenner, M. (1976). Elements of Stagflation Theory. *Journal of Economics*, (H. 1/2), 1-8.
- Burlando, R. (2003). Per una economia sostenibile e non-violenta. Recuperado de <http://it.scuoladicomunita.it/wp-content/uploads/2017/03/Burlando-3.pdf>
- Burlando, R. (2016). Etica ed Economia. *Rivista di Filosofia*, XXXVI(2), 165-180.

- Cáceres Zapata R. (s/f). *Fisonomía del Estado Disfuncional: La Cleptoestructura*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Calderón, L. (2013). *Hacia una radiografía de los pueblos awajún y wampis del Alto Marañón. Amazonas*. Lima: CBC/GIZ.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Madrid: Herder.
- Capella, J.R. (2005). *Los ciudadanos siervos*. Madrid: Trotta.
- Casas, K., & D. Zovatto (2015). *El costo de la democracia. Ensayos sobre financiamiento político en América Latina*. México: UNAM/OEA/IDEA.
- Castaño, C. (2015). *Las mujeres en la gran recesión*. Madrid: Cátedra.
- Castells, M. (1997). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M. (2009). *Comunicació i poder*. Barcelona: Editorial UOC.
- Castells, M. (2018). *Ruptura. La crisis de la democracia liberal*. Madrid: Alianza.
- Castro Martínez, L. (2012). El marketing político en Estados Unidos: el caso Obama. *Norteamérica*, VII (1), 209-222.
- Cerutti, H. (2019). ¿Estados fallidos o muy eficientes en corrupción?, Ponencia presentada en el IV Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica. Recuperado de www.youtube.com/watch?v=N4HCTWbGhQE&t=23s
- Chul-Han, B. (2017). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Colombo, A., & Magri, P. (2019). *La fine di un mondo: la deriva dell'ordine liberale: scenari globali e l'Italia: rapporto ISPI 2019*. Milán: ISPI.
- Commission on Global Governance. (1995). *Our Global Neighbourhood*. Oxford: University Press.
- Congreso de la República. *Constitución Política del Perú*. , (1993).
- Congreso de la República. *Ley 30689, Ley que modifica el Título VI de la Ley 28094, Ley de Organizaciones Políticas, y la Ley 30225, Ley de Contrataciones del Estado, con el fin de prevenir actos de corrupción y el clientelismo en político*. , (2017).
- Congreso de la República. *Ley 30905, Ley que modifica el artículo 35 de la Constitución Política del Perú para regular el financiamiento de organizaciones políticas*. , (2019).
- Congreso de la República. *Ley 30996, Ley que modifica la Ley Orgánica de Elecciones respecto al Sistema Electoral Nacional*. , (2019).

Congreso de la República. *Ley 30997, Ley que modifica el Código Penal e incorpora el delito de financiamiento prohibido de organizaciones políticas.*, (2019).

Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos.

Cornejo, F. (2019). Públicos y narrativas fragmentadas en la comunicación contemporánea. En Angeluci, A.; V. Gosciola; N. Viola & R. Sarzi (Organizadores). *Arte e narrativas emergentes*. La Edição-Aveiro: Ria Editorial.

Cortina, A. (2000). *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Grupo Anaya.

Cortina, A. (2009). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Madrid: Ediciones Nobel.

Cuenca, R., & R. Díaz (2010). *Ciudadanía de papel. La niñez indocumentada en el Perú*. Lima: CIES/IEP.

Dahl, R. (1957). The Concept of Power. *Behavioral Science*, 2(3), 201-215.

Dahl, R. (1999). *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Madrid: Taurus.

De Ferrari, I. (2019). Luces y sombras de la reforma política. Recuperado de: <https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/luces-sombras-reforma-politica-ignazio-ferrari-noticia-625905-noticia>

Degregori, C. (2010). *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: IEP.

Deleuze, G. (1999). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.

Delgado, M., & D. Malet (2011). *El espacio público como ideología*. Barcelona: Institut Català d'Antropologia.

De Tocqueville, A. (1969). *La democracia en América*. Madrid: Guadarrama.

Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.

Domènech, A. (2005). Tres amenazas presentes a la democracia. Una visión republicana. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, (10).

Domènech, A. (2019). El eclipse de la fraternidad. *Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Akal.

Durand, F. (2019). *Odebrecht. La empresa que capturaba gobiernos*. Lima: Fondo Editorial PUCP/OXFAM.

Durkheim, E. (1997). *Las reglas del método sociológico*. México: FCE.

Eguiguren, F. (2007). *La responsabilidad del presidente: Razones para una reforma constitucional*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- Elgie, R. (1999). The Politics of Semi-Presidentialism. En Elgie, R. (Ed). *Semi-Presidentialism in Europe*. Nueva York: OUP.
- Elgie, R. (2011). *Semi-Presidentialism: Sub-Types and Democratic Performance*. Oxford: Oxford University Press.
- Elgie, R. (2019). An Intellectual History of the Concepts of Premier-Presidentialism and President-Parliamentarism. *Political Studies Review*, 1-18.
- Elgie, R.; Moestrup, S.; & Yu-Shan, W. (2011). *Semi-Presidentialism and Democracy*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Elgie, R., & Schleiter, P. (2011). Variation in the Durability of Semi-Presidential Democracies Semi-Presidentialism and Democracy. En Elgie, R., Moestrup, S. & Yu-Shan, W. (Ed). *Semi-Presidentialism and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Escobar Roca, G. (1993). *La objeción de conciencia en la Constitución Española*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Espinosa-Saldaña, E. (1997). Algunas notas sobre La evolución del presidencialismo latinoamericano a la luz de lo previsto por la constitución peruana de 1993. *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, (20-21), 41-72.
- Esteban, M.L. (2017). Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2), 33-48.
- Ezquerro, S. (2011). Crisis de los cuidados y crisis sistémica: la reproducción como pilar de la economía llamada real. *Investigaciones Feministas*, 2(0), 175-194.
- Falk, R. (1995). *On Human Governance. Toward a New Global Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Fernández, F. (2000). *Ética y filosofía política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Ferrajoli, L. (2009). *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta.
- Ferrajoli, L. (2011). *Poderes salvajes. La crisis de la democracia*. Madrid: Trotta.
- Ferrajoli, L. (2014). *La democracia a través de los derechos*. Madrid: Trotta.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Fontana, J. (2017). *El siglo de la revolución: Una historia del mundo desde 1914*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. México: FCE.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre.

- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (2014). Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo. *New Left Review*, 86, 57-76.
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Fraser, N. (2016). Las contradicciones del capital y los cuidados. *New Left Review*, 100, 111-132.
- Fraser, N., & A. Honneth (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata
- Frey C.B., & M. Osborne (2013). *The Future of Employment*. Oxford: Oxford Martin Programme on Technology and Employment.
- Friedrichs, J. (2009). Global Governance as Liberal Hegemony. En Whitman, J. (Ed). *Palgrave Advances in Global Governance*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Fukuyama, F. (2003) *La fine della Storia e l'ultimo uomo*. Milán: Rizzoli.
- Fukuyama, F. (2019). *Identidad: la demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*. Barcelona: Deusto.
- Gálvez, L. (2013). Una lectura feminista del austericidio. *Revista de Economía Crítica*, (15), 80-110.
- Gálvez, L., & Torres, J. (2010). *Desiguales. Mujeres y hombres en la crisis financiera*. Barcelona: Icaria.
- Gamio, G. (1999). Explorando la democracia. Filosofía, liberalismo y ciudadanía. En Gamio, G.; V. Santuc; & F. Chamberlain (Eds.). *Democracia, sociedad civil y solidaridad*. Lima: Instituto Ética y Desarrollo de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya.
- García, D. (2009). El presidencialismo atenuado y su funcionamiento. Con referencia al sistema constitucional peruano. En Ellis, A., Orozco Henríquez, J. & Zovatto, D. (Eds). *Cómo hacer que funcione el sistema presidencial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-IDEA.
- García, J. (2019). Deepfakes: cómo los medios combaten la desinformación más sofisticada. Recuperado de <https://mip.umh.es/blog/2019/12/01/deepfakes-c%C3%B3mo-los-medios-combaten-la-desinformaci%C3%B3n-m%C3%A1s-sofisticada>
- García Marín, I. (2018). *Las relaciones entre el Ejecutivo y el Legislativo en el Perú (2001-2016)*. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Gascón Abellán, M. (1990). *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Gehl, J. (2006). *La humanización del espacio urbano: la vida social entre los edificios*. Barcelona: Reverte.

- Gertz, A., & L. Maldonado (2010). *Democracia real y poder ciudadano*. México: Porrúa.
- Giddens, A. (2000). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gil, F.J., & Palacio, T. (2012). Daños morales e injusticias sociales en las cadenas mundiales de cuidados. *Dilemata*, (10), 151-171.
- Giménez, C., & N. Lorés (2007). Convivencia: conceptualización y sugerencias para la praxis. En Fundación CIDOB (eds.). *Inmigración y gobierno local: experiencias y retos*. Barcelona: CIDOB.
- Giusti, M. (2010). *Tolerancia el estado de la cuestión*. Vol. I. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Gregori-Gil, C. (2017). ¿Por qué hablar de cuidados cuando hablamos de migraciones transnacionales? *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2), 49-64.
- Guzmán Napurí, C. (2003). *Las relaciones de gobierno entre el Poder Ejecutivo y el Parlamento*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa (I). Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Habermas, J. (2018). Entrevista a Jürgen Habermas: ¡Por Dios, nada de gobernantes filósofos! Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html
- Haidt, J., & G. Lukianoff (2018). *The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*. New York: Penguin Books.
- Hale, T., Held, D., & Young, K. (2013). *Gridlock: Why Global Cooperation is Failing When we Need it Most*. Cambridge, Malden, Massachusetts: Polity Press.
- Hardoon, D. (2017). Una economía para el 99%. Recuperado de www.oxfam.org/es/informes/una-economia-para-el-99.
- Hartmann, M, & A. Honneth (2006). Paradoxes of Capitalism. *Constellations*, 13,(1), 41-58.
- Heater, D. (2007). *Ciudadanía. Una breve historia*. Madrid: Alianza.
- Hochschild, A.R. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.

- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- INEI (2007). Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Recuperado de <http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados>
- INEI (2008). *II Censo de comunidades indígenas de la amazonía peruana 2007. Resultados definitivos*. Lima: INEI.
- INEI (2010). *Mapa de pobreza provincial y distrital 2009. El enfoque de la pobreza monetaria*. Lima: INEI-UNFPA.
- Inglehart, R. (2018). *Cultural Evolution: People's Motivations are Changing, and Reshaping the World*. Cambridge: Cambridge UP.
- Inglehart, R., & Ch. Welzel (2006). *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI.
- Innerarity, D. (2018). *Política para perplejos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Jacobs, J. (1961). *The death and life of great american cities*. Nueva York: Random House, Vintage Books.
- Jurado Nacional de Elecciones (2019). Registro de Organizaciones Políticas (ROP). Recuperado de: https://aplicaciones007.jne.gob.pe/srop_publico/Estadistica/Afiliado/Afil_PP_x_Years
- Kapuscinski, R. (2009). *Los cínicos no sirven para este oficio. Sobre el buen periodismo*. Barcelona: Compactos Anagrama.
- Keen, A. (2013). *Digital Vertigo. How Today's Online Social Revolution Is Dividing, Diminishing, and Disorienting*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Kejval, L. (2018). Una apuesta teórica: comprender las radios comunitarias, populares y alternativas desde el análisis político del discurso. Recuperado de: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/1408>
- Konings, L.S. (2010). La Conferencia de Bretton Woods. Estados Unidos y el dólar como centro de la economía mundial. *Procesos Históricos*, (18), 72-81.
- Kröger, S. (2008). Nothing but Consultation: The Place of Organized Civil Society in EU Policymaking Across Policies. *European Governance Papers*, n.º C-08-03.
- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. & Ch. Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.
- Laporta, F. (2005). Los problemas de la democracia deliberativa: una réplica. En Carbonell, M. (Comp), *Democracia y representación: un debate contemporáneo*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

Lara Amat y León, J. (2013). El conflicto social en la globalización neoliberal y el neoconservadurismo: entre las nuevas guerras y el populismo punitivo. *Revista Crítica Penal y Poder*, (4).

Lara Amat y León, J. (2018). Las pasadas elecciones democráticas no han tenido lugar. Por una democracia razonable. *Cuadernos de Ética y Filosofía Política. Revista de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política (ASPEFIP)*, (7), 123-135.

Lara Amat y León, J. (2019a). Democracia sin ciudadanos, ciudadanos sin democracia. Recuperado de: <https://larepublica.pe/politica/1437428-democracia-ciudadanos-ciudadanos-democracia/>

Lara Amat y León, J. (2019b). Ciudadanía y corrupción: más allá de los individuos, más allá de los efectos. *Interquorum*, (27).

Lara Amat y León, J. & J.A. Antón Mellón (2009). Las persuasiones neoconservadoras: F. Fukuyama, S.P. Huntington, W. Kristol y R. Kagan. En R. Máiz (Ed). *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Lasch, C. (1996). *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Laval, Ch. & Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

León, S. (2019). Para qué sirven los militantes. Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2019/12/13/ideas/1576234441_382725.html

Lipset, S.M., & Rokkan, S. (1967). *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. Nueva York: Free Press.

Locke, J. (1999). *Segundo tratado sobre el gobierno*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Locke, J. (2001). *Carta sobre la tolerancia*. España: Ediciones Mestas.

Loewenstein, K. (1982). *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Ariel.

López, S. (2019). Facebook y el fin de la libertad de expresión. Recuperado de: <https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/?p=10573>

López Petit, S. (2006). Algunas reflexiones muy provisionales sobre la precariedad. *Libre Pensamiento*, (51), 24-27.

López Rodríguez, E.C. & Ortegón Cortázar, L. (2017). Del marketing político a las comunidades de marca. Un estudio comparativo de partidos. *Universidad & Empresa*, XIX(32), 9-35.

Lukes, S. (2005). *Power: A Radical View*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Lukes, S. & S. García (Compiladores) (1999). *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. Madrid: Siglo XXI.

- Mainwaring, S., & Scully, T. (1995). *Building Democratic Institutions: Party Systems in Latin America*. Stanford: University Press Stanford.
- Mair, P. (2013). *Gobernando el vacío: la banalización de la democracia occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mair, P. (2015). *Gobernando el vacío (La banalización de la democracia occidental)*. Madrid: Alianza.
- Marciani, B. (2017). *Tolerancia y derechos*. Barcelona: Atelier.
- Márquez, M., & A. Guerrero (2015). El modelo liberal capturado de sistemas mediáticos, periodismo y comunicación en América Latina. *Temas de Comunicación*, (29), 135-170.
- Marshall, T. H. (1997). Ciudadanía y clase social. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (79).
- Marshall, T.H., & T. Bottomore (2005). *Ciudadanía y clase social*. Buenos Aires: Losada.
- Martínez Sahuquillo, I. (2006). La identidad como problema social y sociológico. *ARBOR: ciencia, pensamiento y cultura*, 182(722), 811-824.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. 9ª edición. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. & F. Engels (2007). *El manifiesto comunista*. Valladolid: Maxtor.
- Mason, J. A. (1968). *The Ancient Civilisations of Peru*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Mata, M. (2006). Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación. *Revista Fronteiras-Estudos Midiáticos*, VIII(1), 5-15.
- Matute, G.; Cuervo, S.; Quintana, V.; Salas, R.; Valdez, A. & Valdivia, P. (2011). *Rol de los medios digitales en el marketing electoral: el caso de Lima*. Lima: Universidad ESAN.
- Mayos, G., y A. Brey (Eds) (2011). *La sociedad de la ignorancia*. Barcelona: Península.
- Mejía, O., & D. Hincapié (2019). Cultura mafiosa, justicia caníbal y democracia contestataria, Ponencia presentada en el IV Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica. Recuperado de: www.youtube.com/watch?v=z_znbrx0jBY.
- Méndez, A., & E. Morales (2008). Comunicación, ciudadanía y participación, constructoras de democracia. *Quórum Académico*, 5(1), 67-90.
- Milne, S. (2018). *El enemigo interior. La guerra secreta contra los mineros*. Madrid: Alianza.
- Miró Quesada Cantuarias, F. (2000). *Ratio Interpretandi*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Moreno, L. (2014). *Europa sin Estados. Unión política en el (des)orden global*. Madrid: Catarata.
- Moruno, J. (2018). *No tengo tiempo*. Madrid: Akal.

- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Mouffe, Ch. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.
- Mozi (2006). *Mozi* I. Hunan: Hunan People's Publishing House.
- Muñoz García, Á. (2004). *Diego de Avendaño. Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*. Lima: UNMSM.
- Nato, A.M.; M.G. Rodríguez; & L. Carbajal (2006). *Mediación comunitaria: conflictos en el escenario social urbano*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Navarro-Valls, R., & J. Martínez-Torrón (2012). *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*. Madrid: Justel.
- Nugent, G. (2010). *El orden tutelar: sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: DESCO-CLACSO.
- O'Donnell, G.A. (1994). Delegative Democracy. *Journal of Democracy*, 5(1), 55-69.
- O Globo Journal. (2018). China ocupa vácuo deixado pelos EUA na América Latina. Recuperado de: <https://oglobo.globo.com/opiniaio/china-ocupa-vacu-deixado-pelos-eua-na-america-latina-22948202>
- O'Neill, J. (2001). Building Better Global Economic BRICs. *Global Investment Research Paper* No: 66. Goldman Sachs.
- ONPE (2006). *Sistema electoral local en escenarios de conflicto: el caso Tlalí*. Lima: ONPE.
- ONPE (2010). *Conflictos electorales en el ámbito local: estudio de las acciones violentas y elaboración de un mapa nacional*. Lima: ONPE.
- ONPE (2013). *Conflictos y violencia electoral en el ámbito subnacional: análisis de los hechos registrados en los procesos electorales de 2010 y 2011*. Lima: ONPE.
- ONPE (2016). *La violencia electoral en el ámbito local: análisis de escenarios durante las Elecciones Regionales y Municipales 2014*. Lima: ONPE.
- ONPE (2018). *Rupturas y continuidades en la pugna electoral: distritos con conflictos electorales 2002-2018*. Lima: ONPE.
- ONPE (2019). Nota de prensa del 19 de mayo de 2019. Recuperado de: www.onpe.gob.pe/sala-prensa/notas-prensa/piden-fortalecer-fiscalizacion-financiamiento-de-organizaciones-politicas
- Pariser, E. (2017). *El filtro burbuja. Cómo la red decide lo que leemos y lo que pensamos*. Barcelona: Penguin Random House.
- Patrón de Lerner, P. (2006). *Interpretando la experiencia de la tolerancia*. Vol. II. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- Pease, F. (1998). *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Biblioteca Lo Que Debo Saber.
- Pease, H. (2010). *Cómo Funciona el Presidencialismo en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Peña, J. (2003a). La sociedad civil. En Arteta, A.; E. García Guitián & R. Máiz (Eds.). *Teoría Política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Peña, J. (2003b). La ciudadanía. En Arteta, A.; E. García Guitián & R. Máiz (Eds.). *Teoría política, poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza.
- Peña Jumpa, A. (1991, 1998). *Justicia comunal en los Andes del Perú, el caso de Calabuyo*. Lima: PUCP.
- Peña Jumpa, A. (2004). *Poder judicial comunal aymara en el sur andino*. Bogotá: ILSA.
- Peña Jumpa, A. (2006). *Communitarian Law and Justice Based on Peoples Identity: The Aymara Experience*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven.
- Pérez Múnera, C.A. (2016). *Comunicación y marketing político* (7ª ed.). Medellín: Centro de Análisis y Entrenamiento Político-CAEP y Konrad Adenauer Stiftung.
- Pérez Orozco, A. (2006). Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Revista de Economía Crítica*, 5, 7-37.
- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Picchio, A. (1981). La reproducción social y la estructura básica del mercado laboral. En Carrasco, C., Borderías, C. & Torns, T. (Eds.). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y política*. Madrid: Catarata.
- Picchio, A. (2001). Un enfoque macroeconómico 'ampliado' de las condiciones de vida, documento presentado al taller internacional Cuentas nacionales de salud y género. *Santiago de Chile, Organización Panamericana de la Salud (OPS)/Fondo Nacional de Salud (FONASA), octubre*.
- Piketty, Th. (2013). *El capital al siglo XXI*. Barcelona: RBA.
- Piketty, T. (2014). *Il capitale nel XXI secolo*. Milán: Bompiani.
- Pitkin, H. (1972). *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Poder Judicial del Perú. *Expediente 249-2015-2039. Resolución 11 del 13 de marzo de 2019 y Resolución 5 del 30 de noviembre de 2018.*, (2018).

- Poder Judicial del Perú. *Casación 358-2019/Nacional del 9 de agosto de 2019.* , (2019).
- Poder Judicial del Perú. *Expediente 299-2017-83. Resolución 8 del 21 de noviembre de 2019 (Expediente 299-2017-83).* , (2019).
- Portocarrero, G. (2004). *Rostrros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana.* Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales en el Perú.
- Prieto, L. (2007). *La filosofía penal de la Ilustración.* Lima: Palestra Editores.
- Prieto Sanchís, L. (2017). *El constitucionalismo de los derechos. Ensayos de filosofía jurídica.* Madrid: Trotta.
- Ramírez-Orozco, M. (2011). De la multiculturalidad a la identidad sutil. Una propuesta para la transferencia identitaria. *Revista CIDOB d'Àfers Internacionals*, (93-94), 261-277.
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, (64), 765-807.
- Raz, J. (1985). *La autoridad del derecho. Ensayos sobre derecho y moral.* México: Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Rengifo, M. (2013). *Filosofía moral: una investigación sobre los conceptos éticos fundamentales.* Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes.
- Reyna, C. (2003). *Las malas artes: Violencia en las elecciones locales.* Lima: ONPE.
- Rifkin, J. (1996). *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo. El nacimiento de una nueva era.* Barcelona: Paidós.
- Riutort, B. (2014). *La gran ofensiva. Crisis global y crisis de la Unión Europea.* Barcelona: Icaria.
- Rivas Montealegre, R. (2017). *El financiamiento irregular de los partidos políticos. Cuestiones fenomenológicas (especial referencia al caso boliviano).* Tesis doctoral. Universidad de Salamanca.
- Rodrik, D. (2011). *La paradoja de la globalización: la democracia y el futuro de la economía mundial.* Barcelona: Antoni Bosch.
- Rosanvallon, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza.* Buenos Aires: Manantial.
- Rosanvallon, P. (2010). *La legitimidad democrática.* Barcelona: Paidós.
- Rostworowski de Diez Canseco, M. (1988). *Historia del Tahuantinsuyu.* Lima: IEP.
- RTV-La República (2019). *Alan García recibía sobornos en loncheras.* Recuperado de: www.youtube.com/watch?v=ZK9qWcnpmF8&t=151s
- Runcinam, D. (2018). *Así termina la democracia.* Barcelona: Paidós.

- Sahuí, A. (2002). *Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Salcedo, R. (2002). *El espacio público en el debate actual: una reflexión crítica sobre el urbanismo post-moderno*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Samuels, D.J., & Shugart, M.S. (2010). *Presidents, Parties, and Prime Ministers: How the Separation of Powers Affects Party Organization and Behavior*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Sánchez, M. (2018). Dinámicas de participación electoral indígena y el empleo del sistema de cuotas en Amazonas: los casos de Bagua y Condorcanqui. *Elecciones*, 17(18).
- Sánchez Medero, R. (2008). Ese producto llamado Obama. *El Viejo Topo* (251), 1-14.
- Sánchez, M. & M. Valenzuela (2017). *Entre deseos y realidades. Participación electoral indígena en la región Amazonas*. Lima: JNE-IDEA International.
- Sapelli, G. (1998). *Cleptocracia. El mecanismo único de la corrupción entre economía y política*. Buenos Aires: Losada.
- Scheinsohn, D. (2014). La tercera gran revolución de la comunicación en las organizaciones y la inminencia del Dircon. *RiHumSo-Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2(5), 65-84.
- Schleiter, P., & Morgan-Jones, E. (2007). Semipresidencialismo: Decisiones Constitucionales y Consecuencias Políticas. *Política y Gobierno*, 14(2), 515-541.
- Schleiter, P., & Morgan-Jones, E. (2010). Who's in Charge? Presidents, Assemblies, and the Political Control of Semipresidential Cabinets. *Comparative Political Studies*, 43(11), 1415-1441.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schuliaquer, I. (2019). Alberto, Clarín y el periodismo. La política por otros medios. Recuperado de: <http://revistaanfibia.com/ensayo/politica-por-otros-medios>
- Sedelius, T., & Ekman, J. (2010). Intra-Executive Conflict and Cabinet Instability: Effects of Semi-Presidentialism in Central and Eastern Europe. *Government and Opposition*, 45(4), 505-530.
- Sedelius, T., & Linde, J. (2018). Unravelling Semi-Presidentialism: Democracy and Government Performance in Four Distinct Regime Types. *Democratization*, 25(1), 136-157.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Sennett, R. (2000). La corrosión del carácter. *Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sennett, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

- Sevares, J. (2015). La moneda como relación de poder. *Análisis* (20), 38-40.
- Shugart, M.S., & Carey, J.M. (1992). *Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Shukla, A. (2018). China's Xi Offers \$60 Billion Aid; Move to Curb Indian Presence in Africa. Recuperado de: www.ibtimes.co.in/chinas-xi-offers-60-billion-aid-move-curb-indian-presence-africa-779604
- Siaroff, A. (2003). Comparative Presidencies: The Inadequacy of the Presidential, Semi-Presidential and Parliamentary Distinction. *European Journal of Political Research*, 42(3), 287-312.
- Silveira, H. (2017). El cuarto poder y la protección de lo común (I). *Crítica Penal y Poder*, (12).
- Snyder, T. (2018). *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America*. New York: Penguin Books.
- Sobrevilla, D. (2012). *Historia de la Filosofía del Derecho I*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Sotelo, I. (2010). *El Estado Social. Antecedentes, origen, desarrollo y declive*. Madrid: Trotta.
- Standing, G. (2013). *El precariado. Una nueva clase social*. Madrid: Pasado & Presente.
- Stiegler, B. (2016). *Dans la disruption: Comment ne pas devenir fou?* París: Les Liens qui Libèrent.
- Stiglitz, J.E. (2002) *Globalization and its Discontents*. London: Penguin.
- Stiglitz, J. (2012). *El precio de la desigualdad*. Taurus.
- Stiglitz, J. (2019). El fin del neoliberalismo y el renacimiento de la historia. Recuperado de: <https://www.project-syndicate.org/commentary/end-of-neoliberalism-unfettered-markets-fail-by-joseph-e-stiglitz-2019-11/spanish>
- Subirats, J. (2010). Los grandes procesos de cambio y transformación social. Algunos elementos de análisis. *Cambio social y cooperación en el siglo XXI*. Recuperado de: https://ddd.uab.cat/pub/caplli/2010/119513/camsoccosig_a2010p8.pdf
- Sudjic, O. (2019). *Expuesta: un ensayo sobre la epidemia de la ansiedad*. Barcelona: Alpha Decay.
- Tanaka, M. (2002). *La situación de la democracia en Colombia, Perú y Venezuela a inicios de siglo*. Lima: Comisión Andina de Juristas.
- Tanaka, M. (2005). *Democracia sin partidos. Perú 2000-2005: Los problemas de representación y las propuestas de reforma política*. Lima: IEP.
- Tanaka, M. (2019). ¿Presidencialismo Coyuntural? Recuperado de: <http://martintanaka.blogspot.com/2019/06/presidencialismo-coyuntural.html>

- Terrén, E. (2003). Educación democrática y ciudadanía multicultural: el reaprendizaje de la convivencia. *Revista Praxis*, (3), 259-279.
- Thorndike, G. (1988). *La revolución imposible*. Lima: Emisa.
- Tobío, C., & Fernández, J.A. (2015). El déficit de cuidado ante la crisis. En Castaño, C. *Las mujeres en la gran recesión*. Madrid: Cátedra.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Buenos Aires: FCE.
- Tribunal Constitucional del Perú. *STC 0502-2018-PHC/TC.*, (2018).
- Tribunal Constitucional del Perú. *STC 02534-2019-PHC/TC.*, (2019).
- Tuesta, F. (2019). Un presidencialismo parlamentarizado. Recuperado de: <https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/presidencialismo-parlamentarizado-fernando-tuesta-soldevilla-noticia-623229-noticia>
- Tuesta, F.; Bensa, J.; Campos, M.; Muñoz, P.; & M. Tanaka (2019). *Hacia la democracia del Bicentenario. Comisión de alto nivel para la reforma política*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung.
- Van Veen, T. (2009). Business Ontology (or Why Xmas Gets you Fired). Recuperado de: fugitive.quadrantcrossing.org/2009/business-ontology
- Velarde, H.J. (2019). ¡Adelante, siempre hacia adelante! Del desarrollo como simple crecimiento económico a la *leadership* de las empresas para un nuevo y necesario modelo de desarrollo sostenible e inclusivo. *Mundo Negocios*, (4), 145-152.
- Vidal, M. (2007). *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Villacañas, J.L. (2017). Vidas precarias. Una reflexión sobre la ontología del presente. Agnosia: *Revista de Filosofía del Colegio de Filosofía y Letras de la UCSJ*. Recuperado de: <https://www.elclaustrro.edu.mx/agnosia/index.php/component/k2/item/408-vidas-precarias-una-reflexion-sobre-la-ontologia-del-presente>
- Wainwright, H. (2005). *Cómo ocupar el Estado. Experiencias de democracia participativa*. Barcelona: Icaria.
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Madrid: Siglo XXI.
- Wartenberg, T. (1992). Situated Social Power. En Wartenberg, T (Ed.). *Rethinking Power*. Nueva York: State University of New York.
- Wachtel, N. (1984). The Indian and the Spanish Conquest. En Bethell, L. *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (2012). *Estado y sociedad*. México: FCE.
- Weisbrot, M., & Johnston, J. (2009). IMF Voting Shares: No Plans for Significant Changes. Recuperado de: <http://cepr.net/documents/publications/imf-voting-2009-05.pdf>

- Weiss, T.G. (2013). *Global Governance: Why? What? Whither?* Cambridge: Polity Press.
- White, R. (2007). *Comunicar comunidad. Aportes para una ética de la comunicación pública*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones.
- Whitemead, L. (2011). *Democratización. Teoría y experiencia*. México: FCE.
- Williamson, J. (2009). A Short History of the Washington Consensus. *Law & Bus. Rev. Am.*, 15(7), 7-23.
- Wolin, S. (2008). *Democracia, S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz.
- Zafra, R. (2018). *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Anagrama.
- Zamora, D. (2019). Cómo el neoliberalismo reinventó la democracia. Entrevista a Niklas Olsen. *Revista Nueva Sociedad, NUSO*, (282), 148-155.
- Zapata, R. (2019). *Intercultural Citizenship in the Post-Multicultural Era*. Londres: Sage Publishing.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN: CIUDADANÍA Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Responsable: Joan Lara Amat y León; corresponsable: Franklin Martín Cornejo Urbina. Equipo de investigación *Ciudadanía y Democracia* (Demos UNMSM) dirigido por Joan Lara Amat y León del Grupo de Investigación *Filosofía y Liberación* dirigido por Miguel Ángel Polo Santillán. El proyecto obtuvo el cuarto puesto (de 31) con un total de 81.5 puntos. Resolución del Decanato de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas: N° 723-D-FLCH-19, del doce de julio de 2019; Resolución Rectoral N° 05129-R-19, del nueve de septiembre de 2019. Sitio web del proyecto de investigación y del equipo de investigación *Ciudadanía y Democracia (Demos UNMSM)*: demos-unmsm.blogspot.com. Direcciones electrónicas jlaraa@unmsm.edu.pe – demos.unmsm@gmail.com

* * *

AMAT Y LEÓN CHÁVEZ, CARLOS (Arequipa, Perú 1939). Profesor emérito de la Universidad del Pacífico. Ingeniero agrónomo de la Universidad Nacional Agraria La Molina. *Ph. D. candidate* en Economía Agraria y Master of Science en Economía en Iowa State University. Exdecano de la Facultad de Economía de la Universidad del Pacífico y exministro de Agricultura del Perú.

ANTÓN CARBONELL, ELISENDA (Barcelona, España 1986). Politóloga, investigadora y mediadora. Ha escrito diversos artículos y capítulos de libros sobre convivencia e interculturalidad, mediación comunitaria, prevención de extremismos violentos, identidades compartidas y populismo punitivo, entre otros. Colabora con la Universidad de Barcelona y actualmente coordina el Servicio de Mediación Intercultural del barrio de Ciutat Vella en Barcelona.

ANTÓN MELLÓN, JOAN (Barcelona, España 1954). Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Barcelona. Líneas de investigación sobre la Teoría Política de la Derecha Radical y la Teoría de la Inteligencia y el Análisis Estratégico. Ha impartido docencia en universidades españolas, mexicanas, costarricenses, colombianas e italianas. Publicaciones varias en editoriales como *Tecnos, Ariel* y *Tirant lo Blanch*.

BARDALES PEREYRA, GREGORY PEK (Iquitos, Perú 1977). Licenciado en Sociología (UNMSM) y Magíster en Gerencia Social (PUCP). Docente universitario. Escuela de Ciencias Políticas y Escuela de Sociología (UNMSM). Departamento de Estudios Generales, Universidad San Ignacio de Loyola. Miembro del Comité Editorial de la revista científica *Reflexión. Ciencias, Humanidades y Arte*.

BILBENY, NORBERT (Barcelona, España 1953). Catedrático de ética en la Universidad de Barcelona y ensayista. Coordinador del Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política. Ha trabajado como investigador o profesor invitado en diferentes universidades de todo el mundo (Berkeley, Toronto, Chicago, México). Ha sido articulista ocasional de los diarios *Avui*, *Público* y *La Vanguardia*, y ha ganado los premios Josep Pla en 1984 y el Anagrama de Ensayo en 1987.

CARRASCO NICOLA, NEMROD (Barcelona, España 1974). Profesor de estética en el Departament de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Ha publicado *Apories de la vida quotidiana* (Angle, 2017) y *Viaje al centro de la filosofía* (Paidós, 2018). Asesor filosófico de la serie de televisión *Merlí*, también colabora con una sección semanal dedicada a la filosofía en el programa de radio *Versió RAC1*.

CORNEJO URBINA, FRANKLIN MARTÍN (Lima, Perú 1975). Doctor en comunicación por la Pontificia Universidad Gregoriana. Tiene estudios de Maestría en Desarrollo Humano en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Licenciado en periodismo por la Universidad Bausate y Meza. Exdirector de la Escuela de Periodismo de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Actualmente es docente en la Escuela de Comunicación Social de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la UARM.

CUADROS AGUILERA, POL (Barcelona, España 1989). Doctor en derecho, profesor de filosofía del derecho en la Universitat de Lleida (UdL), y autor del libro *La donación de sangre. Historia y crítica de su regulación*, publicado en 2018 por Thomson Reuters-Civitas.

HERNANDEZ HUAMAN, LESLY KATERINE (Lima, Perú 1999). Estudiante de cuarto año de la carrera de Ciencia Política en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Actualmente forma parte del proyecto de Investigación Ciudadanía y Crisis de la Democracia Liberal en un Mundo en Transformación, y de igual forma, pertenece desde el 2018 a la Delegación Internacional de San Marcos.

HERNÁNDEZ HURTADO, WILLIAN NERIO (Lima, Perú 1984). Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Estudiante de Maestría en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Docente de la Universidad Peruana Cayetano Heredia y la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

JULCARIMA ÁLVAREZ, GERSON (Chiclayo, Perú 1978). Sociólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e investigador del Instituto de Estudios Políticos Andinos (IEPA). Fue profesor adjunto del Departamento de Humanidades y de la Facultad de Arquitectura e Ingeniería de la Universidad de Lima. Realizó estudios de maestría en la Universidad Metodista de San Pablo (Brasil) y en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente cursa un posgrado en Ciencia Política en la Universidad de Lethbridge (Alberta, Canadá).

LARA AMAT Y LEÓN, JOAN (Barcelona, España 1970). Responsable del proyecto de investigación Ciudadanía y Crisis de la Democracia Liberal en un Mundo en Transformación (UNMSM). Director de la Sección de Filosofía Práctica del Departamento de Filosofía (UNMSM). Director de la Maestría en Ética y Filosofía Política (UNMSM). Docente permanente e investigador en Filosofía Política y Ciencia Política de la UNMSM. Diploma de Estudios Avanzados, Magíster-Licenciado en Filosofía por la Universitat de Barcelona (UB) y Diploma en Ciencia Política y Relaciones Internacionales por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

LUCAS CABELLO, ARTURO (Cerro de Pasco, Perú 1959). Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Magister en Sociología por la Universidad Federico Villareal y Licenciado en Ciencias de la Educación, especialidad de Filosofía-Psicología y Ciencias Sociales, por la Universidad Hermilio Valdizán (UNHEVAL). Es docente de la Escuela de Posgrado de la UNHEVAL.

MAYOS SOLSONA, GONÇAL (Vilanova de la Barca-Lleida, España 1957). Profesor de la Universitat de Barcelona, coordinador del doctorado interuniversitario en Ciudadanía y Derechos Humanos, director de los grupos de investigación GIRCHE y OPEN-PHI. Entre sus publicaciones recientes destacan *De la muerte a la revancha de Dios* (2019), *Homo obsoletus* (2016), *Macrofilosofía della Globalizzazione e del pensiero unico* (2016) y *La sociedad de la ignorancia* (2011).

MÉNDEZ BAIGES, VÍCTOR (Jaén, España 1962). Fue marinero en un buque mercante y estudió después en la Universidad de Barcelona, en la Universidad Nacional Autónoma de México, y en la Universidad de Sussex. En la Universidad de Barcelona se licenció en Filosofía y en Derecho y se doctoró en 1993. Es miembro del Observatorio de Bioética y Derecho de la Universidad de Barcelona y ha publicado libros y artículos sobre problemas diversos de bioética y legislación biomédica.

MIRÓ QUESADA RADA, FRANCISCO (Lima, Perú 1948). Director de la Escuela Profesional de Ciencia Política de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Profesor de Ciencia Política (UNMSM). Coordinador de la Maestría y del Doctorado de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (URP). Publicaciones: *Manual de Ciencia Política* (2015); *Del ágora ateniense al ágora electrónica* (2016); *Ciencia Política de la liberación*, volumen 1 (2019).

NACIÓN PANTIGOSO, MIGUEL ÁNGEL (Lima, Perú 1984). Licenciado en Filosofía y Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), respectivamente. Con estudios culminados de Maestría en Sociología por la UNMSM, y de Maestría en Filosofía por la PUCP.

PEÑA JUMPA, ANTONIO ALFONSO (Pisco, Perú 1963). Profesor titular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y en la Academia de la Magistratura. Bachiller, abogado y magíster en Antropología por la PUCP. Postgrado en Migración Forzada por la Universidad de Oxford; estudios de Sociología del Derecho en el Instituto Internacional de Sociología del Derecho, Antigua Universidad de Oñate; y *PhD. in Laws* o Doctor en Derechos por la Universidad de Leuven (Lovaina), Bélgica (2006).

PETRONE, FRANCESCO (Marsicovetere-Potenza, Italia 1981). Profesor de Filosofía e Historia en Italia, doctor en Filosofía Política, tesis sobre políticas globales por la Universidad de Barcelona. Ha sido el coordinador del Seminario de Filosofía Política de la UB y profesor de Geopolítica y de Teorías de las Relaciones Internacionales. Ha sido también Visiting Research Fellow en el CUNY de Nueva York y en el BRICS Policy Center de Río de Janeiro. Ha publicado monografías y artículos académicos en revistas internacionales.

POLO SANTILLÁN, MIGUEL ÁNGEL (Lima, Perú 1963). Doctor en Filosofía. Profesor principal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y profesor contratado de la Universidad de Lima. Sus principales líneas de investigación están relacionadas con la ética y las filosofías asiáticas. Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía, la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, la Red Latinoamericana de Éticas Aplicadas, y la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política.

PUIG HERNÁNDEZ, MARC ABRAHAM (Barcelona, España 1989). Doctor en Derecho por la Universidad de Barcelona con una tesis sobre la protección de la libertad ideológica frente al trato discriminatorio en la relación laboral. Máster en Ética y Política: Ciudadanía y Derechos Humanos por la Universidad de Barcelona. Licenciado en Derecho por la Universidad de Barcelona.

SALES GELABERT, TOMEU (Muro-Mallorca-Illes Balears, España 1980). Doctor en Humanidades y Ciencias Sociales por la Universidad de las Islas Baleares (UIB). Profesor contratado doctor interino de Filosofía, Moral y Política (UIB). Miembro del grupo de investigación en Filosofía práctica (PRAXIS). Ha participado en el proyecto de investigación La Europa de las Mujeres. Construcción Política y Nuevas Formas de Ciudadanía cuya investigadora principal fue M. Xosé Agra.

SÁNCHEZ BENITES, ROSA ISABEL (Lima, Perú 1988). Abogada por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Candidata a magíster en Filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Cuenta con estudios de la Maestría en Derecho Constitucional por la PUCP y del pregrado de economía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha sido adjunta de docencia en Derecho Constitucional, Derecho Procesal Constitucional y jefe de prácticas en la Facultad de Derecho de la PUCP, en la Facultad de Derecho de la UNMSM y docente del Centro de Estudios Constitucionales del Tribunal Constitucional del Perú.

SÁNCHEZ VILLAGÓMEZ, MARTÉ EULOGIO (Otuzco-La Libertad, Perú 1979). Antropólogo, docente e investigador de la Universidad de San Martín de Porres (USMP). Doctor en Antropología social y cultural por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), magíster en antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y licenciado en Antropología por la UNMSM. Ha sido Investigador becario para el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Agencia Española de Cooperación para el Desarrollo (AECID) e investigador asociado al Grupo de Investigación en Antropología Fundamental y Orientada (GRAFO)-Laboratorio para el Estudio Transcultural de las Redes Personales y Comunidades (EGOLAB) de la Universidad Autónoma de Barcelona (España).

SILVEIRA GORSKI, HÉCTOR (Durazno, Uruguay 1963). Doctor en Derecho y profesor Agregado Serra Hunter del Departamento de Ciencia Política, Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho, Área de Filosofía del Derecho, de la UB. Codirector de la revista *Crítica Penal y Poder* y miembro del Grupo Impulsor del Observatorio del Derecho a la Alimentación de España (ODA-E).

SUSUKI RÍOS, KAREN SAYURI (Lima, Perú 1986). Arquitecta por la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, máster en Arquitectura Avanzada, Paisaje, Urbanismo y Diseño en la especialidad de Urbanismo, Territorio y Paisaje, otorgada por la Universidad Politécnica de Valencia (España). Ponente en la línea temática urbanismo y espacio público, investigadora y docente de la Escuela de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

VELARDE GARCÍA, HENRY JISHAR (Cusco, Perú 1983). Profesor ordinario en la escuela de Negocios Internacionales de la Facultad de Ciencias Administrativas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Titulado en la Facultad de Ciencias Políticas de la Università degli Studi di Torino (Italia). Máster por la misma Universidad en Cooperación, Desarrollo y Mercados Transnacionales. Ha colaborado con la Embajada Italiana en el Perú, Cancillería del Gobierno del Perú y la Agencia Peruana de Cooperación Internacional, así como en varias organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil.

VELÁZQUEZ RAMÍREZ, RICARDO (Tarapoto, Perú 1964). Abogado por la Universidad San Luis Gonzaga de Ica, Maestro en Derecho Constitucional por la Universidad Nacional Federico Villarreal, Doctor en Derecho por la Universidad Autónoma de Nuevo León (México), docente de pregrado de Derecho de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, docente de Maestría de Derecho Constitucional de la Universidad Nacional Federico Villarreal, del Doctorado en Derecho, de la Maestría en Derecho Constitucional de la Universidad Nacional Pedro Ruíz Gallo de Lambayeque y del Doctorado en Derecho de la Universidad César Vallejo (filial Tarapoto).

VILLANTOY GÓMEZ, EDSON (Talara, Perú 1991). Bachiller en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por la UNMSM, actualmente cursa el último año de la maestría en Ciencia Política y Relaciones Internacionales en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha escrito artículos para la revista *Ideele* y para la revista de estudiantes de Sociología de la UNMSM.

VILLANUEVA BARRETO, JAIME (Lima, Perú 1977). Profesor asociado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y profesor principal de la Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur. Miembro ordinario de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - 164 BREÑA
TELÉFONO 332-3229 FAX: 424-1582
FEBRERO 2020 LIMA, PERÚ

ISBN: 978-9972-695-82-7



LA CIUDADANÍA Y LO POLÍTICO

CIUDADANÍA Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA
LIBERAL EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN



OFICINA NACIONAL DE PROCESOS ELECTORALES

