



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**Facultad de Derecho y Ciencias Políticas
Instituto de Estudios Políticos**

Revista de
**Estudiantes
de Ciencia
Política**

ISSN 2339-3211

Ideologías políticas

N.º 9, Medellín, julio-diciembre de 2016



UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Universidad de Antioquia

Rector:
Mauricio Alviar Ramírez

Facultad de Derecho y Ciencias Políticas

Decana:
Clemencia Uribe Restrepo

Instituto de Estudios Políticos

Director:
Juan Carlos Vélez Rendón

Programa de Ciencia Política

Coordinador:
Didiher Mauricio Rojas Usma

**Revista de Estudiantes
de Ciencia Política, 9,**
Medellín, Colombia,
julio-diciembre de 2016

Director

Felipe Nieto Palacio

Editor temático

Juan Daniel Guisao Álvarez

Comité Editorial

Andrés Lázaro Parra
Juan David Herrera Jaramillo
Juan Daniel Guisao Álvarez
Mateo Salazar Sepúlveda

Comité Asesor

Wilmar Martínez Márquez

Corrector de estilo

Juan David Herrera Jaramillo

Imagen de portada

Jhoan Sebastián Vallejo Jaramillo

Imagen interior

Jhoan Sebastián Vallejo Jaramillo



Revista Estudiantes de Ciencia Política

Revista de
Estudiantes
de Ciencia
Política

ISSN 2339-3211

POLÍTICA EDITORIAL

La Revista de Estudiantes de Ciencia Política de la Universidad de Antioquia es un proyecto sin ánimo de lucro y con fines enteramente académicos, pues es de nuestro interés crear una comunidad de estudiantes que discuta en torno a los diferentes problemas que atañen a la Ciencia Política, y de paso ser una plataforma que permita difundir el trabajo y los esfuerzos intelectuales tanto de estudiantes de la disciplina como de nuevos artistas.

Se pretende que el proyecto sea participativo e incluyente. Es por eso que el comité evaluador se reunirá con cada estudiante que envíe su artículo para publicación, y de esta manera poder discutir con el autor las observaciones que el evaluador tenga para con el artículo; también el comité editorial estará abierto a los estudiantes de la Universidad de Antioquia siempre y cuando demuestren compromiso y responsabilidad con la revista.

El comité editorial de la publicación no se compromete con ninguna posición ideológica o política puesta de manifiesto en los artículos publicados. El único compromiso intelectual del comité es aportar para el fortalecimiento de la Ciencia Política en la Universidad de Antioquia y en el país.

La publicación está adscrita a la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y al Instituto de Estudios Políticos de la misma. La revista tendrá una periodicidad semestral.

Universidad de Antioquia

Rector: Mauricio Alviar Ramírez

Facultad de Derecho y Ciencias Políticas

Decana: Clemencia Uribe Restrepo

Instituto de Estudios Políticos

Director: Juan Carlos Vélez Rendón

Programa de Ciencia Política

Coordinador: Didiher Mauricio Rojas Usma

Revista de Estudiantes de Ciencia Política

N.º 9, Medellín, Colombia, julio-diciembre de 2016

Diseño y diagramación

Erledy Arana Grajales, Imprenta Universidad de Antioquia

Impresión y terminación

Imprenta Universidad de Antioquia

Teléfono (574) 219 53 30. Fax (574) 219 50 13

Correo electrónico: imprensa@udea.edu.co

Recepción de correspondencia

Calle 70 N.º 52-27

Bloque 14-207 / Medellín, Colombia

Teléfono (574) 219 56 90. Fax (574) 219 59 60

revistaestudiantescp@udea.edu.co

CONTENIDO

Editorial	7
La ideología alemana, idealismo como creencia y falsaciones empíricas a la ideología ANDREA GIRALDO GARCÍA	9
La reivindicación de lo político: desencuentros entre la democracia deliberativa y la teoría política de Carl Schmitt, Chantal Mouffe y John Gray FELIPE NIETO PALACIO	24
El goce como ideología dominante en la modernidad tardía JESÚS ANDRÉS GALLÓN MONTES	37
¿En qué difieren la ideología liberal y la ideología conservadora? ALEJANDRA ALVARADO OSPINA	43
El conservadurismo clásico británico ANDREA ARANGO GUTIÉRREZ	53
Movimiento Libertario Colombiano e ideología neoliberal: análisis morfológico JUAN CAMILO PARRA RESTREPO	71
Espacio y Proudhon LAURA CAROLINA CASTAÑEDA SUA	82
Normas para la presentación de artículos	93

EDITORIAL

El entendimiento del mundo ha sido una preocupación recurrente para las personas, con el pasar del tiempo se han concebido diferentes formas de observar la realidad y, con ello, la actitud de las sociedades frente a la vida. El escritor Jorge Luis Borges, en su célebre ficción *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, narra el descubrimiento de *La Primera Enciclopedia de Tlön*, un mundo fantástico en el que no ocurren hechos en el espacio sino una serie de sucesos mentales, en el que las conexiones causales son solo asociaciones de ideas y donde la noción de universo existe independientemente de los estados de conciencia. Tlön, por su condición, podría ser un mundo carente de ciencias de acuerdo a su carácter formado por estados mentales, pero no es así, pues es tan abundante en ciencias, que todas son tratadas como juegos dialécticos o ramas de la literatura fantástica que buscan tanto convencer como asombrar. En Tlön, la realidad se construye por su enlace emocional, haciendo de todo un uno y que los hechos estén conectados unos con otros.

Siguiendo la idea de la obra de Borges, el filósofo inglés John Gray hace alusión al *Compendio de filosofía política contemporánea*, de Robert Goodin y Philip Pettit, un libro recopilatorio de temas de filosofía política, entre los cuales sin duda se encontrarían los más importantes para el entendimiento de la vida. Sin embargo, no es necesariamente así, puesto que Gray, reconociendo la importancia del compendio, lanza su crítica, que consiste en aceptar la importancia del libro, los temas que lo componen, el tratamiento de los mismos y su pretensión, pero defendiendo, a la vez, la validez de todos aquellos que se quedaron por fuera por diferentes razones: por no ser concebidos como significativos, por no figurar dentro de la lista de las ciencias o por ser llamados a jugar con las idealizaciones de los hombres. Es así como considera que no necesariamente por su consideración material deba ser parte de la descripción del todo, ya que resalta la importancia de los diferentes, de los salidos de tono, de aquello que se expresa en la vida, de lo simple. Gray llega a considerar la necesidad de la ciencia, pero no de una restringida a temas de importancia, que deba estar fundamentada en otros libros igualmente valiosos o en un compendio de citas para conectar los hechos de la vida, sino como una forma de pensar;

así, llega a la conclusión de que lo planteado por Borges es mítico porque no da lugar a los pensamientos libres.

El número de ideologías políticas de la Revista de Estudiantes de Ciencia Política no pretende seguir un ideario mayor y concebir los artículos de acuerdo a la cantidad de citas, las cuales los ubican en torno a un problema importante y existente según las tradiciones; por el contrario, promueve la indagación por las alternativas en los sistemas de valores, por aquellas características que se asimilan al ver el mundo de una y no de otra manera. Pretende ser un número construido en torno al debate, en el que se pregunta por la condición de las diferentes miradas a la realidad que se presentan, aceptando el pluralismo de valores, no el todo vale; ello debido a que las miradas se han construido según teorías inmersas en las ciencias, juzgando posiciones desde la diferencia. Se hace un llamado a pensar en la Revista como un lugar de discusión, en el que prima el intercambio, pues no es un lugar estático en el que se teoriza sobre lo importante para entender la realidad.

Juan Daniel Guisao Álvarez

LA IDEOLOGÍA ALEMANA, IDEALISMO COMO CREENCIA Y FALSACIONES EMPÍRICAS A LA IDEOLOGÍA*

ANDREA GIRALDO GARCÍA**

RESUMEN

Este escrito da cuenta de las nociones asociadas a la *ideología alemana*, entendiéndola tanto desde el sentido débil o amplio de la definición del concepto como desde el sentido fuerte o estricto del mismo. Para ello se alude brevemente a las concepciones *hegelianas* y *feuerbachianas*, dado que Hegel y Feuerbach fueron, sino los principales, muy importantes representantes de la ideología alemana. Por otra parte, se parte de las premisas de Karl Marx y Friedrich Engels en su texto titulado *La ideología en general, y la ideología alemana en particular*, del libro *La ideología alemana*, con el propósito de identificar las nociones bajo las cuales esta ideología puede falsearse y entenderse como una producción de conciencia de una clase dominante —o que se pretende dominante— con respecto a las demás.

PALABRAS CLAVE

Ideología, ideología alemana, creencia, falsación empírica.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Giraldo, A. (2016). La ideología alemana, idealismo como creencia y falsaciones empíricas a la ideología. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 9, 9-23.

-
- * Este artículo surge como producto de un ensayo de reflexión en torno al concepto de ideología, a las diferentes maneras de entender dicho concepto y a un análisis de la ideología vivida en Alemania a la luz de los planteamientos de Friedrich Engels y Karl Marx en su texto titulado *La ideología alemana*.
- ** Estudiante en trabajo de grado de Ciencia Política en la Universidad de Antioquia, administradora de la misma institución y especialista en Gerencia Social de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Correo electrónico: andreaggcp@gmail.com.

¿QUÉ ENTENDER POR IDEOLOGÍA?

Entender la *ideología* desde una perspectiva amplia —más que débil— consiste en asociar este concepto con aquellos sistemas de creencias y valores que son propios de una comunidad o de un grupo social. Terry Eagleton (1997) ofrece alrededor de 16 definiciones para este concepto, las cuales clasifica en tres sentidos diferentes: un sentido peyorativo, un sentido neutral y un sentido epistemológico¹. Como ejemplo del primer sentido se tiene “ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante”; del segundo, “tipos de pensamiento motivados por intereses sociales”; y del último, “el proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana” (Stoppino, 1988).

De acuerdo con lo anterior, el sentido amplio de las ideologías permite llegar a una interpretación de los sistemas de creencias y valores, tanto sociales como políticos, de una comunidad. Pero esta forma de definición también alude a los dogmas o a las doctrinas que envuelven una creencia. Esta multiplicidad de concepciones pueden evidenciarse con David Easton (Stoppino, 1988), quien clasifica las ideologías en *partidarias* —orientadas a consensos entre líneas políticas—, *legitimantes* —pretenden legitimar el régimen de gobierno— y *comunitarias* —buscan la transformación de la comunidad política—. También Clement H. Moore (Stoppino, 1988) clasifica las ideologías según su objetivo oficial, entre transformadoras parcial o totalmente, y, según su función efectiva, entre instrumentales y expresivas; se obtienen así cuatro tipos diferentes de ideologías que podrían consignarse en la siguiente tabla:

Tabla 1
Ideologías según su objetivo oficial y su función efectiva

Objetivo oficial / Función efectiva	Transformación total	Transformación parcial
Instrumental	Totalitarias	Administrativas
Expresiva	Milenaristas	Tutelares

Fuente: Elaboración propia con base en los postulados de Clement H. Moore (citado en Stoppino, 1988).

¹ El sentido neutral está asociado con la definición amplia del concepto de ideología, mientras que los sentidos peyorativo y epistemológico se asocian con su definición estricta —o fuerte—.

Otra clasificación es realizada por Giovanni Sartori (Stoppino, 1988), quien distingue entre ideología y pragmatismo según los aspectos cognitivos y emotivos presentes en cada uno; de allí asocia a la ideología con los dogmas, las doctrinas y las pasiones; y al pragmatismo, con lo contrario, es decir, con lo referente a la acción.

De otro lado, la concepción estricta de ideología, cuya configuración tiene una alta influencia marxista, permite que esta sea interpretada a la luz de “las ideas de conocimiento verdadero o falso, por la noción de ideología como ilusión, distorsión y mistificación” (Eagleton, 1997, p. 21). Puede entenderse así la ideología, bien como falsa conciencia o bien como conjunto de ideas orientadoras de la acción humana. La comprensión de ideología como falsa conciencia tiene origen en el materialismo dialéctico y, en términos generales, implica, como se mencionará más adelante, que las ideas de la clase dominante imperan en cada época: la clase que tiene el poder material tiene también el poder espiritual, sometiendo así a las clases que no disponen de medios de producción. Esas relaciones de dominación entre clases se consolidan como las ideas de la época en que se vive, y la clase dominante se consolida como la productora, distribuidora y reguladora de ideas (Marx y Engels, 1974).

Asimismo, con respecto a la comprensión de la ideología como aquellas ideas que orientan las acciones humanas, puede aludirse a Louis Althusser (Eagleton, 1997), quien reconoce que puede hacerse referencia a la verdad o falsedad de las descripciones del mundo, pero que las ideologías no tienen qué ver con esto. Para este autor, la ideología sí es una representación de la realidad, pero de la realidad propia de cada individuo, que lo hace sujeto social y que lo conecta con las relaciones de producción dominantes en una sociedad. Se refiere pues a la relación afectiva que las personas establecen con el mundo, con la realidad social. Lo que propone en últimas es una teoría afectiva de las ideologías, en la cual se evidencie un carácter pragmático —relacionado con su orientación a la acción— y no tan teórico (Eagleton, 1997).

Comprender las diversas visiones sobre la ideología apunta a que este concepto pueda ser manejado de acuerdo a los diferentes contextos de la realidad política o social que se viva en cada momento. Más allá de quedarse con una sola visión —la afectiva o la cognitiva— sobre la ideología de manera excluyente, es relevante considerar esta multiplicidad de acepciones en torno al término, reconocer cuándo se trata de una u otra visión y saber correlacionarlas con la realidad para lograr establecer análisis y descripciones que sean el insumo

adecuado y pertinente para la búsqueda de las transformaciones que se puedan considerar necesarias.

2. LA IDEOLOGÍA ALEMANA DESDE HEGEL Y FEUERBACH

El prólogo al texto de Marx y Engels inicia expresando lo siguiente:

Hasta ahora los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. (Marx y Engels, 1974, p. 11)

Esta es, a grandes rasgos, la base de la ideología alemana. Pero, antes de comenzar, es necesario mencionar lo referente a la crítica alemana, la cual permanece acogida al discurso filosófico hegeliano y se basa en la religión y en la teología, de manera que la política y los hombres políticos son explicados en el marco de los dogmas religiosos. Los *viejos hegelianos* eran aquellos que buscaban la comprensión por medio de la reducción a las categorías lógicas de Hegel; mientras que los *neohegelianos* efectuaban críticas por medio de la reducción a ideas religiosas o teológicas. Entre ambas concepciones existían acuerdos en el imperio de la religión, de los conceptos, de lo general; pero desacuerdos en que los primeros peleaban contra un poder usurpado y los segundos lo reclamaban como legítimo.

Para los neohegelianos, los productos de la conciencia son ataduras del hombre, por lo cual es necesario luchar en contra de ellos, induciendo así un cambio de conciencia por una conciencia crítica, es decir, por una forma diferente de interpretar lo que existe. Así, se ponen los neohegelianos en lugar de conservadores (aunque se consideran “revolucionarios”), puesto que luchan contra frases, contra ideas, y no contra el mundo real, contraponiendo a dichas frases otras frases. En ese sentido, ni siquiera se han preguntado por la filosofía alemana con respecto a su realidad (Marx y Engels, 1974).

Las ideas de Hegel se han considerado como la expresión última del idealismo alemán; además, con este pensador, se ha podido lograr la máxima comprensión de la sociedad burguesa sobre sí misma, y sus postulados teológicos han sido una importante base para la reflexión teológica en el

siglo XX (González, 2002). Para él, la búsqueda de la verdad obedece a una construcción vertical que desciende, y se le percibe una desconfianza hacia las formas objetivas de conocer la verdad. Consideraba que el mundo material podía ser controlado por el mundo de la mente, de manera que al “desentrañar” el mundo sensible se alcanzaría el camino a la universalidad. En ese sentido, la ideología alemana tuvo una fuerte influencia del Romanticismo, considerando el mundo en función de los significados, es decir, de las ideas; los alemanes pensaban que la mente humana respondía a lo que acontecía, creando su propia realidad (Guillen, s. f.).

Por otra parte, Feuerbach consideraba que el hombre era idealista, esto es, que no había trascendido la conciencia sobre los fenómenos desde una perspectiva metafísica. Para este filósofo se debía buscar que la historia material estuviese determinada por la historia ideal. Entonces esta concepción del hombre lo sustrae de la determinación generada por las relaciones sociales entre los hombres y las relaciones entre estos y la naturaleza. En ese sentido, ve al hombre como un espectador, más que como un actor-creador; las siguientes citas de Feuerbach (Márquez, s. f., pp. 145-146) evidencian dicha concepción antropológica —y además teológica—:

“La esencia de Dios no es la *conciencia* de la especie humana...”

L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo* (1841)

“...es solamente la *miseria* del hombre la que produce el nacimiento de Dios...”

L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo* (1841)

“La religión es la primera conciencia que tiene el hombre de sí.”

L. Feuerbach. *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* (1842)

“Un Dios que tiene predicados abstractos tiene también una existencia abstracta...”

L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo* (1841)

“La Filosofía del Futuro tiene la misión de devolver la filosofía, del reino de los «espíritus abstractos», al de los individuos corpóreos; vivos...”

L. Feuerbach. *Principios de la filosofía del futuro* (1843)

*Falsación empírica de la ideología alemana
desde Marx y Engels²*

Para continuar atendiendo a los propósitos de este trabajo, se pasará a mencionar las apreciaciones de Marx y Engels en su texto *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1974), las cuales cobran relevancia para el presente escrito teniendo en cuenta que fue Marx y, en general, la corriente marxista quienes plantearon la noción de ideología en sentido estricto, más conocido como sentido fuerte. A partir de los postulados que se mencionan a continuación, estos dos pensadores señalan unas premisas que consideran reales, basadas en las condiciones materiales de la vida de los individuos, por lo cual podrían comprobarse empíricamente.

Existe un indicio fundamental en la historia humana, y es la existencia de individuos vivientes que se encuentran organizados y en relación con la naturaleza. La *producción* de sus medios de vida los distingue de los animales y los condiciona materialmente. *Qué producen* y *cómo lo producen* se entienden como las condiciones materiales de su producción material y su reproducción social, de lo cual depende lo que ellos son. La producción se da al multiplicarse la población y se hace necesario el *intercambio* entre los individuos, el cual es condicionado por la producción. Tanto las naciones como el interior de estas se relacionan de acuerdo a sus modos de producción, a sus procesos de intercambio y a la *división del trabajo* generada por dichos modos de producción.

La división del trabajo se da de acuerdo al *trabajo industrial, comercial y agrícola*; los primeros dos tienen lugar en la *ciudad* y el tercero, en el *campo*, como escenarios con intereses contrapuestos. Asimismo, el trabajo agrícola, industrial y comercial presenta divisiones en su interior, que se traducen en las relaciones entre individuos y entre naciones; y ese desarrollo de las divisiones del trabajo evidencia el grado de desarrollo de las fuerzas productivas de una nación. Igualmente, las fases de la división del trabajo se asumen como formas alternativas de las condiciones de la propiedad, como se describe a continuación:

En la *primera fase —tribual—* se trata de labores de subsistencia, como la pesca, la ganadería y la agricultura; la propiedad corresponde a grandes cantidades de tierra sin cultivar y las *tribus* se dividen entre *patriarcas, miembros de la tribu y esclavos*; la *esclavitud* crece conforme crecen la población y sus necesidades y según se van presentando el *comercio exterior, la guerra y el trueque*.

2 Los planteamientos de este apartado tienen como base el texto de Karl Marx y de Friedrich Engels “La ideología en general, y la ideología alemana en particular”, capítulo I apartado A, p. 16, del libro *La ideología alemana*.

La *segunda fase —comunal—* se da por la integración de tribus en *ciudades* por medio de *acuerdos voluntarios* o por *conquistas*; continúa existiendo la esclavitud, pero es la virtud de ser una *comunidad* la que permite ejercer el poder sobre los esclavos; se da la *propiedad comunal* y simultáneamente la *propiedad privada mobiliaria*; luego se da la *propiedad inmobiliaria* supeditada a la propiedad comunal, pero que va deformando estas asociaciones; aparece la *división del trabajo* y la contradicción entre los *intereses de la ciudad y los del campo* y entre los intereses al interior de la ciudad misma; aparece la *relación de clases entre ciudadanos y esclavos*.

La *tercera fase —feudal o estamental—* tiene sus bases en el *campo* y no en la ciudad, con la característica de haber *población escasa distribuida en grandes terrenos* y de que se diera una difusión de la *agricultura* como efecto de las conquistas romanas, la consiguiente destrucción de fuerzas productivas y las consecuencias que esto generó sobre la industria y el comercio por la carencia de mercados. Hay una *comunidad de propiedad privada*, pero ahora no se enfrentan a ella los esclavos sino los *siervos*; se da la *contraposición entre el campo y la ciudad* y aparece una *jerarquía* en la cual la *fuerza armada* logra que la *nobleza ejerza poder sobre los siervos*. Se trató, básicamente, de un *cambio de las condiciones de producción* que implicó cambios en las relaciones que estas generan. Correspondientemente, en la ciudad se dio la *propiedad corporativa*; se fueron constituyendo los *artesanos*, que entre otros, eran *siervos que lograban escapar*. Eran *reaccionarios* a las imposiciones de la nobleza y eran a la vez *productores y comerciantes* de sus propios productos. Se integraron en gremios juntando sus pequeños capitales y surgió una jerarquía similar a la del campo, pero aquí entre *oficiales y aprendices*. En esta etapa el trabajo de la tierra era escaso y rudimentario; la división del trabajo no fue tan desarrollada: en el campo eran *príncipes, nobleza, clero y campesinos*; y en la ciudad eran *maestros, oficiales y aprendices* y, luego, la *plebe de los jornaleros*. Los territorios vieron la necesidad de agruparse en *reinos feudales*, de modo que a la cabeza de la nobleza siempre había un *monarca*.

Se puede comprobar empíricamente que las relaciones estaban determinadas por los modos de producción de los medios de vida de los individuos: cómo actúan, cómo producen, qué límites y premisas los abarcan, incluso sin su propia voluntad. La conciencia de los hombres está dada por su actividad material; dicha actividad produce y reproduce las ideas de la sociedad, tanto materiales como espirituales (leyes, moral, religión, política, etc.). Se parte del hombre que actúa y de cómo sus acciones se reflejan ideológicamente en el desarrollo de su vida, y la exposición de esa vida activa permite que la historia

se configure como algo más que una sucesión de hechos muertos. El paso de la especulación a la vida real implica salir de la filosofía para dar paso a la ciencia. Y la filosofía, no entendida como la *filosofía alemana* que baja del cielo a la tierra, sino al revés.

Para Marx y Engels el primer hecho configurador de la historia es que la vida de los hombres está supeditada a la satisfacción de determinadas necesidades y a la consiguiente producción de los medios para lograrlo. La concepción histórica alemana nunca ha tenido este hecho presente, por eso no tiene una *base terrenal* ni puede decirse que haya existido un *historiador*. Los *franceses* y los *ingleses* sí han tenido una *base materialista* de la historia, que se evidencia en la historia civil, comercial e industrial de la sociedad. A esto se suma el hecho de que la satisfacción de necesidades presentes crea nuevas necesidades, y, en este sentido, los alemanes han acudido a la *prehistoria* ante la falta de *hechos positivos* que permitan definir la historia, y así se quedan en el campo especulativo sin necesidad de confirmar sus *hipótesis*. Estas dos condiciones configuran entonces lo que para Marx es *el primer hecho histórico*.

Otro hecho de la historia humana es que los hombres crean familias, cuyas necesidades dan paso a nuevas relaciones sociales, pasando la familia a un segundo plano y conllevando a que esta deba adaptarse a lo que los hechos ponen en evidencia en lugar de buscar ajustarse al *concepto de familia*, tal y como ocurre en Alemania:

Construcción de viviendas. De suyo se comprende que, entre los salvajes, cada familia tiene su propia caverna o choza, como entre los nómades ocupa cada una su tienda aparte. Y el desarrollo ulterior de la propiedad privada viene a hacer aún más necesaria esta economía doméstica separada. Entre los pueblos agrícolas, la economía doméstica común es tan imposible como el cultivo común de la tierra. La construcción de ciudades representó un gran progreso. Sin embargo, en todos los períodos anteriores, la supresión de la economía aparte, inseparable de la abolición de la propiedad privada, resultaba imposible, entre otras cosas, porque no se daban las condiciones materiales para ello. La implantación de una economía doméstica colectiva presupone el desarrollo de la maquinaria, de la explotación de las fuerzas naturales y de muchas otras fuerzas productivas, por ejemplo de las conducciones de aguas, de la iluminación por gas, de la calefacción a vapor, etc., así como la supresión [de la contradicción] de la ciudad y el campo. Sin estas condiciones, la economía colectiva no representaría de por sí a su vez una nueva fuerza de producción, carecería de toda base material, descansaría sobre un fundamento puramente teórico; es decir, sería una pura quimera y se reduciría, en

la práctica, a una economía de tipo conventual. Lo que podía llegar a conseguirse se revela en la agrupación en ciudades y en la construcción de casas comunes para determinados fines concretos (prisiones, cuarteles, etc.). Que la supresión de la economía aparte no puede separarse de la supresión de la familia es algo evidente por sí mismo. (Nota de Marx y Engels). (Marx y Engels, 1974, pp. 29-30)

Los hechos mencionados se tratan de tres momentos que siempre han existido en la historia del hombre. Los modos de producción implican la generación de relaciones sociales en el sentido de la cooperación entre los individuos (*estado social*); y dicha cooperación es también una *fuerza productiva*, por lo cual la historia de la humanidad debe examinarse como producto de la historia industrial y comercial. En Alemania no existe la capacidad de esta concepción materialista de la historia ni de las certezas producidas por la experiencia, puesto que allí *ya no existe historia alguna* o la historia que existe está dada por las conexiones materiales entre los hombres, las cuales están condicionadas a sus necesidades y, por ende, a sus modos de producción, pero no hay una vinculación política o religiosa que los haga permanecer unidos.

El hombre además posee *conciencia*, pero una conciencia que no es pura en sí, ya que el hombre la posee en razón de la materia de la que este está compuesto; materia que se manifiesta a través del lenguaje, es decir, el lenguaje es la práctica de la conciencia y se da también como producto de los intercambios entre los hombres. La conciencia es conciencia del mundo inmediato que se percibe con los sentidos, es una *religión natural* porque es darse cuenta de la diferencia entre el individuo y la naturaleza. Esa conciencia o religión natural determina las relaciones entre unos hombres con otros, puesto que primero se da una identificación del hombre con la naturaleza, lo cual implica la identificación de las relaciones con los demás hombres. La necesidad de esas relaciones supone una *conciencia gregaria*, que diferencia, en sentido mínimo, a los hombres de los animales (instintivos) y que se desarrolla en la medida en que crece la población, crecen las necesidades y crece la producción para satisfacerlas, dando lugar así a la división del trabajo, ya no como distinción en el acto sexual, sino en otros atributos físicos o según las necesidades.

Pero la verdadera división del trabajo solo se alcanza en la división entre *trabajo físico* y *trabajo intelectual*, y en este la conciencia no es ya únicamente sobre la práctica o sobre cosas “reales”, sino que pasa a ser una búsqueda de la *emancipación* y de la creación de *teoría, filosofía, teología, moral, etc.*, y estas creaciones podrán contradecir las relaciones existentes, porque dichas relaciones contradicen las fuerzas productivas, y las contradicciones podrán

presentarse con respecto al ámbito *nacional de relaciones*, o desde una nación hacia la práctica de otras, como ocurre con los alemanes en cuanto a la religión como base de su ideología. Así, los tres momentos: *fuerza productora*, *estado social y conciencia* podrán aparecer siempre en contradicción, puesto que, por la división del trabajo, las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo son asignadas a distintos individuos; contradicciones cuya superación requeriría la supresión de la división de trabajo.

La propiedad aparece como la primera forma de *distribución desigual* del trabajo, puesto que allí mujer e hijos son esclavos del marido. Se da pues la coincidencia entre división del trabajo y propiedad privada, en cuanto que uno se refiere a la esclavitud y el otro al producto de esta. Además, la división del trabajo conlleva la contradicción entre *intereses individuales o familiares* y el *interés común*, entendido este último como una idea general de dependencia entre los individuos que se reparten el trabajo. La división del trabajo evidencia entonces que el hombre no puede dominar sus actos, pues estos están condicionados de manera natural. Por eso, la *sociedad comunista* permite que cada hombre pueda escoger las labores que le plazcan, porque es la misma sociedad la que se encarga de regular la producción general. Esa barrera que el hombre no puede dominar es la que configura el desarrollo de la historia. Así, el interés común se representa en forma de Estado y se separa de los intereses particulares y colectivos; es una *comunidad ilusoria*, que enmarca los vínculos familiares o tribuales y configura lo que luego aparecerá como las *clases*, habiendo *una que domine sobre las demás*.

Es así que las luchas dentro del Estado no son más que el reflejo de las distintas clases. Y la clase que quiere implantar su dominación tiene primero que alcanzar el poder político para poner su interés como el interés general; incluso si se tratase del proletariado, como clase social en la búsqueda de suprimir las formas existentes de sociedad, debe propender primero por alcanzar el poder político para poder imponer su visión.

En ese sentido, los intereses particulares de los hombres no coinciden con los intereses generales y el Estado se impone como “mediador” entre dichos intereses, y se constituye en un poder al margen de los individuos, por lo cual estos no pueden dominarlo, sucediendo todo lo contrario: que el Estado termine por dirigir las voluntades presentes en los actos humanos. Dicha *enajenación* implica dos premisas prácticas: la primera es sublevarse ante el Estado si este se convierte en un *poder insostenible* en la medida en que genere una masa de *desposeídos* simultáneamente con un mundo de riqueza y cultura, generando así más fuerzas productivas, las cuales vienen dadas a nivel universal y no

solo local; de esto se derivaría la segunda premisa práctica, y es precisamente ese desarrollo de las fuerzas productivas, ya que, si ello no ocurre, habría una *generalización de la escasez*, lo cual, en últimas, redundaría en un caos porque la pobreza derivada haría retornar al estado inicial. Este fenómeno de la masa de desposeídos se da universalmente, haciendo que unos pueblos dependan de otros; de lo contrario, el comunismo sería solo un fenómeno local, las potencias del intercambio serían meras circunstancias y no serían universales y las ampliaciones del intercambio acabarían con el comunismo local.

Así, el comunismo deberá ser el resultado empírico de la coincidencia de los pueblos dominantes, lo que implica la existencia de fuerzas productivas y de intercambios universales. Además, el comunismo no se considera un ideal, sino el movimiento real capaz de anular la situación actual. La sustracción del proletariado del capital implica que la pérdida de posibilidades de dicho trabajo haga que la competencia se lleve a un nivel de mercado mundial, lo cual configuraría la existencia *histórico-universal* del proletariado y del comunismo. La forma de intercambio resultante de todas las condiciones históricas es la *sociedad civil* que se fundamenta en la familia simple y la compuesta. La sociedad civil abarca el intercambio industrial y comercial trascendiendo al Estado y configurando la nacionalidad para hacerse valer al exterior de este.

La aparición de un poder extraño y ajeno que surge en la configuración del plano histórico-universal se limita con la revolución comunista y la abolición de la propiedad privada, haciendo que la liberación de los individuos se imponga en la misma medida en que la historia se hace universal. La riqueza espiritual de los individuos está dada por la riqueza de sus relaciones reales, puesto que así pueden participar y disfrutar de la producción del mundo entero. La dependencia encarnada en la cooperación permite el ejercicio consciente sobre los poderes extraños que emergen entre los hombres. Se trata de una concepción en la que los individuos se hacen unos a otros, y no en la que uno solo se hace a sí mismo.

Esta concepción busca exponer el modo de producción y las formas de intercambio que se dan, en general, en las fases de la sociedad civil y su acción como Estado, además sus construcciones teóricas y sus formas de conciencia en cuanto religión, filosofía, moral, etc. Lo que se busca es explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, entendiendo la revolución, y no la crítica, como la fuerza propulsora de la historia. La historia se da como producto de las relaciones entre fuerzas productivas, las formas de intercambio y los capitales, los cuales son pasados a las generaciones siguientes, y estas a su vez les imprimen nuevos caracteres, entendiendo que las circunstancias hacen

al hombre en la medida en que el hombre hace a las circunstancias. Y aunque los filósofos ponen esta fuerza, dada para los hombres, como la substancia de los mismos e intentan combatirla, se trata de un fundamento real que no se ve menoscabado. Esta condición de vida dada decide si las revoluciones periódicas que tendrán lugar en ella serán tan fuertes para derrocar la base de lo existente, pero si no se lleva a esta conmoción entre fuerzas productivas y revolución, no importa qué tantas veces haya sido proclamada la *idea*, no habrá lugar al cambio de la práctica de las cosas.

La concepción histórica ha excluido la base real de la historia, y la ha escrito como si fuese determinada por algo exterior a ella; los alemanes, por ejemplo, hacen de la *ilusión* religiosa la fuerza motriz de la historia. En eso consiste la filosofía hegeliana en su expresión más pura; la base de la historiografía alemana está en los pensamientos puros; su concepción religiosa implica que el hombre suplante la producción real por imaginarios religiosos. Los alemanes pretenden encontrar el sentido propio de las cosas absurdas, pero no consideran que las construcciones teóricas existentes sean producto de la realidad y que los cambios en esas construcciones teóricas sean producto de los cambios en la realidad.

El carácter puramente alemán de esta filosofía está dado porque creen en *fantasmas cerebrales*, ignorando los acontecimientos reales y, sobre todo, a las demás naciones. Cuando en la teoría ofrecen historia, es la historia de las ideas desconectadas de la práctica, presentando esa época como imperfecta y que antecede a la verdadera lucha entre filósofos alemanes. Así, pasan por alto acontecimientos realmente históricos y solo consideran a Alemania en sus especulaciones, proclamando, en la hegemonía universal teórica, la hegemonía universal alemana.

Se demuestra así el error de Feuerbach al llamarse *comunista* por ser un *hombre común*, puesto que él planteaba que los hombres se necesitaban unos a otros y que había que generar la conciencia sobre este hecho existente, mientras que el verdadero comunista busca derrocar lo existente. Para Feuerbach, el ser del individuo es su esencia, y las relaciones que configuran la existencia *son* en tanto la esencia esté satisfecha. Por ello, cuando el proletariado está insatisfecho, es decir, su ser no coincide con su esencia, se busca generar cambios en la vida práctica. La concepción del mundo para este filósofo está dada en cuanto a contemplación y en cuanto a sensación: “(...) dice «*el hombre*» en vez de los «*hombres históricos reales*». «*El hombre*» es *realiter* [en realidad] «*el alemán*».” (Marx y Engels, 1974, p. 46).

Así, los problemas filosóficos se reducen a problemas empíricos, por ello la antítesis historia-naturaleza desaparece, por la convicción de que el hombre,

en su lucha con la naturaleza, alcanza sus fuerzas productivas. La organización de las clases sociales determina la industria, el comercio, la producción y el intercambio. Si se suspendieran estas formas activas, incluso por un año, se caería en la desaparición del mundo humano.

Al reconocer al hombre como *objeto sensible* y no como *actividad sensible*, Feuerbach solo concibe relaciones idealizadas entre hombres, como el amor y la amistad. Concibe el mundo como su ideal y no como es, y en esto se diferencia de los comunistas, ya que estos buscan transformar el mundo real desde la industria y la organización social. Para él, materialismo e historia son dos entes independientes; la historia no debe interpretarse como si su propósito fuera determinar la historia posterior (por ejemplo, entender la expansión de la Revolución francesa como propósito del descubrimiento de América sería incorrecto), sino que debe entenderse como un ejercicio de influencia de la historia anterior en la historia posterior. En la medida en que los modos de producción, las relaciones de intercambio y la división del trabajo van traspasando las fronteras nacionales, la historia se va constituyendo en historia universal. Así, la historia universal se convierte en un hecho empírico, del que son evidencia los individuos y sus acciones cotidianas.

Las ideas de la clase dominante se vuelven imperantes en cada época: la clase que tiene el *poder material* tiene también el *poder espiritual*, sometiendo así a las clases que no disponen de medios de producción. Esas *relaciones de dominación* entre clases se consolidan como las ideas de la época en que se vive, y la clase dominante se consolida como la productora, distribuidora y reguladora de tales ideas. La lógica de la división del trabajo también se da al interior de la clase dominante: entre trabajo intelectual (pensadores) y trabajo físico (miembros activos de la clase dominante). Y entre estas dos partes también pueden surgir conflictos de intereses, pero estos se superan en la medida en que suponen un riesgo para la clase; y así se supera también la creencia de que hay ideas dominantes que no son las de la clase dominante; pero se reconoce que la posible existencia de ideas revolucionarias se debe a que existe una clase revolucionaria.

Si se separan las ideas de la clase que las produjo, se puede afirmar que en cada época la dominación de una clase se dio por la primacía de ciertos ideales; cuando una clase pasa a ocupar el lugar de dominio, sus ideas deben ser impuestas como interés común. La clase revolucionaria representa los intereses de las demás clases que no son dominantes, puesto que son intereses contrarios a los de una única clase imperante; y en su triunfo tiene en cuenta individuos de esas clases, con capacidad para llegar a la posición de dominio.

Cuando el dominio se alcanza, se agudiza la contradicción entre la clase poseedora y las no poseedoras. Cuando la dominación de una clase sobre las demás deja de ser la forma de organización de la sociedad, desaparece la concepción de que lo que dominan son ciertas ideas. Y separadas las ideas de los individuos y de las relaciones de producción, puede verse en dichas ideas la concepción *del principio*, es decir, la *autodeterminación* de la historia. Por ello, las relaciones entre los hombres podrían derivarse de *la idea del hombre*. Para Hegel, los *conceptos* o las ideas eran la razón que configura la historia; pero, en ese sentido, podría remontarse a los productores de los conceptos, encontrando que los *filósofos*, y en general los pensadores, siempre han dominado la historia. La demostración del imperio del espíritu en la historia se reduce a los siguientes tres esfuerzos:

- Separar las ideas de la clase que las produce, puesto que el dominio de la clase es empírico, y así reconocer el imperio de las ideas en la historia.
- Crear un orden entre las ideas sucesivamente dominantes en diferentes épocas, identificando las conexiones que se han dado entre estas.
- Para suprimir el misticismo de tales conexiones entre las ideas —como conceptos que se producen a sí mismos— se les asocia con una persona o una serie de personas que representen a dicho concepto en la historia.

La historiografía alemana da por hecho lo que cada época dice de sí misma, sin distinguir entre lo que es y lo que dice ser. Este método en Alemania debe relacionarse con las *ilusiones* de los ideólogos, por ejemplo, los *juristas* o los *políticos*, pues estas se explican según su posición práctica y su lugar en la división del trabajo.

3. REFLEXIONES FINALES SOBRE LA NOCIÓN DE IDEOLOGÍA

En términos generales, las distinciones entre las formas de entender una ideología —tanto en sus sentidos débil y fuerte como en su sentido epistemológico en cuanto falsa conciencia o conjunto de creencias— abren grandes perspectivas sobre los diferentes análisis politológicos que se pueden hacer con respecto a la realidad social y política actuales. Entender la ideología en su sentido más amplio contribuye a analizar aquellas creencias y valores que son propios de una comunidad, de un sistema político, de un Estado o de una sociedad, y que, en cierta medida, determinan lo que estos son, según lo que han sido y lo que esperan ser; ello permite identificar con ciertas claridades las

problemáticas presentes, ya que puede identificarse si se deben a elementos inherentes a dicha comunidad, las cuales obedecen, precisamente, a sus formas de asumir el mundo y la vida.

Igualmente, la comprensión fuerte, es decir, la comprensión epistemológica de la ideología, facilita que al identificar tales problemáticas se pueda establecer si estas se deben a factores externos a la comunidad en que se presentan, las cuales llegan como efecto de la dominación de una clase e intervienen tanto en lo ocurre al interior de la comunidad como en la forma en que esta se asume a sí misma.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Eagleton, T. (1997). ¿Qué es la ideología? En T. Eagleton, *Ideología. Una introducción* (pp. 19-55). Barcelona: Paidós.
2. González, L. (2002). Aproximación a la filosofía de Hegel. *Realidad*, 85, 53-93.
3. Guillen, C. (s. f.). La ideología. Su historia [Publicación web]. *Redacción Popular*. Recuperado de <https://goo.gl/n58Hr2>.
4. Márquez, Á. (s. f.). La concepción feuerbachiana del hombre. *Revista de filosofía*, 6-7, 142-162.
5. Marx, K. y Engels, F. (1974). La ideología en general, y la ideología alemana en particular. En K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (pp. 16-55). Montevideo, Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos, Ediciones Grijalbo.
6. Stoppino, M. (1988). Ideología. En N. Bobbio y M. Bovero, *Diccionario de política* (pp. 755-770). Madrid: Siglo XXI.

LA REIVINDICACIÓN DE LO POLÍTICO: DESENCUENTROS ENTRE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y LA TEORÍA POLÍTICA DE CARL SCHMITT, CHANTAL MOUFFE Y JOHN GRAY*

FELIPE NIETO PALACIO**

RESUMEN

Una de las principales razones por las que han sido objetadas las corrientes que se adscriben al liberalismo es que rehúyen lo político. Los demócratas deliberativos, a pesar de reconocer la existencia de múltiples valores y perspectivas, no conciben una sociedad conflictiva y discordante, pues para estos es posible alcanzar un consenso racional. En ese sentido, los postulados de Carl Schmitt, Chantal Mouffe y John Gray, aunque divergen en la mayoría de sus elementos, convergen en las críticas dirigidas a los supuestos liberales, los cuales niegan la naturaleza conflictiva de lo político. El presente artículo pretende exponer las tensiones que se presentan entre estos autores y la dimensión liberal del proyecto democrático deliberativo. Así mismo, se plantean las alternativas que proponen Schmitt, Mouffe y Gray en aras de reivindicar lo político.

PALABRAS CLAVE

Político, democracia deliberativa, liberalismo, conflicto, agonismo, *modus vivendi*.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Nieto, F. (2016). La reivindicación de lo político: desencuentros entre la democracia deliberativa y la teoría política de Carl Schmitt, Chantal Mouffe y John Gray. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 9, 24-36.

* Este artículo es producto de la ponencia presentada con el mismo nombre en el IV Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Asociación Colombiana de Ciencia Política (ACCPOL), los días 21, 22 y 23 de septiembre de 2016, llevado a cabo en la Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá.

** Estudiante de quinto semestre del pregrado en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: felipenieto8@gmail.com.

1. INTRODUCCIÓN

La premisa que postula a la democracia como la forma de gobierno más legítima parece incuestionable en el último siglo. Por lo cual, las diversas corrientes teóricas han enfocado sus esfuerzos en el diseño de modelos de democracia que se ajusten a las problemáticas políticas actuales. La pregunta por la mejor forma de gobierno pierde entonces relevancia para darle paso al debate en torno a qué tipo de democracia debe regir en los sistemas políticos.

A pesar de que el modelo democrático liberal¹ se ha proclamado como victorioso ante sus contrincantes², es posible identificar una serie de descontentos hacia las instituciones actuales, poniendo así en vilo la supremacía de este modelo. Como lo expresa Mouffe (2003), la pérdida de interés por los partidos tradicionales, el avance de la extrema derecha en Europa y el pronunciado cinismo respecto a la política y los políticos se manifiestan como fuerzas negativas en gran parte de las sociedades liberales. Ante esta situación, surge con una tendencia de rápido crecimiento en la esfera pública el paradigma de la democracia deliberativa, que contempla la posibilidad de alcanzar un consenso universal a través de la deliberación entre ciudadanos libres e iguales.

2. LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

La democracia deliberativa, que tiene como abanderados a John Rawls y Jürgen Habermas, aparece como una apuesta republicana-liberal³ que pretende ir más allá del ejercicio electoral, asumiendo que una adecuada meditación de los juicios por parte de los individuos es el camino para alcanzar un acuerdo racional que supere las expectativas procedimentales.

Habermas, en *La inclusión del otro* (1999), asegura que el proyecto deliberativo cobra referencia empírica en cuanto se tomen en cuenta las múltiples

1 La democracia liberal, de corte representativo, refiere a que las decisiones colectivas no son tomadas directamente por quienes forman parte de la colectividad, sino por representantes elegidos para dicho fin (Bobbio, 2001). Así mismo, asume como principios básicos la protección de la libertad de los individuos frente al poder del Estado, el sufragio universal, la división de poderes, entre otros.

2 Otras alternativas democráticas como la radical y la elitista.

3 El proyecto deliberativo asume elementos tanto del republicanismo, en la medida en la que pone el proceso de formación de la voluntad y de la opinión política en el punto central, como del liberalismo, en cuanto es compatible con la constitución en términos del Estado de derecho y asume la posibilidad de llegar a consensos universales a través de la razón (Habermas, 1999). En este sentido, es el tinte liberal que asume la democracia deliberativa el que compete a este trabajo.

formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, a saber, autocomprensión ética, acuerdo de intereses y compromisos y elección racional de medios en relación con un fin (Habermas, 1999, p. 239). Allí se logra evidenciar un primer elemento constitutivo del proyecto deliberativo: la comunicación. Con las pretensiones adecuadas de validez⁴, en relación con la acción comunicativa, en el proceso político se pueden producir resultados racionales de un modo deliberativo.

David Held, en su opúsculo *Modelos de democracia* (2001), asegura que el fundamento de legitimidad de la empresa deliberativa representa un punto de inflexión con respecto a la democracia representativa, puesto que el poder en este último se justifica en la regla de las mayorías o las urnas, mientras que el otro asume que la legitimidad política descansa en dar razones, explicaciones y motivos defendibles (Held, 2001, p. 339). Esto implica que las opiniones y percepciones de los individuos sobre temas de importancia pública desempeñan un papel fundamental en el ejercicio político, requiriendo de un aprendizaje abierto y continuo para que los juicios sean sensatos y razonables.

En este modelo, como la presenta Held, la deliberación pública de los ciudadanos libres de todo tipo de constreñimiento es la base de toda decisión política. La democracia deliberativa se separa de las opiniones particulares para mejorar la calidad y la forma de las decisiones públicas razonables (Held, 2001, p. 339). Esta postura trae implícita la idea de que los hombres, a pesar de disentir en sus posturas morales, pueden llegar a un acuerdo razonable, en lo público, de carácter universal. La fuerza argumentativa y la racionalidad imparcial aparecen como elementos básicos para que el producto del ejercicio deliberativo sea un consenso motivado racionalmente. Ser imparcial para el proyecto deliberativo significa estar abierto para ponderar y revisar los puntos de vista de los otros antes de definir qué es lo justo o lo correcto. En la medida que todos los ciudadanos actúen imparcialmente, es posible establecer normas y principios que nadie podría rechazar razonablemente. El modelo deliberativo implica, entonces, que el debate público entre sujetos informados con juicios meditados y razonables conlleve a “un acuerdo anticipado con todos aquellos cuyas circunstancias se ven afectados por uno o varios problemas acuciantes” (Held, 2001, p. 344).

Tras enunciar los elementos más importantes de la democracia deliberativa, es preciso considerar: ¿cuál es el tinte liberal, objeto de tantas objeciones, que

4 Según Garrido (2011), Habermas establece cuatro elementos pragmáticos formales en relación con las pretensiones de validez en la acción comunicativa, a saber: eficacia, verdad, rectitud y veracidad.

ostenta la democracia deliberativa? ¿En qué converge el proyecto deliberativo con los postulados liberales, que hace resaltar sus débiles flancos? Para Serrano (2002), es posible identificar dos tradiciones teóricas en relación con el papel que desempeña la política: la primera, que se orienta hacia la posibilidad de educar a los hombres hasta que sean racionales para que estos acepten la validez de los supuestos universales, le resta peso a la política, pues los conflictos sociales se neutralizan; la segunda concibe la posibilidad de que los hombres sean irracionales y, por ende, el conflicto aparece como un elemento constitutivo de los seres humanos, por lo cual aparece la política como un medio para salvaguardar la seguridad y el orden. La democracia deliberativa coincide con el liberalismo puesto que asume un pronunciado acento en la racionalidad alrededor de un consenso sobre los valores universales, por lo que ambas posturas se inscriben bajo el seno de la primera tradición teórica enunciada.

Es este punto está el eje principal de los cuestionamientos suscitados: el exceso de racionalidad política, que elimina las pasiones y los afectos, la eliminación del conflicto en lo público y la falsa propuesta de un pluralismo de valores, que se podría traducir en un rígido monismo moral, se presentan como contrargumentos que el modelo deliberativo parece incapaz de responder.

En ese sentido, las críticas a este proyecto por parte de Schmitt, Mouffe y Gray logran evidenciar las carencias que encarna el proceso de democracia deliberativa, y, a su vez, las propuestas presentadas por cada uno de estos autores alimentan el debate en torno a qué tipo de democracia debe primar en nuestros días.

3. CARL SCHMITT Y EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO

Para Carl Schmitt, en *El concepto de lo político* (1991), el concepto de Estado supone el de lo político. La definición de lo político, asevera Schmitt, solo puede lograrse a través de la diferenciación y reconocimiento de categorías propiamente políticas. Dichas categorías son las de *amigo* y *enemigo*, las cuales expresan “el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una separación, de una asociación o disociación” (Schmitt, 1991, p. 57). Desde este postulado central se comienza a evidenciar un claro distanciamiento con la lógica racional de la democracia deliberativa y del liberalismo, pues su concepto de lo político, como lo expresa Mouffe, “tiene que ver con el conflicto y el antagonismo, y constituye por lo tanto una esfera de decisión, no de libre discusión” (Mouffe, 2007, p. 18).

La empresa liberal, asegura Schmitt, trae consigo el clásico dilema entre economía y moral, convirtiendo al enemigo, “por el lado de lo económico, en un competidor, y por el lado del espíritu, en un oponente en discusión” (Schmitt, 1998, p. 58), lo que claramente lleva a distorsionar la concepción de la categoría de *enemigo*, pues las lógicas de la economía y de la moral buscan subordinar a las lógicas de lo político.

La idea del consenso es objeto de fuertes objeciones por parte de Schmitt, puesto que, como lo contempla dicho modelo⁵, las diferencias que se producen en el espacio público son eliminadas mediante un consenso razonable; es decir, el liberalismo y la democracia deliberativa niegan el disenso, lo antagónico y lo conflictivo y, por ende, constituyen una desnaturalización del concepto de lo político.

De la misma manera, Schmitt arremete en contra de la vacua teoría del Estado que el liberalismo ha propugnado, ya que la idea de la división de poderes y el sistema de pesos y contrapesos ponen en vilo la unidad política del Estado. Esto es remarcado al afirmar lo siguiente:

Pues si bien es cierto que el liberalismo no ha negado radicalmente al Estado, no es lo menos que tampoco ha hallado una teoría positiva ni una reforma propia del Estado, sino que tan solo ha procurado vincular lo político a una ética y someterlo a lo económico; ha creado una doctrina de la división y equilibrio de los poderes, esto es, un sistema de trabas y controles del Estado que no es posible calificar de teoría del Estado o de principio de construcción política. (Schmitt, 1991, p. 90)

Schmitt rechaza el universalismo racionalista por cuanto no es posible conocer y aplicar un orden dado, puesto que este es producto de la decisión del soberano (Serrano, 2001, p. 30). En ese sentido, lo político no puede ser reducido a las esferas morales, como lo asume el proyecto deliberativo, ni al plano económico en términos de la corriente liberal.

Según lo expuesto anteriormente, resulta evidente cómo la racionalidad de la democracia deliberativa resulta mutuamente excluyente con la empresa política de Carl Schmitt. Sin embargo, dar claridad ante la concepción de de-

5 Afirmar que Carl Schmitt cuestiona los postulados de la democracia deliberativa sería caer en un anacronismo, pues el pensamiento de este jurista alemán antecede al proyecto deliberativo. Sin embargo, al coincidir el liberalismo y la democracia deliberativa en la idea de que es posible alcanzar un consenso racional y universal, las objeciones iniciales de Schmitt aplican de la misma manera a la democracia deliberativa.

mocracia que propone el autor en cuestión es fundamental para concebir su reivindicación de lo político.

Chantal Mouffe, en *La paradoja democrática* (2003), lleva a cabo una disertación en la cual expone en detalle la fuerte tensión entre democracia y liberalismo. Para ello, trae a colación la tesis schmittiana sobre la democracia, la cual descansa en la idea de *homogeneidad*. Para este autor, asegura Mouffe, la democracia se constituye a partir del principio de que no solo son iguales los iguales, sino que estos no reciben un trato similar a los desiguales (Mouffe, 2003, p. 55); es decir, la democracia supone la homogeneidad, pero, a su vez, indica la existencia de la heterogeneidad que debe ser excluida. En ese sentido, la homogeneidad que se logra desentrañar de lo expuesto por Schmitt refiere a la idea de una igualdad sustantiva, en contraposición a la idea liberal de igualdad, que elimina cualquier tipo de correlato de desigualdad y, por ende, pierde su sentido político. Es en este orden de ideas, se puede identificar la paradoja democrática que afronta el liberalismo, puesto que, según Schmitt, el individualismo y el ideal democrático se muestran así mutuamente excluyentes. Esto obedece a que el concepto liberal de igualdad indica que el ser humano *per se* es igual a otro ser humano, mientras que la idea schmittiana, en el marco de su concepción democrática, exige la posibilidad de distinguir entre quién pertenece al *demos* y quién no (Mouffe, 2003, p. 55).

La lógica democrática de inclusión y exclusión representa el punto clave para la crítica hacia el liberalismo y para la construcción del proyecto político de Schmitt. La unidad política, como asegura Mouffe, se convierte en un elemento fundamental para la participación política que concibe Schmitt, “dado que él considera que en un Estado democrático los ciudadanos pueden ser tratados como iguales y ejercer sus derechos democráticos a través de su participación en esa unidad” (Mouffe, 2003, p. 59). Sin embargo, esto suscita un cuestionamiento: ¿es necesario determinar quiénes son los depositarios de estos derechos? La identidad sustancial definida a partir de la existencia concreta en comunidad como unidad política democrática, en términos de Carl Schmitt, depende entonces de definir la brecha que separa a los que se inscriben en el *demos* homogéneo de los que conforman lo heterogéneo externo; diferenciar aquellos que quedan cubiertos por un manto jurídico de los que se quedan jurídicamente despojados, identificar la frontera que disgrega a los incluidos de los excluidos, depende de la voluntad del soberano.

La democracia para Schmitt implica tanto la homogenización del pueblo que se identifica con los gobernantes, que encarnan su voluntad y espíritu, como la eliminación de lo heterogéneo (Serrano, 2002, pp. 56-57). Esto significa que,

para este jurista alemán, la democracia, al igual que su concepto de lo político, precisa del reconocimiento de un nosotros-ellos o amigo-enemigo. Es por esto que el modelo deliberativo promulgado carece de sentido en la teoría política de Schmitt, pues un consenso racional de carácter universal evita toda manifestación de pluralismo⁶ en el ámbito público.

4. LA DEMOCRACIA AGONAL DESDE CHANTAL MOUFFE

Como se evidenció en el apartado anterior, la democracia deliberativa se distancia del pensamiento de Carl Schmitt. En la misma vía adoptada por el jurista alemán, los presupuestos de Chantal Mouffe se presentan como una alternativa democrática de corte agonial, que identifica las debilidades de los demócratas deliberativos y logra aprehender la naturaleza de lo político.

Para Mouffe, al privilegiar la racionalidad, la perspectiva deliberativa obvia un elemento central: el papel que desempeñan las pasiones y los afectos en la gestación de los valores democráticos. En la misma vía, advierte lo problemático que resulta la búsqueda de una solución racional final emprendida por la democracia deliberativa, puesto que conduce a limitar el debate político, aislando a la política de los efectos del pluralismo de valores. Relegar el pluralismo a un ámbito no público no es más que obviar las consecuencias que implica el ejercicio del poder. Así mismo, asegura Mouffe, el intento por conciliar los principios de autonomía política y autonomía privada se presenta como una negación de la paradoja que se gesta entre la democracia y el liberalismo. Los impulsores del proyecto deliberativo, afirma la autora:

No solo no pueden tener éxito, sino que además conducen a plantear restricciones indebidas al debate político. Esa búsqueda debería ser reconocida como lo que realmente es: otro intento de aislar la política de los efectos del pluralismo de valores, esta vez tratando de fijar de una vez por todas el significado y la jerarquía de los valores liberales democráticos básicos. (Mouffe, 2003, p. 107)

Dichas razones obligan a Mouffe a repensar la relación entre el pluralismo de valores, propio de las sociedades modernas, y la democracia. Es en este punto de sus disertaciones donde la propuesta de Schmitt, a pesar de erigirse como un proyecto iliberal, adquiere relevancia. En su obra *En torno a lo político* (2007),

6 Carl Schmitt (1991) solo concibe el pluralismo entre Estados, pues al interior de estos, como se ha mencionado, debe primar la homogeneidad.

Mouffe parte de los reparos realizados por Carl Schmitt al liberalismo, el cual prescinde del elemento constitutivo de lo político: el conflicto. Es por esto que la relación amigo-enemigo que propone Schmitt se acopla, en cierta medida, al modelo agonal que plantea Mouffe. Sin embargo, la necesidad de pensar lo político desde un pluralismo democrático, que se resista a la homogeneidad que conlleva un consenso racional universal y que no reduzca el pluralismo al ámbito estatal, obliga a Mouffe a distanciarse del proyecto político de Schmitt. A pesar de que la autora reconoce que todo orden es político y está basando en alguna forma de exclusión, y que, por ende, las relaciones políticas están caracterizadas por prácticas hegemónicas, considera que abogar por una relación antagonica en términos amigo-enemigo podría exacerbar y truncar el proceso del pluralismo democrático. Es por esto que propone transitar desde el modelo antagonista hacia uno agonista, que reconozca la esencia de lo político y, a su vez, sea compatible con el pluralismo de valores (Mouffe, 2007, p. 26).

La naturaleza de lo político debe ser reaprehendida, puesto que el enfoque deliberativo, que postula la posibilidad de eliminar el poder y asegura alcanzar un consenso universal, la ha socavado. Es por esto que en el centro del modelo abogado por Mouffe yace el poder y el agonismo. Antes de presentar el proyecto agonista, es preciso traer a colación la distinción entre lo político y la política que propone la autora. Lo político se refiere a lo antagonico, mientras que la política remite al orden, como así lo expresa:

Con lo “político” me refiero a la dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas, antagonismo que puede adoptar muchas formas y surgir en distintos tipos de relaciones sociales. La política, por otra parte, designa el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque se ven afectadas por la dimensión de lo político. (Mouffe, 2003, p. 114)

La importancia de reconocer esta distinción versa en que solo reconociendo lo conflictivo de lo político, y entendiendo que la política busca domesticar dicha hostilidad, se puede plantear la discusión en términos democráticos. La política, como lo propone Mouffe, supone la creación de una unidad en un escenario de diversidad y conflicto, relacionada con la existencia de un “nosotros” opuesto a un “ellos”. La originalidad de lo que expresa la autora no radica en esta concepción, pues, como se logró evidenciar anteriormente, Carl Schmitt ya había asignado las características amigo-enemigo al concepto de lo político. La novedad yace en la manera como se plantea dicha oposición, compatible con la

democracia pluralista. En este sentido, el modelo agonístico busca “construir un ellos que deje de ser percibido como un enemigo a destruir y se conciba como un adversario, es decir, como alguien cuyas ideas no compartimos pero cuyo derecho a defender dichas ideas no ponemos en duda.” (Mouffe, 2003, pp. 114-115). Mouffe tiene como horizonte la tolerancia liberal democrática, por lo que considera que la noción de un enemigo a eliminar podría exacerbarse de tal manera que podría destruir la asociación política. Es por esto que la democracia agonística deja de lado la noción amigo-enemigo para adaptarse a la de nosotros-ellos, la cual reconoce al “ellos” como un adversario legítimo.

¿Es la democracia agonística compatible con el pluralismo de valores? Para Mouffe, el adversario comparte con su oponente una base común, la de los principios éticos-políticos de la democracia liberal: libertad e igualdad; pero difieren en el significado y en la puesta en práctica de los mismos. El pluralismo de valores no se erradica, es más, se hace manifiesto en lo público, espacio donde la confrontación no cesa. La confrontación agonística no pone en peligro a la democracia; es su propia condición de existencia (Mouffe, 2003 p. 116). Reconocer el conflicto en las sociedades modernas es reconocer que existen diversas concepciones del bien que no pueden ser reducidas a un acuerdo o consenso común. En ese sentido, una democracia que funcione adecuadamente, según Mouffe, “exige el vibrante enfrentamiento de las posiciones políticas democráticas” (Mouffe, 2003, p. 117).

Un sistema político fundado en el exclusivo ejercicio del consenso llevaría a la apatía y al distanciamiento de la participación política, puesto que todo ejercicio público se traduciría en la consecución de lo razonable. El disenso, la confrontación y el conflicto son características que mejor se ajustan a las realidades que enfrentan las sociedades. Cabe advertir que dicha oposición no se traduce en una confrontación armada *per se*, sino en una disputa entre facciones, partidos políticos, opositores, igualmente legítimos, por la hegemonía del poder. Para Mouffe, esto hace del ejercicio democrático una expresión del pluralismo que le devuelve su naturaleza a lo político.

5. EL *MODUS VIVENDI* EN JOHN GRAY

John Gray, en *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal* (2001), presenta una nueva interpretación de la tolerancia liberal y sostiene que el pluralismo de valores en el campo de la ética puede sustentar una concepción revisada de los derechos humanos universales, por lo que es preciso reacondicionar la tolerancia liberal para que pueda guiarnos

en la búsqueda de un *modus vivendi* en un mundo más plural. Para ello, Gray parte de la identificación de dos tipos o dos caras del liberalismo. La primera refiere a la idea tradicional de la tolerancia, que supone que es posible alcanzar un consenso razonable sobre la mejor forma de vida, la cual coincide con la democracia deliberativa. Las instituciones en este tipo de liberalismo “se conciben como aplicaciones de principios universales. El liberalismo entonces prescribe un régimen universal” (Gray, 2001, p. 11). La segunda cara del liberalismo ase la idea de que la tolerancia es la creencia en que los seres humanos pueden florecer en variadas formas de vida, haciendo necesaria la búsqueda de un compromiso de paz entre los distintos modos de vida. Esta cara del liberalismo, *o modus vivendi*, es entonces un proyecto de coexistencia que puede emprenderse en muchos regímenes.

Gray, tras haber expuesto estas dos facetas del liberalismo, toma partido por la segunda. Esto obedece a que la concepción tradicional del liberalismo se arrastra con piernas de barro en las sociedades modernas. Es evidente, asegura el autor, que un consenso racional entre diversos modos de vida parece no tener lugar en la actualidad. Las migraciones, las tecnologías de la información y comunicación, la experimentación cultural, etc., son rasgos que estimulan la aparición y expansión de las múltiples formas de vida. De esta manera lo recalca Gray:

La mayor parte de las sociedades tardomodernas están lejos de mostrar un consenso claro sobre los valores liberales. Lo que ocurre, más bien, es que el discurso liberal sobre los derechos y la autonomía personal se despliega en un continuo conflicto para obtener y mantener el poder por arte de comunidades y modos de vida que tiene unos valores muy diversos. Allí donde existe, la hegemonía del discurso liberal suele ser muy superficial. (Gray, 2001, p. 23)

La existencia de diversas formas de vida inconmensurables se muestra incompatible con el monismo ético⁷ que promulga la primera cara del liberalismo. Según Gray, “la concepción del liberalismo como una prescripción de un régimen ideal queda invalidada ante los conflictos de valor que los principios liberales son incapaces de resolver” (Gray, 2001, p. 121). El liberalismo y, en este sentido, la democracia deliberativa, ante sus pretensiones universales de consenso, se ven obligados a desconocer la existencia de los conflictos entre

7 El monismo ético hace referencia a la existencia de un solo sistema de valores y principios universalmente válido.

las diversas maneras en las que los hombres pueden florecer. Esto, en términos de Gray, es un gran error histórico, pues es soslayar la diversidad propia de la modernidad; el liberalismo en esta vía es la negación de la modernidad.

El futuro del liberalismo está en su capacidad de mostrarse sensible ante el carácter plural de las sociedades modernas. Es allí donde el *modus vivendi* aparece como una necesidad imperiosa que logra disponer de las instituciones democráticas para que los individuos puedan conciliarse con los distintos modos de vida y valores en conflicto:

La idea de la tolerancia como un medio para lograr el consenso universal debe ser abandonada, adaptándose en su lugar un proyecto de *modus vivendi* entre formas de vida animadas por valores permanentemente divergentes. (Gray, 2001, p. 35)

La condición de posibilidad del *modus vivendi* es el conflicto de valores; sin ello, el anhelo de los demócratas deliberativos dejaría de ser un ideal y se expresaría en lo fáctico. La inconmensurabilidad de los valores⁸ y, por tanto, la presencia inevitable del conflicto dan cabida al proyecto del *modus vivendi*, el cual concibe la existencia de instituciones comunes en cuyo seno los conflictos puedan ser contenidos para alcanzar cierto grado de coexistencia pacífica entre muchas formas de vida ética.

Según lo anterior, es relevante presentar dos elementos fundamentales para la construcción del *modus vivendi* propugnado por Gray: los derechos humanos y la democracia. Los derechos humanos, como lo plantea este autor, son artículos convenientes de paz, que permiten que individuos y comunidades con valores e ideas de vida distantes puedan coexistir. Los derechos humanos son juicios contingentes, circunstanciales, que dan cuenta de los intereses de los hombres según la época a la que se atañen. Afirmar que su contenido es pétreo e inamovible sería infundado. Deben ser entendidos entonces como estándares mínimos de legitimidad política que pueden ser aplicables a todo régimen. Por otro lado, la democracia, asegura Gray, es un mecanismo que permite que las comunidades lleguen a decisiones comunes y que cambien de gobierno sin recurrir a la violencia. Lo anterior no puede interpretarse como un paso que da cabida a la formulación de consensos universales. Los gobiernos, que pueden ser cambiados por los ciudadanos, deben satisfacer necesidades mínimas y

8 La inconmensurabilidad de valores, como lo plantea Gray (2001), hace referencia a la imposibilidad de comparar, ordenar u otorgar un peso relativo a un valor con respecto a otro.

proteger a las minorías, reflejando así la existencia de diversos modos de vida (Gray, 2001, p. 127).

En definitiva, como lo expone Gray, el proyecto del *modus vivendi*, que se remonta a la teoría de Thomas Hobbes y que reformula su concepción de política en términos pluralistas, se aleja de la posibilidad de prescribir principios universales; estos no son más que una ilusión. El *modus vivendi* apuesta por el reconocimiento de modos de vida disímiles, los cuales tienen intrínsecamente intereses que hacen que valga la pena intentar alcanzar una coexistencia pacífica. La democracia deliberativa debe ser pensada no como un proyecto con ánimos de crear un régimen de vida universal en el cual todos los individuos coincidan, sino como un modelo que reconozca el carácter conflictivo de lo político para así diezmar las confrontaciones morales entre culturas.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

La democracia deliberativa, a la luz de la teoría política de Carl Schmitt, Chantal Mouffe y John Gray, elimina lo político. La apuesta por parte de esta corriente, que aboga por la realización de un consenso razonable de carácter universal, mediante un ejercicio participativo libre, meditado y justificable, parece obviar las complejas y diversas dinámicas propias de las sociedades modernas.

A pesar de que, en cierta medida, en el proyecto deliberativo es posible identificar rasgos del pluralismo de valores, este parece no tener lugar preponderante; o bien es rezagado al ámbito privado, o bien se manifiesta tímidamente en la deliberación pública para luego ser silenciado por un monismo moral razonable y universal.

Tanto Carl Schmitt como Chantal Mouffe y John Gray comparten un lugar común: el liberalismo extirpa el carácter político de las sociedades para subordinarlo a las lógicas de la economía y la moral. Es por esto que sus proyectos, que en definitiva tienen objetivos distintos, buscan ser consecuentes con el carácter diverso y conflictivo de las relaciones humanas.

Para Carl Schmitt, lo político, caracterizado a partir de las categorías amigo-enemigo, se diluye en el liberalismo, el cual prioriza las lógicas de la economía y la moral. El proyecto democrático iliberal de este autor se perfila desde una perspectiva homogénea en virtud de la unidad política del Estado.

Por otro lado, Mouffe se une a Schmitt en cuanto a su crítica al liberalismo. Sin embargo, considera necesario transitar desde un antagonismo hacia un agonismo, en el cual el otro no sea percibido como un *enemigo*, sino como un

adversario con pretensiones legítimas, posibilitando así que la confrontación democrática sea compatible con el pluralismo de valores, la cual se convierta en una expresión, no propiamente armada, del disenso y el conflicto, esenciales para la reivindicación de lo político.

Finalmente, John Gray propone dejar de lado la corriente del liberalismo que propugna un consenso universal, para asumir un proyecto *modus vivendi* que reconozca la imposibilidad de reducir a un monismo moral las diversas formas en las cuales florece el hombre. Esto de la mano de instituciones democráticas que permitan diezmar el conflicto de valores sin eliminarlo.

A pesar del carácter sustantivo que asume el proyecto deliberativo en los debates contemporáneos sobre la democracia, parece padecer de una grave dolencia: lo político es extirpado. Esta consideración es problemática en cuanto un consenso universal parece no manifestarse en las sociedades contemporáneas. Es por esto que autores como Mouffe y Gray plantean proyectos democráticos que se adaptan al carácter plural de la realidad y que hacen de lo político el elemento central de sus teorías políticas.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bobbio, N. (2001). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
2. Garrido, L. (2011). Habermas y la teoría de la acción comunicativa. *Razón y palabra*, 16 (75), 1-19.
3. Gray, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós.
4. Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
5. Held, D. (2001). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
6. Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. México: Gedisa.
7. Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
8. Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
9. Serrano, E. (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

EL GOCE COMO IDEOLOGÍA DOMINANTE EN LA MODERNIDAD TARDÍA*

JESÚS ANDRÉS GALLÓN MONTES**

RESUMEN

El objetivo de este artículo es establecer un diálogo entre la Sociología y el Psicoanálisis en torno a la pregunta por el papel del goce como apuesta ideológica de la modernidad tardía. Teniendo en cuenta este propósito, se parte del planteamiento de la tesis de Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre* y la caracterización de la sociedad actual. Posteriormente, se presenta el goce y el plus del goce y su relación con el consumismo actual, y se finaliza con el planteamiento del goce como apuesta ideológica capitalista. Para ello, se aborda fundamentalmente a Lacan y a Žižek y se rodea la ya mencionada teoría de Fukuyama, así como algunos preceptos de Karl Marx y Zygmunt Bauman.

PALABRAS CLAVE

Modernidad tardía, capitalismo, ideología, goce.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Gallón, J. (2016). El goce como ideología dominante en la modernidad tardía. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 9, 37-42.

* Este artículo es producto del trabajo final del curso electivo *El malestar cultural*, dictado en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).

** Estudiante de octavo semestre del pregrado de Sociología de la Universidad de Antioquia, sede Medellín.

1. INTRODUCCIÓN

En su texto *El fin de la historia y el último hombre*, Francis Fukuyama (1992) expone el panorama al que, según él, nos enfrentamos en la época contemporánea, caracterizada por la hegemonía del capitalismo liberal democrático, presentado como la única opción realista en cuanto sistema que ordena la sociedad. Con él, vivimos en el imperio de la cultura occidental, fundamentada en el consumo. Esto sienta las bases en la idea que afirma que nos encontramos en una era posideológica, que dio paso a la posmodernidad, en la cual el sujeto deja de pensarse como parte de un todo organizado y se libera de sus ataduras colectivas, obteniendo como resultado procesos heterogéneos y aparentemente desvinculados los unos de los otros, y de esta forma, como bien lo introduce Žižek, “tácitamente se asume que cualquier intento de totalización racional está condenado de antemano al fracaso, que siempre queda un resto que se sustrae a la incautación totalizadora” (Žižek, 1998, p. 137).

2. MODERNIDAD TARDÍA

En esta sociedad contemporánea, las responsabilidades con respecto a casi cualquier esfera de la vida recaen de forma individual, imponiendo la individualización. Dicha lógica no escapa al afán de conseguir el éxito, medido por las posibilidades que se tengan en cuanto consumidor, presión que desencadena la angustia generalizada, exacerbada por los cambiantes avances tecnológicos, que vuelven obsoletas, de forma prematura, las mercancías que han sido puestas en el mercado. Este impulso por el consumo se constituye en el goce que se impone a los sujetos. En tal sentido, García Hodgson (2006) afirma que “la «proliferación» de objetos técnicos producida por el discurso capitalista forma parte de aquellas ofertas «codificantes» del deseo como un medio de suturar aquel «plus de goce» liberado por la insatisfacción” (p. 80).

Este consumo exacerbado, que algunos nombran *consumismo*, genera gran cantidad de efectos “colaterales”, que son parte orgánica de la forma en que opera el capitalismo si pretende mantener el ritmo de consumo que lo sostiene. Los más notables son los ambientales, que ponen en riesgo la permanencia en el planeta de una gran cantidad de especies, incluida la humana, a riesgo de sonar apocalíptico. Pero el “fin de la historia”, que plantea este sistema como la opción irremediable, dificulta pensar alternativas a él. De nuevo, el filósofo esloveno Slavoj Žižek advierte que

(...) mientras que la imaginación popular es perseguida por las visiones del inminente “colapso de la naturaleza”, del cese de toda la vida en la Tierra: parece más fácil imaginar el “fin del mundo” que un cambio mucho más modesto en el modo de producción, como si el capitalismo liberal fuera lo “real” que de algún modo sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global. (Žižek, 2003, p. 7)

3. GOCE, PLUS DE GOCE Y CONSUMO

Lo anterior tiene profundas bases psicoanalíticas, teniendo en cuenta que lo que llevará a la destrucción de la vida es el consumismo, el goce de la contemporaneidad, que, al querer ser satisfecho, aumenta la tensión que produce cualquier pulsión de muerte.

Ante esta debilidad mental, pareciera que en la contemporaneidad no hay forma de escapar, debido al constante trabajo del superyó. Si en la modernidad este se caracterizaba por la represión de las pulsiones, en la contemporaneidad empieza a constituir la entidad psíquica encargada de la imposición del goce. El superyó depende de los mandatos de la cultura, del entorno socio-cultural y las ideas que rijan una sociedad determinada. Es la internalización de estos mandatos lo que se constituye en gran parte como superyó. Si otrora el sentimiento de culpa era la expresión más característica de tal hecho, en la actualidad es el imperativo al goce. El superyó nos ordena gozar. De acuerdo a lo anterior, Žižek afirma que

(...) el goce en sí, que nosotros experimentamos como “transgresión”, es en su estatuto más profundo algo impuesto, ordenado; cuando gozamos nunca lo hacemos “espontáneamente”, siempre seguimos un cierto mandato. El nombre psicoanalítico de este mandato obsceno, de este llamado obsceno, “¡Goza!”, es superyó. (Žižek, 1998, p. 22)

De lo anterior se deduce que ya la angustia que sufre el sujeto no puede deberse a la represión superyóica a la satisfacción pulsional, debido a que la represión se ha levantado, ha cesado la castración en ese sentido. Lo que en la actualidad genera la angustia es la frustración que ocurre cuando el sujeto no logra cumplir el imperativo superyóico al goce, cuando sus pulsiones no son satisfechas de la forma en la que se le dice que debe hacerlo, sin medida. Este excedente de goce es lo que se busca y lo que debe ser satisfecho, nombrándose, en relación con la teoría de la plusvalía de Marx, como *plus de goce*.

Sin embargo, lo que se goza no es en realidad de lo que se goza. El goce es la recreación de algo que causó placer pero que ya no es. Es por tal motivo que no puede entenderse separado del síntoma. Tras el goce, y concretamente tras el plus de goce, se oculta un fantasma que es el origen de la angustia: “El goce da cuenta del síntoma, de la satisfacción que el sujeto encuentra en sus síntomas, de lo que Freud abordó como masoquismo primordial” (Miller, 2010, p. 148).

4. EL GOCE COMO IDEOLOGÍA CAPITALISTA

Al igual que el goce, la ideología esconde un fantasma. Marx denuncia desde su concepción de ideología, en *La ideología alemana*, que su papel era ocultar el real funcionamiento del capitalismo y sus relaciones de producción, basadas en la explotación y el trabajo enajenado. En ese sentido, podemos equiparar el síntoma de la ideología con el del goce, como cobertura construida para ocultar el fantasma. La relación que tienen goce e ideología no se reduce a funcionar a modo de síntoma, sino que el goce en sí mismo funciona como postura ideológica, que, como se ha venido afirmando, *goza* de la hegemonía en la actual etapa capitalista, la cual Žižek reconoce como *capitalismo tardío*.

Sin embargo, es necesario salir de la concepción primaria de ideología que la ubica en el plano de lo ideal, como deformación de la realidad, como manto que oculta el funcionamiento real de la sociedad, entendiendo que la ideología tiene existencia material en las prácticas ideológicas, los rituales y las instituciones encargadas de la creación y fomento del discurso ideológico. A su vez, en la sociedad contemporánea, se vuelve necesario superar la comprensión de la ideología como aquel ordenamiento que homogeneiza la forma de entender el mundo y las necesidades de los seres humanos. De esta manera, Žižek (2003) nos plantea la ideología “como matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación” (p. 7), y añade que

(...) la ideología es exactamente lo contrario de la internalización de la contingencia externa: reside en la externalización del resultado de una necesidad interna, y aquí la tarea de la crítica de la ideología es precisamente identificar la necesidad oculta en lo que aparece como una mera contingencia. (Žižek, 2003, p. 10)

En *El sublime objeto de la ideología* (1992), Žižek establece que en el capitalismo tardío el peso de la ideología parece haber disminuido, como si

los individuos no actúen regidos por convicciones ideológicas, como si el sistema hubiese prescindido de la ideología para su reproducción y se rigiera más bien a través de mecanismos de coerción económicos, legales y normativos, mecanismos que son identificados comúnmente como extraideológicos. Sin embargo, el filósofo esloveno aclara inmediatamente que ese tipo de mecanismos que regulan la producción social en la actualidad, y que son necesarios para la reproducción de las relaciones sociales existentes, son, al materializar creencias ideológicas, indistinguibles de la ideología.

Se presenta de esta forma a la ideología ya no como un mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social y que rige la vida, dándole sentido al todo absoluto, sino por medio de procedimientos heterogéneos, que se hacen más difíciles de relacionar unos con otros. En la actualidad, impera la ideología cínica, la que reconoce el ocultamiento, los intereses particulares que subyacen, pero que insiste en seguir ocultando (Žižek, 1992). Lo oculto aquí es la necesidad interna, subjetiva, que menciona Žižek al definir la ideología, y esta necesidad, esta falta constitutiva del sujeto, no se expresa a través de otra cosa que el goce, el cual, como se ha dicho, funciona a modo de síntoma, ocultando el fantasma de la necesidad. Dicho goce en la actualidad se vuelve sinónimo de consumo. En este sentido, cabe a la perfección lo que nos dice García (2006), autor de *Deleuze, Foucault, Lacan: una política del discurso*, cuando afirma que

En el capitalismo, el deseo es codificado y tematizado como mercancía que debe ser consumida conforme a un régimen de proliferación metonímica. De este modo, el consumo de objetos y mercancías contribuye a la reproducción del capitalismo y permite las operaciones de control y vigilancia borrando las diferencias, las singularidades de los sujetos deseantes cuya expresión interrumpe sobre la operación totalizadora en la que el capitalismo funde su poder. (García, 2006, p. 81)

5. CONCLUSIÓN

Con lo anterior se reafirma el hecho de que el sistema no ha prescindido de la ideología para su perpetuación y reproducción, y no podrá llegar a hacerlo. No obstante, el reto está en lograr entender cómo muta la forma en que opera la ideología conforme muta la forma de operar el sistema que la promueve. El capitalismo necesita acumulación para lograr seguir con vida, la acumulación de capital producto del proceso productivo explotador y las relaciones sociales que lo legitiman son el oxígeno que respira. Es por tal motivo que actualmente el goce de consumir se impone y, en ese sentido, moldea a los sujetos, procurando

garantizar que tengan la capacidad y la voluntad de hacerlo. En ese aspecto, el sociólogo polaco Zygmunt Bauman introduce el concepto de *fetichismo de la subjetividad* en el libro *Sociedad de consumo y cultura consumista* (2007), con respecto a lo que Gabriela Lara y Georgina Colín (2007), en su reseña del libro, exponen que

La idea del “fetichismo de la subjetividad” se basa en la supuesta soberanía del consumidor, la idea del sujeto más libre que nunca para elegir entre todas las opciones elegibles del mercado. Si Marx habla del “fetichismo de la mercancía” al criticar el ocultamiento de la interacción humana, o sea, de la fuerza de trabajo detrás del movimiento de las mercancías; Bauman apela a un fenómeno distinto que se instaura entre los críticos de la sociedad actual: “el fetichismo de la subjetividad”. Así, lo que permanece oculto son las relaciones de compraventa detrás de la construcción de tal subjetividad, a partir del constante intercambio de identidades *ad hoc* que la cultura del consumo permite: “compro, luego existo... como sujeto”. (p. 212)

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Assoun, P. (2004). *Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.
2. Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
3. Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
4. García, H. (2006). *Deleuze, Foucault, Lacan: una política del discurso*. Buenos Aires: Quadrata.
5. Lara, G., Colín, G. (2007). [Reseña de *Sociedad de consumo y cultura consumista*, de Zygmunt Bauman]. *Argumentos*, 20 (55), 211-216.
6. Miller, J. (2010). *Conferencias porteñas. Tomo I: Desde Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
7. Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
8. Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*. Argentina: Paidós.
9. Žižek, S. (2003). Introducción. El espectro de la ideología. En S. Žižek (Comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 7-42). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¿EN QUÉ DIFIEREN LA IDEOLOGÍA LIBERAL Y LA IDEOLOGÍA CONSERVADORA?*

ALEJANDRA ALVARADO OSPINA **

RESUMEN

Este artículo analiza en perspectiva comparada tres tipos de aspectos (antropológicos, sociales y políticos) sugeridos para identificar las diferencias entre la ideología liberal y la ideología conservadora. Para lograr lo anterior, se emplea la obra de Freedman, quien propone que se analicen las ideologías políticas a partir de los conceptos centrales y adyacentes que cada una privilegia. Se evidencia cómo la concepción antropológica, tanto del liberalismo como del conservadurismo, determina los aspectos restantes.

PALABRAS CLAVE

Ideologías políticas, liberalismo, conservadurismo, concepción antropológica, modelo de sociedad, papel del Estado.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Alvarado, A. (2016). ¿En qué difieren la ideología liberal y la ideología conservadora? *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 9, 43-49.

* Este ensayo es producto de las reflexiones realizadas en el curso *Ideologías Políticas*. Agradecimientos al profesor Blendi Kajsio por sus apreciaciones.

** Estudiante de Ciencia Política de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Correo electrónico: alejandra.alvaradoo@udea.edu.co.

La ideología liberal y la ideología conservadora difieren en tres tipos de aspectos: antropológicos, sociales y políticos. Por un lado, el liberalismo propone una percepción optimista del hombre, la sociedad como un agregado de individuos y la tendencia del Estado hacia la protección de los derechos. Por otro lado, el conservadurismo, contrario a lo anterior, afirma una visión pesimista del ser humano, la composición de la sociedad como un todo y la demanda del Estado hacia los deberes. Estos puntos son claves tanto para comprender sus disparidades como para conocer sus principales postulados.

De acuerdo con Freedon (2013), se entiende por ideología a un conjunto de presupuestos, ideas y creencias que, agrupadas de manera general, reflejan el pensar de un grupo de personas frente a varias dimensiones. La manera para analizar los aportes políticos más relevantes de ambas ideologías en este ensayo, y siguiendo al mismo autor, es por medio de la identificación de su núcleo central, es decir, de los conceptos políticos que se privilegian y cómo estos cobran sentido en relación con otros adyacentes. Para el liberalismo, se propone como núcleo central la “asociación de ciudadanos que se autogobernan”, mientras que el conservadurismo aboga por una “sociedad clasista y jerárquica” (Eccleshall, 1999, p. 94).

Los conceptos políticos privilegiados por cada ideología permiten un análisis sistemático de las creencias de dichos grupos sociales e igualmente brindan un contexto histórico. Así, los acontecimientos ocurridos entre los siglos XVII y XVIII, denominados revoluciones burguesas¹, permiten identificar los orígenes tanto del conservadurismo como del liberalismo. El primero surgió como una reacción y “expresión moral y política del sentimiento de pérdida de un orden previo” (Marco, 2005, p. 130), amenazado por las críticas al despotismo, la demanda de legislar el poder y la exigencia de una ampliación de la participación política por medio del gobierno representativo por quienes se denominarían posteriormente como liberales (Matteucci, 1998). Estos sucesos revelan una discusión entre la forma de concebir al hombre, la sociedad y el papel del Estado.

En primer lugar, en cuanto al liberalismo y su posición antropológica optimista, la Ilustración, dentro de la cual se origina, dota al individuo de razón,

1 Entre estas revoluciones, se debe considerar principalmente la francesa (1789), pues en el marco de sus sucesos se identifica un primer debate entre el liberalismo y el conservadurismo, ya que se observan los orígenes de la segunda como reaccionaria a los postulados de la primera. Se sugiere como obra clave *Reflections on the revolution in France*, escrita en 1790 por Edmund Burke, considerado como uno de los principales portavoces de la ideología conservadora. Véase: Antón, J. (2000). El conservadurismo. En Joan A. y Ángel R., *Derechos y ciudadanía: contrastes entre el liberalismo y el pensamiento conservador* (pp. 11-27). Ciudad de México: Instituto Federal Electoral.

junto con la cual devienen tanto la libertad como la igualdad. La primera, en la medida en que la persona cuenta con las capacidades de pensar y hacer, que le permiten autodeterminarse y autogobernarse. La segunda, debido a que todos cuentan con ella. Gracias a estas características se considerará al hombre como un ser perfectible que, por medio de la razón, accede al conocimiento de las cosas (ciencia) y tiende al bien.

Si el ser humano se inclina naturalmente a lo justo, aunado a ello, la ideología liberal plantea que la sociedad propende al progreso. Esto se debe a dos elementos: la existencia de la razón en el hombre y una nueva visión del antagonismo. La visión antropológica optimista se convierte en un principio social de benevolencia y sociabilidad, que permite a los hombres conciliar los variados y múltiples intereses que convergen entre ellos desde la competencia. Esta situación permite potencializar facultades para el alcance de los intereses del individuo, que sumado a los demás, que son a su vez libres e iguales, determinará que la sociedad se encuentre cada vez en mejores estadios (Bobbio, 1993).

Contrario a esto, el conservadurismo, partiendo de una posición pesimista del hombre, afirma que la sociedad no tiende al progreso. Caracterizándolo de débil, egoísta e irracional², su condición imperfecta hace que en términos sociales tienda al mal y que sus intereses entren en conflictos cuando se encuentra con otros. Por tanto, el hombre tiene como primer instinto conservar aquello que hasta el momento conoce, debido a que su naturaleza corrompida no le permite mejorar y, con ello, generar un cambio positivo en la sociedad. Teniendo en cuenta su principio de asociabilidad, es necesaria la existencia de un Estado que imponga un orden que genere libertad, pues esta no es natural en el hombre, sino que deviene con el gobierno.

Al reparar sobre la última idea, hasta el momento podemos identificar el uso del concepto de libertad por parte de ambas ideologías, pero no por ello puede afirmarse que tienen una visión igual con respecto a ella. Por un lado, en el caso del liberalismo, la libertad se encuentra ligada a la razón, ya que esta es el factor para que se dé y ambas son condiciones naturales del hombre. Por otro lado, el conservadurismo la une al concepto de autoridad, pues es su condición de posibilidad y es un estado que se da gracias a un gobierno. Por tanto, la relación libertad-razón y libertad-autoridad marcan diferentes principios políticos de tales ideologías.

2 Al respecto de esta caracterización antropológica negativa, obras como las de Hobbes y Maquiavelo contribuyeron a ello. Véase: Maquiavelo, N. (2007). *El príncipe*. En *Grandes Obras del Pensamiento*: 1ª edición. Buenos Aires: Losada; y Hobbes, T. (1980). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.

En segundo lugar, continuando con los postulados frente a la sociedad, el liberalismo, sobre la idea de un hombre con “capacidad innata para tomar decisiones racionales e independientes en todos los aspectos de su vida” (Eccleshall, 1999, p. 46), plantea el iusnaturalismo como una propuesta política que acarrea dos preceptos: (I) existen una serie de derechos anteriores a las instituciones y, como consecuencia lógica de la anterior, (II) el individuo es previo a ellas. Estos derechos se consideran naturales, inherentes a la persona y pertenecientes a todos los hombres, por lo cual, a partir de esta abstracción, se crea una teoría general del constitucionalismo que busca hacerlos positivos y presentarlos como el reflejo de la libertad de la persona y el control para el Estado. Según Bobbio, “el liberalismo es una doctrina del Estado limitado tanto con respecto a sus poderes como a sus funciones” (1989, p. 17), de manera que, y continuando con el segundo precepto, es el individuo la unidad constitutiva de la sociedad, que es un “cuerpo artificial creado a imagen y semejanza de los individuos para la satisfacción de sus intereses y el amplio ejercicio de sus derechos” (Bobbio, 1989, p. 16). El Estado justifica su existencia en la protección de los individuos, pues es producto de la agregación de estos.

El conservadurismo difiere del liberalismo en la afirmación de la existencia de un orden extrahumano (Dios, Naturaleza, Tradición o Historia), que es un mecanismo que asigna desigualmente los roles y lugares de los sujetos en sociedad y que está por fuera de la capacidad de los mismos para intervenirlo o modificarlo. Esta idea es común a los dos modelos de sociedad que hay dentro de esta misma ideología: conservadurismo libertario y conservadurismo orgánico (Eccleshall, 1999). En el primero, “la sociedad se contempla como un conjunto de individuos independientes cuya conducta se mueve impulsada por el propio interés” (Eccleshall, 1999, p. 89). En el segundo, la sociedad es un cuerpo natural en el que todas las partes se encuentran interconectadas y vinculadas por una red de obligaciones que funciona armónicamente en la medida en que cada miembro cumpla con su rol.

Igualmente, tanto en el conservadurismo orgánico como en el libertario se hace explícito que el orden ideal y real de la sociedad es jerárquico y desigual: “Para Burke, por ejemplo, existe siempre una aristocracia natural entre los hombres” (Herreros, 2011, p. 43), la cual está encargada de orientar a la sociedad y contrarrestar la presencia de personas con pocas capacidades para subordinarlas. A esto se le denomina paternalismo, que, a diferencia de la postura liberal que defiende que el individuo se autogobierna, considera que este debe ser conducido por una clase dominante y rectora cuya idoneidad permite el orden de la sociedad.

En tercer lugar, frente al carácter de las instituciones (Estado), como consecuencia del pensamiento de que en la sociedad hay un sistema natural preestablecido, se manifiesta el presupuesto de que estas son previas al individuo y son el producto de un largo proceso histórico que evidencia el uso y las costumbres de una comunidad, que poseen valor y legitimidad en la medida en que han resistido a la prueba del tiempo y son la garantía del orden y la libertad (Antón y Rivero, 2000). Así, tanto el Estado como la familia son instituciones supremas que deben conservarse junto con la propiedad y la moral, que son naturales, necesarios, históricos y reales (Herrerros, 2011).

Frente a esto, los conservadores se denominan a sí mismos pragmáticos y en contra de una concepción racionalista de la política. Por ende, niegan la existencia de unos derechos naturales, a los que consideran abstracciones metafísicas inciertas, para privilegiar el valor de lo histórico, es decir, lo concreto y real (Von Beyme, 1985). Ante el constitucionalismo propuesto por el liberalismo, el conservadurismo critica estas teorías generales e ideales que otorgan los mismos derechos a todos los hombres ignorando sus respectivos contextos, de manera que propone una constitución de tipo consuetudinaria. En palabras de Burke, “la verdadera constitución de un pueblo reside en la historia de sus instituciones, no en un pedazo de papel” (Nisbet, 1986, p. 46).

El pragmatismo llama a no emplear esquemas políticos no comprobados, para darle lugar a la variación gradual. La conservación de las tradiciones es constantemente defendida por los conservadores, ya que “la verdadera historia se expresa no en forma lineal, cronológica, sino en la persistencia de estructuras, comunidades y prejuicios, generación tras generación” (Nisbet, 1986, pp. 42-43). Los cambios abruptos justificados en principios inexistentes conllevarían a consecuencias catastróficas, tan lejanas a las promesas que las legitimaron como los principios que la sustentaron, como afirma Burke de la Revolución francesa. Lo anterior se refleja, en otros términos, en tres características que los conservadores le dan al cambio: la primera, como algo perverso, puesto que “la tentativa de empujar a la sociedad hacia una dirección resultará en un movimiento en dirección opuesta”. La segunda, de fútil, pues “todos los cambios son superficiales y no modifican lo esencial”. La tercera, de riesgoso, ya que “aunque el cambio propuesto fuera deseable, implica costes y consecuencias que son inaceptables” (Herrerros, 2011, p. 44). A lo anterior, se suma una concepción del hombre como ser irracional y una sociedad demasiado compleja para ser aprehendida y, muchísimo menos, modificada por él.

Thomas Paine, desde una perspectiva liberal, reprocha la postura de conservar la tradición, ya que la considera un recuerdo de infortunios. Para él,

“la historia registraba una relación miserable de conquistas y de explotación aristocrática; de todo lo cual había nacido una forma despótica de gobierno que servía a los intereses de una minoría privilegiada” (Eccleshall, p. 46). Si bien existen principios abstractos, el individuo puede materializarlos gracias a que su capacidad de hacer direcciona su potencialidad de acción. Este pensamiento progresista parte igualmente de la concepción de un individuo que está destinado a mejorar, al igual que la sociedad, por lo cual el cambio es inherente a la naturaleza misma de ambos. El hombre pasa a ser el creador de la historia, no al contrario, y su capacidad de cambiar las cosas hará que su naturaleza benévola lo haga para bien.

Su postura optimista frente al cambio parte de que es necesario, para tender con mayor facilidad al mejoramiento, eliminar los obstáculos que le impiden al hombre superarse, específicamente los políticos. La protección de la libertad, denominada en materia de derechos, es la condición para (I) el progreso moral de toda la sociedad y (II) su aburguesamiento. El individuo libre desarrolla virtudes que lo hacen sensible con respeto a los derechos de los demás y por sí mismo adquiere “actitudes compatibles con una economía competitiva” (Eccleshall, 1999, p. 53). La sociedad liberal acepta las desigualdades, pero propone la libertad de la persona como el medio para contrarrestarlas, sin la necesidad de ser regulados permanentemente por el gobierno, sino, por el contrario, identificando esto como su entorpecimiento. Por ello, el liberalismo exalta los derechos, ya que son el medio para lograr una sociedad uniclasista y son el reflejo de un conjunto de ciudadanos que se autogobiernan porque son libres.

El individuo del conservadurismo, exceptuando una minoría burguesa (conservadurismo libertario) o aristocrática (conservadurismo orgánico), no es un ser decisor, lógico y sociable, de manera que su comportamiento debe ser vigilado y direccionado por la demanda constante de deberes. Sus obligaciones dependerán del lugar que ocupe naturalmente y de la necesidad de conservar un *statu quo* tradicional. El hombre se debe restringir al cumplimiento de sus funciones, que son preestablecidas y previas a su existencia misma, para contrarrestar su natural conducta adversa con la sabiduría histórica, que solo le es propia a la autoridad a través de las instituciones.

Para concluir, las diferencias entre el liberalismo y el conservadurismo pueden sintetizarse en tres puntos: la concepción del ser humano, el modelo de sociedad y la relación política del Estado con los individuos. Así, vemos que el liberalismo, con “el supuesto de que los seres humanos son racionales” (Freeden, 2013, p. 104), simultáneamente le otorga a la sociedad la cualidad natural de mejorarse por medio de la capacidad del individuo de comprenderla,

modificarla y materializar los ideales que direccionan su conducta. La sociedad tiende a mejorar gracias a un aburguesamiento de esta. El individuo es “la unidad social primordial” (Freeden, 2013, p. 104) y la legitimación misma de un Estado creado para su protección. Los derechos son el reflejo de las libertades y el control de un Estado limitado. El conservadurismo afirma una naturaleza humana malvada, que es controlada por un orden extrahumano que asigna de manera desigual los roles en sociedad, brindando naturalmente una armonía a partir de la jerarquía social. El cambio, por consiguiente, no es deseable, pues el hombre realmente no comprende la complejidad social y su intervención conllevaría graves consecuencias. En conclusión, vemos cómo estos tres puntos se desprenden, para el liberalismo, de la razón y, para el conservadurismo, de un orden natural preestablecido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Antón, J. (2000). El conservadurismo. En Joan A. y Ángel R., *Derechos y Ciudadanía: contrastes entre el liberalismo y el pensamiento conservador* (pp. 11-27). Ciudad de México: Instituto Federal Electoral.
2. Bobbio, N. (1993). *Liberalismo y democracia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
3. Eccleshall, R. (1999). Liberalismo y conservadurismo. En R. Eccleshall, V. Geoghegan, R. Jay y R. Wilford (Eds.), *Ideologías Políticas: una introducción* (pp. 41-115). Madrid: Editorial Tecnos.
4. Freeden, M. (2013). *Ideología: una brevísimas introducción*. Santander: Ediciones Universidad Cantabria.
5. Herreros, F. (2011). Valores de la derecha: valores conservadores. En *La ideología y la práctica: la diferencia de valores entre izquierda y derecha* (pp.42-47). Madrid: Editorial Catarata.
6. Marco, J. (2005). Conservadores, liberales y neoconservadores. Fundamentos morales de una sociedad libre. *Revista Cuadernos de Pensamiento Político*, 8, 129-149.
7. Matteucci, N. (1998). Introducción. En *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno* (pp. 12-35). Barcelona: Trotta.
8. Nisbet, R. (1986). Los dogmas conservadores. En *Conservadurismo* (pp. 39-132). Madrid: Alianza Editorial.
9. Von Beyme, K. (1985). El conservadurismo. *Revista de Estudios Políticos*, 43, 7-44.



Adaptación de *La ejecución de Luis XVI*,
de Georg Heinrich Sieveking (1793).
Técnica: acuarela sobre papel.

JHOAN SEBASTIAN VALLEJO JARAMILLO
Estudiante de Enfermería Profesional de la Universidad de Antioquia
Pintor y dibujante, músico aficionado

EL CONSERVADURISMO CLÁSICO BRITÁNICO*

ANDREA ARANGO GUTIÉRREZ**

RESUMEN

El conservadurismo es una ideología difícil de rastrear porque critica las abstracciones y generalizaciones propias de las ideologías políticas, y es una ideología débil porque no moviliza masas de personas, ya que rechaza toda prescripción del futuro o promesa de un mañana mejor. Sin embargo, la fragilidad del conservadurismo lo llena de una sutileza poderosa que permite, a quienes lo adoptan como lente para leer el mundo político, renunciar a la promesa efímera de progresar en el futuro para reivindicar la sólida tradición y el siempre maravilloso presente.

PALABRAS CLAVE

Ideologías políticas, conservadurismo, Revolución francesa, racionalismo.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Arango, A. (2016). El conservadurismo clásico británico. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 9, 53-70.

* Me ocupo de una clase de conservadurismo que en verdad está muy próximo al liberalismo pluralista; este conservadurismo no es el contrarrevolucionario y ultramontano de Joseph de Maistre o de Carl Schmitt, que está íntimamente ligado con el mundo antiguo y con la religión católica; es un conservadurismo absolutamente laico, y aunque defienda el papel de la Iglesia, lo hace de manera puramente procedimental, y no sustancial, como es el caso de los dos autores mencionados.

** Politóloga de la Universidad de Antioquia y magister en Ciencia Política de la Universidad Estatal de San Diego (SDSU), California. Correo electrónico: andrearango09-15@hotmail.com.

The common belief that there cannot be such a thing as a conservative political philosophy expresses a prejudice of rationalism which conservatives are not obliged to share. It embodies the primitive view that any political system of precepts that is universal in application, grounded in immutable principles and capable of resolving any significant political dilemma. Whatever else it may be, a conservative political philosophy cannot be that.¹

John N. Gray
Gray's Anatomy. Selected Writings

1. INTRODUCCIÓN

En 1790 se publicaron las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* producto de una correspondencia que el parlamentario británico Edmund Burke sostuvo, desde octubre de 1789, con un caballero francés; en esa reacción frente a los hechos de la Revolución francesa se pueden rastrear los postulados conservadores básicos, que dan luz sobre la forma en que los conservadores entienden la autoridad, el gobierno, la libertad, la comunidad, la propiedad y la condición humana.

El conservadurismo clásico, o como lo llama John Gray, el conservadurismo británico (Gray, 2010), es una ideología débil, que no se puede rastrear fácilmente y que no ha podido movilizar masas de personas de forma tan efectiva como lo han logrado las otras dos ideologías clásicas: el liberalismo y el socialismo.

Dos han sido los impedimentos para la construcción de un cuerpo ideológico conservador sólido y autosuficiente y para la consolidación de un movimiento conservador². El primero se debe a que en el corazón del conservadurismo hay una crítica a las abstracciones y a las generalizaciones propias de las ideologías políticas: el conservadurismo reivindica el valor de los contextos sociopolíticos de cada comunidad y hace un llamado a la importancia del pasado único de las sociedades; en esa medida, es incapaz de ofrecer un aparato ideológico abstracto y general que provea respuestas para todas las sociedades y en todos

1 “La creencia común de que no puede haber tal cosa como una filosofía política conservadora expresa un prejuicio del racionalismo que los conservadores no están obligados a compartir. Esto encarna la visión primitiva de que cualquier sistema político de ideas que sea universal en aplicación está basado en principios inmutables y es capaz de resolver cualquier dilema político significativo. Cualquier cosa que sea una filosofía política conservadora, no puede ser eso.” (Gray, 2010) (La traducción es mía).

2 Le agradezco a María Cristina López por mostrarme la necesidad de diferenciar los postulados conservadores del conservadurismo como movimiento político.

los tiempos. El segundo impedimento consiste en el rechazo conservador a la prescripción del futuro y a la promesa de un mañana mejor; muy en relación con el primer impedimento, para el conservador el futuro no puede ser fuente de esperanzas, toda vez que es un momento abstracto que en realidad no existe; así, el conservadurismo no ha consolidado un movimiento político fuerte porque no promete nada, de hecho, las fortalezas que un conservador puede anhelar se hallan todas en el pasado conocido y en los acontecimientos concretos.

Pese a que puede ser percibida como una debilidad del conservadurismo frente a la capacidad de acción que otras ideologías generan, la sutileza conservadora se puede entender como fortaleza, ya que se aleja de discusiones estériles sobre cómo proceder “correctamente” para lograr la promesa “más pura” de un futuro mejor o sobre quién tiene la interpretación “más auténtica” de la ideología.³ Como Michael Oakeshott (2000) lo afirma, el conservadurismo es más una disposición o una forma de afrontar el presente, el aquí y el ahora, que un proyecto político para una sociedad futura. Aun así, a pesar de la imposibilidad de rastrear un cuerpo sólido y coherente de ideas, hay unos postulados básicos que sí albergan el apelativo de conservadores, y que se van a presentar con mayor claridad cuando entendamos las razones de Burke para rechazar los hechos de la Revolución francesa. Esas razones se pueden articular alrededor de tres debates que el conservadurismo afronta, a saber: el pasar del tiempo, la modernidad —con su capitalismo y su democracia— y la racionalidad.

2. EL ORIGEN: LA REACCIÓN DE EDMUND BURKE A LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Como todas las ideologías políticas, el conservadurismo nace a partir de la Revolución francesa. El parlamentario de la Cámara de los Comunes del partido Whig británico, Edmund Burke, reaccionó a los eventos de la Francia de 1789 con el primer manual conservador de la historia: *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Allí se opuso a la Revolución por ser un evento que obedecía a ideales abstractos y universales, por ser peligrosa para los franceses y los europeos, por tener las características de una guerra civil que desarticulaba al pueblo francés y por haber derrocado a todas las instituciones previamente establecidas por la experiencia y la tradición. Sin embargo, a la hora de rastrear el pensamiento conservador en Burke, esta reacción ha sido cuestionada por los críticos del

3 Estoy haciendo alusión aquí al marxismo y a los debates que han dado lugar a rupturas insalvables sobre cómo llevar a cabo la revolución comunista (leninismo/trotskismo).

conservadurismo como enigmática y falta de coherencia, puesto que el autor era un gran admirador de previos eventos revolucionarios, como la Revolución Gloriosa de 1688 y la Independencia norteamericana de 1776. Asimismo, los liberales han tratado de reclamar a Burke como uno de los suyos, pues este se opuso a las arbitrariedades, a la corrupción y al mal manejo del poder imperial del Reino Unido frente a Norteamérica y la India.

La primera oposición de Burke a la Revolución francesa se debe a la abstracción de las ideas que la desencadenaron. El autor menciona que, desde las guerras de religión de 1648, Europa no veía violencia desatada en nombre de ideas abstractas. Las ideas de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución francesa, ancladas en la abstracción de los derechos del hombre —independientes de cualquier gobierno—, son más bien la secularización de una fe religiosa de alcance universal manufacturada por los filósofos e impuestas al pueblo francés por los revolucionarios. Estas abstracciones son doctrinarias y dogmáticas porque desconocen la importancia de anclar los ideales en la realidad, en la experiencia, en la práctica, en la tradición heredada, en la historia, en la prudencia y en la moderación (Burke, 1996). Burke hizo una defensa de la experiencia real de los hombres políticos por encima de las ideas abstractas, metafísicas y racionales de los filósofos, que eran reveladas de la nada y que publicitaban en la Revolución francesa.

El carácter de universalidad de los ideales abstractos era la segunda razón de oposición a los eventos en Francia. Burke veía peligrosa esa universalidad por la capacidad de expandirse hacia el Reino Unido y el resto de Europa. Si Europa se dejase seducir por las ideas de los derechos del hombre y si los miembros de los clubes Constitutional Society y Revolution Society, de Londres, se asombrasen e inspirasen en la Revolución francesa para promover cambios radicales, las naciones civilizadas europeas acabarían por sumirse en la barbarie revolucionaria al sustraer de sus bases los derechos reales y específicos de cada sociedad que se habían obtenido a lo largo de reinados prudentes y bien conducidos por los reyes. Asimismo, Burke previó el peligro al que el pueblo francés se exponía cuando llevaba a cabo una revolución en el nombre de objetivos abstractos, así como el peligro que la pretensión de universalidad de aquellos ideales revolucionarios representaba para la estabilidad de Europa y, en especial, del Reino Unido.

Los revolucionarios franceses le quitaban el sustento tradicional e histórico a cuestiones sin las cuales ninguna sociedad podría funcionar, como el poder y la obediencia; la Asamblea Nacional pretendía sustentar el orden en ideas abstractas que no tenían ningún respaldo real. Para Burke, cambiar la obediencia

natural legitimada por los años de experiencia, que probaban el buen funcionar de las cosas, por la obediencia positiva legitimada en la razón y en la creación de la nada de nuevas leyes no iba a garantizar una obediencia efectiva. Irremediablemente, las ideas revolucionarias iban a reemplazar la “tiranía monárquica”⁴ por la tiranía democrática, haciendo uso de arbitrariedades, terror y sangre para garantizar la obediencia a los nuevos principios. Burke fue un visionario que advirtió la inevitabilidad del periodo del Terror en Francia.

La crítica a la Revolución radicaba en que Burke la percibía como la primera revolución secular que se hacía por la salvación del hombre y en pro de su completa reconstrucción. Burke era consciente de la fuerza que desencadenaban las palabras y temía la aplicación de ideales que desconocieran el pasado y la realidad presente de los pueblos. Como hombre conocedor de su historia, sabía de la energía destructora que los ideales metafísicos eran capaces de desatar. Librar una guerra por la libertad, la igualdad y la fraternidad no era distinto de las guerras de religión libradas por la correcta interpretación de la Biblia en el siglo XVI. Para Burke, la única forma de limitar la guerra era conferirla a un ámbito meramente terrenal y material, ya que la destructividad de guerras libradas por tierras o dinastías era menor que la de las guerras en nombre de la salvación en el cielo o en la tierra.

La violencia revolucionaria francesa era vista por Burke como una guerra civil. La tercera causa de su oposición viene de su rechazo a toda guerra y, más aún, a las guerras civiles, ya que las concebía como periodos de degradación moral por suspender las reglas de obligación moral preexistentes, y lo eran aún más al interior del cuerpo social, puesto que enfrentaban a unos miembros en contra de sus propios connacionales. Así, Francia, con una revolución prolongada, suspendería y luego derogarían todo orden moral, dejando al pueblo sin una brújula que los guiase hacia el bienestar de la comunidad como un todo. A pesar de su argumento en contra de la guerra y la guerra civil, el descontento y el miedo frente a los acontecimientos franceses llevaron a que, en 1796, Burke instara al Reino Unido a hacerle la guerra al gobierno jacobino francés (Spinner, 1991).

La última oposición a la Revolución francesa se desprende de la forma en la que esta se llevó a cabo: es una crítica a los medios, los modos y los instrumentos empleados para alcanzar los fines revolucionarios. La destrucción

4 Para Edmund Burke, Luis XVI no era un tirano, toda vez que intentó responder a los agravios populares; por ende, su “mal comportamiento” no era razón suficiente para deponerlo. Asimismo, de haber sido necesario algún castigo, este debió haber sido noble y digno, propio de un rey que procuró el bienestar de su pueblo.

total de todo signo de orden anterior para construir uno nuevo a base de teoría, innovación, improvisación y experimentación desconocía la importancia de las instituciones que se habían construido y sembrado con tanto esfuerzo y prudencia hasta el momento en Francia. Para Burke, la revolución pudo haber sido necesaria, pero debió haber usado la materia prima con la que contaba para hacer reformas profundas sin derribar todos los cimientos a la vez: la Iglesia, la propiedad, el ejército, la ley y el orden; para no dejar solo caos y anarquía. Entonces, en vez de ello,

(...) el cambio ha de limitarse únicamente a la parte culpable; a la parte que produjo la necesidad de desviarse de la regla; y aun entonces ha de efectuarse sin descomponer toda la masa civil y política con el fin de crear un nuevo orden civil con los primeros elementos de la sociedad. (Burke, 1996, p. 58)

Es necesario, pues, que los hombres expertos y moderados guíen el cambio para evitar que el impulso domine las transformaciones, debido a que “la rabia y el frenesí derriban en media hora más de lo que pueden construir en cien años la prudencia, la deliberación y la previsión” (Burke, 1996, p. 187).

El discurso de Burke concluye con una posición política y de método: moderación y cautela en el cambio político; tiempo y rechazo de la improvisación. Cambio y reforma, sí, pero poco a poco y con la finalidad de preservar las instituciones y las jerarquías; con el designio de adaptar utilitaria y empíricamente las normas a las necesidades humanas. (Lleixà, 2005, p. 110)

Finalmente, es importante señalar que la reacción negativa de Edmund Burke frente a la Revolución francesa y frente al manejo de la India, por un lado, y su apoyo a la Revolución Gloriosa y a la Revolución norteamericana, por el otro, no son cuestiones contradictorias. Como vimos, la crítica a las abstracciones, a los universales, a la guerra y al modo de transformar las instituciones son las cuatro razones por las cuales la Revolución francesa es objeto de reproches y los demás eventos no lo son. Comparada con la Gloriosa Revolución inglesa de 1688, la Revolución francesa despreció toda herencia patrimonial que existía en las instituciones, mientras que la reclamación de derechos de los ingleses de entonces se basaba en un patrimonio existente en la Carta Magna, lo cual no solo era más prudente, sino que garantizaba que las nuevas reformas tuviesen un respaldo histórico en vez de uno racional y abstracto. En relación con la Re-

volución norteamericana de 1773, que reclamaba la independencia para que las Trece Colonias pudieran regirse por sus propios principios, y que al aceptarla se evitara una guerra mayor entre Reino Unido y América, la Revolución francesa instaba más a la guerra y no apelaba a los principios propios del pueblo francés, sino a ideales abstractos y generales de los derechos del hombre; cabe entonces preguntarse: ¿los derechos de cuál hombre? Si fuesen los de los franceses, tal vez Burke no hubiese rechazado dicha revolución; si hubiese seguido las leyes internas y no hubiese desconocido las instituciones propias y la historia, tal vez la Revolución francesa hubiese sido similar a la Gloriosa Revolución inglesa. Por último, la supervisión que hizo Burke desde 1770 hasta 1795 a la política de la Compañía Británica de las Indias Orientales, así como la denuncia de las arbitrariedades y actos de corrupción que se cometieron allí, van muy de la mano con el rechazo a las abstracciones propias de la Revolución francesa y el rechazo a imponer formas de hacer política a otros pueblos desconociendo las particularidades y el contexto de cada nación; asimismo, la oposición al accionar británico en la India obedecía a la misma idea de rechazar los eventos en Francia por ser una guerra civil, ya que Burke le daba suma importancia a mantener el cuerpo político británico íntegro moralmente, y percibía las pretensiones coloniales como un peligro por esparcir guerra y debilitar la brújula moral de los británicos en su suelo (Byrne, 2012).

3. EL RECHAZO AL RACIONALISMO

La crítica al razonamiento abstracto y universal que hace Burke obedece a tres razones: a lo peligroso que puede llegar a ser, a lo inadecuado que es y a lo antropocéntrico que es. En relación con lo primero, como vimos, hay un temor a la conflictividad que los ideales abstractos pueden desencadenar; un ejemplo de ello fueron las guerras de religión, que produjeron una alta intensidad de los conflictos por ser sobre ideales metafísicos, mientras que cuando los conflictos se disputan por intereses concretos, como el dominio territorial o el poder, la conflictividad es menor, puesto que articula solamente a los interesados y estos están dispuestos a hacer menos sacrificios que cuando pelean por abstracciones (Schmitt, 1932). También, el racionalismo y la Ilustración han sido peligrosos para la estabilidad de los pueblos, ya que han despojado de suavidad al poder y de libertad a la obediencia, convirtiéndolos en elementos negativos y difíciles de asimilar (Burke, 1996), como si las sociedades se pudiesen organizar sin poder ni obediencia.

En cuanto a lo inadecuado, podemos decir que los ideales racionales universales crean teorías sobre cómo será el futuro, pasando por encima de la historia, la tradición, la realidad, los hechos concretos, el conocimiento práctico y las costumbres. Hay una apuesta epistemológica aquí que deja de lado la aprehensión teórica de la realidad y reivindica el método fenomenológico de acercarse a ella (Arango, 2013). La disputa es, finalmente, entre teoría y realidad, entre especulación atrevida y prudencia, entre abstracciones imaginarias y lo establecido (Arango, 2006). En esta crítica al racionalismo, a la Ilustración, al positivismo y a la idea de progreso, Michael Oakeshott, el conservador contemporáneo que reivindicaba el conservadurismo clásico británico, criticaba las abstracciones que idealizan por dejar de lado las realidades inmediatas que nos ofrecen la historia y los hechos: “(...) el espejismo del racionalismo consiste precisamente en creer que las técnicas y las normas pueden suplantar las enseñanzas de la vida práctica” (Gray, 2007, p. 12). Oakeshott reivindicaba la importancia de vivir sin la idea de un destino final propia del positivismo, del evolucionismo y del marxismo; en esa medida, el pensamiento conservador rechaza todo determinismo (Gray, 2010).

El progreso humano podría conducir las sociedades a revoluciones catastróficas, por lo que el conservadurismo aconseja ir de paso en paso, cambiando lo que no funcione a través de reformas incrementales.

En muchos sentidos, la crítica más aguda de la idea de progreso por los conservadores fue la negación de toda su perspectiva de la historia, una perspectiva basada en la suposición de que existe una gran entidad (la humanidad) que es como un ser humano individual que vive a través del tiempo y mejora lenta, gradual y continuamente en lo intelectual y en lo moral a lo largo de un gran número de siglos. Pero esta imagen funciona mejor como metáfora y profecía que como análisis o forma de conocimiento: esta es en buena medida la esencia de la respuesta conservadora a la filosofía del progreso en el siglo XIX, de hecho, en el XX. El resultado del progresismo en el pensamiento liberal y socialista fue la glorificación de la sociedad occidental como el ser y el fin total de la historia de la humanidad. Así como la evolución biológica culmina en la producción del *Homo sapiens* —prosigue el argumento progresista convencional—, la evolución social culmina en ese compuesto particular de elementos materiales y no materiales que llamamos civilización occidental. Todos los pueblos que han vivido, junto con todos los pueblos no occidentales que hay hoy en la tierra, pueden fusionarse en una gran progresión humana, seguramente con Occidente a la vanguardia. Este es el tipo de idiotez histórica que surgió de la mentalidad del progreso en el siglo XIX. (Nisbet, 1995, pp. 129-130)

La idea del nuevo hombre ilustrado, fabricado artificialmente por la razón, la educación, la persecución, la fuerza y, finalmente, por el terror, significaba para Burke la necesidad de borrar con todo lo que se tenía para construir algo nuevo sin la certeza del éxito; en cambio, la defensa de la tradición era mucho más certera.

Opuesto al racionalismo, a la Ilustración, al positivismo y a la idea de progreso humano, el conservadurismo resalta la importancia de los prejuicios, el contexto, la interpretación, las narraciones y las características sociales, culturales, raciales o étnicas como formas y elementos relevantes para entender a un pueblo.

También, el racionalismo es inadecuado porque desconoce la importancia de la contingencia y clama controlar la compleja realidad, dando al hombre una idea de control sobre los objetos de la naturaleza que es artificial (Heidegger, 1998); en esa medida, el pensamiento conservador hace un llamado a la “sobriedad” y a apreciar la realidad por lo que es más que por lo que promete ser (Marquard, 1991).

Asimismo, la crítica a la ciencia y la tecnología se debe a que estas le dan al hombre un poder técnico sobre la naturaleza y lo hacen creer superior. En ese sentido, el racionalismo es antropocéntrico al ilusionar al hombre con contar con un espacio privilegiado en el mundo natural y el universo. John Gray se ha esforzado por mostrar que esto es un engaño, que los seres humanos somos unos animales más y que estamos inmersos en un mundo de contingencias que no podemos controlar, prever o determinar. En este sentido, el conservadurismo es fatalista (Gray, 2015).

4. LA MELANCOLÍA FRENTE A LA MODERNIDAD

El conservadurismo es una ideología que, si bien critica todas las teorías de la historia, se articula alrededor del tiempo como unidad de análisis y como hecho concreto. El conservadurismo se opone al trato científico que los racionalistas le han dado al tiempo como unidad de análisis en el estudio de la historia. Como vimos atrás, toda teoría histórica que pretenda predecir el futuro o prometer un progreso o evolución en el futuro es una especulación abstracta y universal, por ende, peligrosa, inadecuada y antropocéntrica. En esa medida, el conservador solo tiene como insumo para sortear el presente mismo o, a lo sumo, el pasado.

El conservadurismo es fatalista o pesimista frente al futuro. Conservar es tratar de preservar lo que, inevitablemente, se desmejora u oxida con el paso del

tiempo como un hecho concreto; es por ello que el futuro no genera optimismo y solo se halla consuelo en el pasado, y se puede decir a este respecto que, como vamos a ver a continuación, el conservadurismo es romántico.

Aun así, no se puede afirmar que todo conservador anhele el pasado sin más, pues es solo cuando el presente se muestra hostil que se piensa en un pasado mejor; por lo general, la disposición conservadora valora el presente por lo confortable que resulta ser lo familiar, el conservador es feliz con lo que tiene y lo cuida para no perderlo a causa de utopías inseguras, siempre hace cuentas antes de cualquier cambio para saber si sí existe una alta posibilidad de aumentar el bienestar, porque, por lo general, los cambios son para peor, entonces prefiere una enfermedad soportable que una cura insoportable; es allí donde radica su prudencia o timidez (Oakeshott, 2000).

Frente al optimismo por el progreso que promueven el capitalismo y la democracia (elementos característicos del mundo moderno), el conservadurismo es escéptico. En efecto, estos dos fenómenos han transformado significativamente las sociedades, pero no para mejorarlas, sino más bien para despojarlas de los valores del honor y la confianza. Frente a la forma que la economía y la política han tomado con el pasar del tiempo, el conservador siente un rechazo por la modernidad y siente melancolía por el pasado propio del Antiguo Régimen, lo que lo hace profundamente romántico.

Los conservadores critican también la Revolución Industrial por los cambios que las máquinas generaron en las dinámicas sociales, alejando al hombre de su familia y enfocándolo en el afán por acumular dinero; asimismo, critican la automatización propia del trabajo industrial, que impedía el desarrollo de cada personalidad; en este sentido, son eminentemente románticos y comparten las críticas marxistas a la industrialización (alienación y fetichismo de la mercancía) (Marx, 1887).

El tránsito social del Medioevo a la Edad Moderna significa el paso de una sociedad nobiliaria, propietaria de tierras y aristocrática a una sociedad mercantil, propietaria de capital y burguesa, lo que lleva a los conservadores a criticar las prácticas sociales que se derivan de esta nueva forma económica. El orden nobiliario medieval de tenencia de tierras y herencia de las mismas dentro de las líneas familiares garantizaba prácticas sociales tradicionales que se articulaban alrededor de los valores caballerescos del status social basado en el honor (Weber, 1918), de la responsabilidad, la lealtad, la obediencia, la virilidad, el heroísmo, la castidad, el amor por la nación y la virtud; estos valores son desprestigiados por los economistas y calculadores y reemplazados en las sociedades modernas por la apariencia, el lucro, la especulación y el

egoísmo. Esta nueva configuración económica y de valores produce a su vez un reacomodo en la vida social y política: se pierde el valor de la familia, la herencia y la propiedad de la tierra para valorar al individuo, la acumulación y la especulación, lo que a su vez tiene repercusiones políticas, toda vez que los terratenientes ya no serán los dirigentes. Se pierde así el sentido de responsabilidad colectiva y orgánica que se tenía en el mundo medieval, desaparece la importancia de la figura del hombre de familia a cargo del porvenir de muchas personas y del hombre político prudente; cuando no hay familia, patrimonio ni honor que cuidar, todo se puede poner en juego, se pueden tomar riesgos sin ser responsable de rendir cuentas. La economía, la vida social, los valores y la política empiezan a operar como una ruleta de la suerte donde no hay valores ni liderazgos claros, donde el riesgo es una virtud a la hora de tomar decisiones colectivas y la prudencia, un vicio.

En relación con las repercusiones políticas del paso del mundo medieval al mundo moderno o del cambio de la aristocracia por la democracia, lo que se intenta es nivelar artificialmente o formalmente, rebajando lo que antes era noble. La democracia no nivela por medio del ennoblecimiento del pueblo, sino por medio de la erradicación de nobleza, es decir, baja a los mejores al nivel de la masa en vez de subir la masa al nivel de los mejores. El igualitarismo democrático no solo es artificial, sino envilecedor y amenazante de la integridad moral y física del cuerpo social, toda vez que se suprime el ejemplo digno de admirar y emular, dejando a cambio la feroz competencia entre iguales.

La naturaleza de las cosas es desigual. Es natural que un grupo de hombres se destaque sobre otros. Es preferible dejar a los hombres honorables, virtuosos, sabios y más capacitados ocuparse de los asuntos del Estado que dejar al azar o a la coyuntura la elección de aquellos que van a tomar decisiones importantes para todos⁵. Es verdad que la naturaleza ha dado a todos los hombres derechos, pero no todos los hombres tienen los mismos derechos. Los mejores tienen mayores beneficios porque tienen mayores responsabilidades, las clases altas necesitan de mejor educación porque van a heredar la propiedad que las va a hacer más virtuosas que las personas que carecen de propiedad, ya que estas gobernarían segadas por su egoísmo y carencia y buscarían el lucro personal en vez del bienestar de la comunidad. En este sentido Burke decía: “Todo debe ser abierto; pero no indiferentemente a todos los hombres. Ni la rotación, ni el nombramiento basándose en el espíritu de sorteo o la rotación, puede ser

5 Para Burke, la capacidad de dirigir el Estado y de tomar decisiones no está ligada a la sangre, sino a los honores sociales o a los títulos obtenidos.

generalmente bueno en un gobierno que tiene que ocuparse de problemas complicados” (Burke, 1996, p. 84).

Si lo natural es la desigualdad, ahora se entiende por qué los ideales igualitarios de la Revolución francesa eran denunciados como arbitrarios, abstractos y artificiales. En este sentido, la igualdad democrática solo podría ser una imposición por medio de la fuerza.

La democracia puede ser peligrosa ya que el pueblo no es sujeto de responsabilidades ni de rendir cuentas, las malas decisiones de este nunca serán castigadas puesto que nunca los hombres se imponen castigos a ellos mismos. Es cierto que el pueblo es el que tiene el poder, pero no es el que debe tomar las decisiones por carecer de prudencia y virtud ni el que debe elegir quién las tome porque no es sujeto de responsabilidades; es la propiedad la que debe dictar quiénes pueden ser representantes del pueblo y tomadores de decisiones.

Los conservadores oponen, pues, al poder democrático, los mejores gobernantes; al igualitarismo, la virtud; a la centralización política, las organizaciones intermedias (como la Iglesia o la secta); al materialismo, los vínculos sociales; a la Edad Moderna, el Medioevo; al progreso, la historia; al individualismo, la familia, la parentela, la parroquia, la comunidad, la clase social o las castas; al positivismo, al progreso y a la evolución, las instituciones históricas; al realismo epistemológico, el nominalismo; a los procesos intelectuales, los procesos sociales; al contrato social hipotético que crea el Estado, el legado histórico cultural; al cosmopolitismo, la tradición; al cambio, la permanencia o el *statu quo*; a lo mecánico, lo natural; a lo atómico, lo orgánico; a la verdad, el escepticismo y, sobre todo, a lo racional, lo tradicional.

5. LOS POSTULADOS CONSERVADORES BÁSICOS

Toda ideología como cuerpo de ideas autorreferenciadas alberga las ideas de naturaleza humana, libertad y autoridad unidas entre sí. Las ideologías liberal y socialista desarrollan sus postulados a partir de la concepción antropológica, de esta desprende la idea de libertad y de la idea de libertad depende la de autoridad. El conservadurismo, en cambio, invierte el orden y niega la idea de naturaleza humana, ya que es crítico de las abstracciones y de los esencialismos. En el conservadurismo se puede hablar de concepción antropológica *a posteriori* o condición humana como resultado del tipo de ordenamiento político. Así las cosas, en el conservadurismo se debe hablar del tipo de instituciones que se tienen y del tipo de autoridad política que se ejerce para poder identificar lo

que se entiende como libertad y como antropología humana. El ser humano no es esencialmente nada, es más bien un producto de las relaciones sociales en las que se encuentra inmerso.

La desconfianza en los seres humanos por parte de los conservadores no es porque estos creen que aquellos son natural o esencialmente malos, en realidad no existen esencias ni una naturaleza estable e inalterable de maldad humana ni de bondad; admitirlo sería ir en contra del núcleo mismo del pensamiento conservador, que desprecia toda calidad natural inalterable e inmutable. Más bien se habla de una condición adquirida a través del tiempo que se puede modificar o adaptar a las necesidades del tiempo y el espacio. Todo ser humano es propenso al mal y al bien de igual forma, pero es solo con la tradición y la disciplina que los hombres pueden ser conducidos hacia actos que no dañen a los demás y que contribuyan al funcionamiento estable de la sociedad.

Se cree, pues, que al fin de cuentas tienen que existir cosas externas al hombre que le muestren el norte: un principio de autoridad o un principio de religión, pero en últimas un principio ortodoxo que evite que el hombre se pierda de la vida social y se deje llevar por el egoísmo reinante en el mundo actual. En esa medida, nunca el hombre podría ser un individuo totalmente independiente ni autodeterminarse de manera pura sin un contexto.

El peligro potencial para el hombre radica en una característica que sí se presenta como recurrente: la constante necesidad humana de tener principios que guíen la existencia. Incluso la ideología que se clama de no tener principios, el anarquismo, es en sí misma un conjunto de principios; ya Nietzsche (1996) lo había advertido con su *horror vacui*, o “miedo al vacío”, y con él la necesidad de alcanzar cualquier cosa antes que dirigirse a la nada. Si el hombre pudiese vivir sin principios, no habría peligro de que se aferrase a un cúmulo de ideas que le hiciesen sacrificar incluso su propia existencia; es por esto que “la ciega credulidad y la certeza apasionada causarán siempre más problemas que la duda” (Holmes, 1999, p. 310). Partiendo del hecho de que el hombre siempre que deja un principio es para aferrarse a otro, entonces es necesario cuidar que los principios a los cuales se aferra no alberguen el riesgo de sacrificar la seguridad social; es por eso necesario garantizarle al hombre los principios religiosos o de autoridad que no amenacen el orden social (Nisbet, 1995).

Como el hombre está siempre en busca de certezas, y estas le hacen tanto daño a la vida en común, es necesario mantenerlas al margen de la vida pública y del gobierno. Es por ello que el gobierno no debe buscar el bien común o la felicidad, sino el equilibrio y una estabilidad mínima, confinado a la esfera

privada esas búsquedas ontológicas. Asimismo, es común que los seres humanos tengan intereses diversos, por lo que se entiende que la sociedad es esencialmente plural y, por ende, propensa al conflicto: es por lo que más adelante se va a defender la necesidad de instituciones que regulen esos intereses, evitando que desemboquen en conflictos sociales, en vez de la promoción de un consenso armónico sobre fines últimos.

Idea de libertad

La virtud y el orden no son obstáculos para la libertad, sino sus pilares. La libertad no se da si no hay primero orden y virtud que permitan vivir en comunidad y a través de los cuales sea posible dominar las voluntades e intereses, ya que la libertad se vive en sociedad y a través de las instituciones que la protegen; la libertad consiste, en últimas, en la garantía de la propiedad individual y en la vida familiar. La libertad se disfruta cuando se vive conforme a las propias costumbres y tradiciones.

Familia y propiedad van de la mano. Es a través del paso de la propiedad a los hijos que se promueve la continuidad de la familia y viceversa, es a través de tener familia que se logra la herencia material de la propiedad.

El mayor enemigo de la libertad es la igualdad, ya que esta es la base de la democracia, la cual finalmente iguala a los hombres para someterlos a una tiranía, borrando toda diferencia o jerarquía social que evidencie la realidad: existen diferencias innatas en las facultades mentales y corporales de cada hombre, y no es justo tratar a todos por igual cuando unos deben tener el reconocimiento por sus cualidades. Evidentemente, la pirámide social no es estática, a través de capacidades excepcionales cualquier persona puede escalar.

Autoridad y tipo de gobierno

En el origen del conservadurismo se ha advertido una defensa acérrima de la Iglesia, lo cual debe ser entendido, no como la defensa metafísica de un dogma religioso, sino como la defensa de una institución clave para el bienestar de las sociedades. La Iglesia es una de las organizaciones intermedias —dentro de las cuales están, además, el gobierno local, los gremios, los monasterios, las clases sociales, las comunidades, las corporaciones y la familia— que acercan las personas al Estado, además de protegerlas del mismo. También, la Iglesia ayuda a diferenciar a los hombres entre sí, dándoles estatus al pertenecer a

una organización, entre las tantas que deben haber en la sociedad, diferenciándolos de la masa social, propia de las sociedades modernas, y evidenciando la pluralidad de intereses existentes en la sociedad; la Iglesia es, así mismo, una forma de ayuda a las cargas del Estado, pues puede ocuparse de asuntos como los mendigos y los marginados, evitando así que aumente la burocracia; y, finalmente, es un medio de resolución de las disputas individuales en contra de la autoridad central.

El Estado (administración de lo público, coerción y ejemplo) debe dedicarse a lo público, no a lo privado, reconocer las esferas y restringirse a ello; es por esto que los gremios deben contar con autonomía, como representantes de la esfera privada, frente a él.

La estabilidad y la seguridad son los dos objetivos del gobierno conservador, y para ello es necesario contar con fuerza al servicio del Estado, es decir, de un aparato coercitivo.

Las instituciones son las reglas y los procedimientos, son la forma más propicia para garantizar la pluralidad y cuidar que la sociedad no se desborde en conflicto, la tradición lo ha demostrado así. El ejercicio gubernamental debe ser un medio para poder vivir, y no el fin de hacer otro mundo mejor; el propósito de las instituciones no es el éxito en la búsqueda de la felicidad, es más bien ayudar a soportar la existencia humana de una manera digna (Gray, 2009). La actividad de gobernar debe estar por fuera del ámbito de las pasiones, las cuales deben ser moderadas, restringidas, pacificadas y conciliadas.

(...) la función del gobierno no es la imposición de otras creencias y actividades a sus súbditos, ni la de tutelarlos o educarlos, ni la de hacerlos mejores o más felices en otra forma, ni la de dirigirlos, moverlos a la acción, conducirlos o coordinar sus actividades para que no ocurra ninguna ocasión de conflicto; la función del gobierno es solo la de gobernar. Esta es una actividad específica y limitada, fácilmente corrompible cuando se le combina con cualquier otra, lo que en ciertas circunstancias resulta indispensable. La imagen del gobernante es la del árbitro cuya misión es administrar las reglas del juego. (Oakeshott, 2000, pp. 393-394)

Gobernar no es administrar una empresa, es cuidar, crear y hacer cumplir reglas de juego para que los intereses plurales puedan buscar, a su manera, la mejor forma de alcanzar el éxito y para que el choque natural entre ellos no sea alterador del orden social, para lo que es necesaria la disposición de la fuerza que respalde esas reglas.

Modelo económico

La defensa de la propiedad de la tierra, característica del conservadurismo, tiene una alta relación con el Medioevo. Las formas modernas de propiedad con intereses monetarios son más fluctuantes, por lo que no se necesita de ninguna clase de responsabilidad; en cambio, la propiedad de la tierra trae consigo una infinidad de vínculos que hacen del terrateniente una persona responsable, no solo de su familia, sino de todos sus trabajadores, creando así vínculos, elemento que los capitalistas industriales desconocen, quienes, por el contrario, fomentan el desarraigo. Así mismo, la defensa de la propiedad está íntimamente ligada con la idea de libertad conservadora, ya que, si se hiciese una nivelación económica, se suprimiría la posesión privada y, con ello, la libertad misma.

6. CONCLUSIÓN

Los postulados ideológicos del conservadurismo resultan bastante reprochables en el mundo moderno que valora el mérito. Existen personas que se esfuerzan por la excelencia individual y han desarrollado un trato respetuoso con el otro, siguiendo sus propios lineamientos (a pesar de no poder saber a ciencia cierta la pureza de dichos lineamientos frente a los que el contexto y la tradición dictan), aun al margen de los que le son impuestos; aun así, los ejemplos son reducidos y es evidente que la gran mayoría es incapaz de dictarse sus propios principios. Reconocer lo anterior es avalar el principio aristocrático que defiende el conservador según el cual la igualdad no es pertinente cuando hay una diversidad tal en las capacidades humanas; se termina, entonces, brindando un trato preferente a quienes tienen mejores capacidades, en este caso, la autodisciplina y la autodeterminación.

En vez de reprochar los principios conservadores, vale la pena rescatar lo que esta ideología prescribe para el Estado, a saber, la necesidad de ejercer un papel más activo al ocuparse del bienestar del tejido social como un todo, proporcionando educación sobre los principios que posibiliten el orden o fundamentos morales de la sociedad civil (Gray, 2009); si bien no tiene que ser en principios religiosos, pues las sociedades seculares modernas no lo permitirían, sí en los principios de disciplina para la libertad y obediencia para la coexistencia; con ello no solo se garantizaría el orden del conjunto de la sociedad, sino la emulación hacia la excelencia personal.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Arango, I. (2006). Los críticos conservadores de Rousseau. En I. Arango, *Críticos y lectores de Rousseau* (pp. 53-77). Medellín: Universidad de Antioquia.
2. Arango, I. (2013). La democracia en la base de los derechos humanos. En I. Arango, *Bases conceptuales de la democracia* (pp. 42-66). Medellín: Universidad de Antioquia.
3. Berkowitz, P. (2012). The Liberalism of Edmund Burke. *Policy Review*, 176, 51-68.
4. Bonazzi, T. (2002). Conservadurismo. En N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (Eds.), *Diccionario de política*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
5. Burke, E. (2015). *Reflections on the Revolution in France* (Versión de Kindle).
6. Burke, E. (1996). *Textos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
7. Byrne, W. (2012). Edmund Burke and the Politics of Empire. *The Imaginative Conservative*. Recuperado de <https://goo.gl/9SdwBk>.
8. Gray, J. (2007). Oakeshott, Berlin y la Ilustración. En M. Oakeshott, *La actitud conservadora*. Madrid: Sequitur.
9. Gray, J. (2010). *Gray's Anatomy. Selected Writings*. Inglaterra: Penguin Books.
10. Gray, J. (2015). *The Soul of the Marionette: A Short Inquiry into Human Freedom*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
11. Heidegger, M. (1996). La época de la imagen del mundo. En M. Heidegger, *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
12. Herrero, V. (1996). Introducción: Edmund Burke. En E. Burke, *Textos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
13. Holmes, S. (1999). ¿Delitos de la razón? En S. Holmes, *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
14. Lleixà, J. (2005). El conservadurismo. En M. Caminal (Ed.), *Manual de ciencia política*. Madrid: Editorial Tecnos.
15. Marquard, O. (1991). *In Defense of the Accidental. Philosophical Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
16. Marx, K. (1887). Commodities and Money. En K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*. Moscú: Progress Publishers.

17. Nietzsche, F. (1996). *On the Genealogy of Morals*. New York: Oxford University Press (Versión de Kindle).
18. Nisbet, R. (1995). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza Editorial.
19. Oakeshott, M. (1998). *La política de la fe y la política del escepticismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
20. Oakeshott, M. (2000). Qué es ser conservador. En M. Oakeshott, *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
21. Schmitt, C. (1932). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
22. Spinner, J. (1991). Constructing Communities: Edmund Burke on Revolution. *Polity*, 23 (3c), 395-421.
23. Weber, M. (1918). Status, Group, and Classes. En M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. Los Angeles: University of California, Berkeley Press.

MOVIMIENTO LIBERTARIO COLOMBIANO E IDEOLOGÍA NEOLIBERAL: ANÁLISIS MORFOLÓGICO

JUAN CAMILO PARRA RESTREPO*

RESUMEN

Este artículo explora la relación entre la ideología neoliberal y el Movimiento Libertario Colombiano (MLC), liderado por Daniel Raisbeck. Para ello, se evalúan tanto la ideología neoliberal como los elementos ideológicos y el accionar del Movimiento en términos morfológicos a partir de la perspectiva de Michael Freedon. Se evidencia que existe una alta similitud entre los principales teóricos del neoliberalismo y el manifiesto político y las políticas públicas propuestas por el MLC, pues, claramente, si se comparan los conceptos nucleares, adyacentes y periféricos de la ideología del Movimiento y los de la ideología neoliberal, se concluye que son los mismos; de forma que el Movimiento Libertario Colombiano se puede concebir como expresión de esta ideología en el espectro político colombiano.

PALABRAS CLAVE

Neoliberalismo, Raisbeck, Colombia, ideología, morfología.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Parra, J. (2016). Movimiento Libertario Colombiano e ideología neoliberal: análisis morfológico. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 9, 71-81.

* Estudiante de octavo semestre del pregrado en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Correo electrónico: juancamiloparra1@gmail.com.

1. INTRODUCCIÓN

El Movimiento Libertario Colombiano (MLC) tiene como centro de su acción política la ideología neoliberal porque, en términos morfológicos, los conceptos que estructuran la ideología del MLC corresponden a dicha ideología, lo cual se refleja en sus principios o valores, manifiesto político y propuestas de políticas públicas. Los principios se basan en la libertad individual, el mercado y el minarquismo; el manifiesto recoge los conceptos nucleares y adyacentes de la ideología neoliberal; las políticas públicas se basan en las privatizaciones, la reducción del Estado y la conformación y protección de nuevos mercados. Los conceptos centrales, adyacentes y periféricos tanto del neoliberalismo como del MLC son idénticos, pues el entramado político de este último se fundamenta en el minarquismo, la libertad individual y las lógicas del mercado.

Con el fin de establecer los fundamentos ideológicos del MLC se presenta, en primer lugar, un marco teórico sobre la ideología neoliberal desde la perspectiva morfológica. Luego, se detallan los conceptos ideológicos nucleares, adyacentes y periféricos del MLC. Finalmente, después de haber descrito ambos, se enseñan las categorías que tienen en común.

2. MARCO TEÓRICO

2.1 *Liberalismo versus neoliberalismo*

Primeramente, es necesario diferenciar entre liberalismo y neoliberalismo. Para Gómez (1989), las dos ideologías confluyen en los derechos naturales, los límites del Estado y el individualismo; para estas ideologías los derechos naturales (vida, libertad y propiedad) limitan el accionar del Estado. Asimismo, conciben la libertad individual y la competencia como claves del progreso social. En términos generales, apoyan la igualdad formal, la responsabilidad individual, la igualdad de oportunidades (no de resultados) y la reducción del poder central (enfaticando en la discrecionalidad del ejecutivo) (Gómez, 1989, pp. 12-24).

Difieren sobre el papel del Estado en relación con el mercado. Para el liberalismo, basta con el *laissez-faire*, un sistema legal formal y proteger la propiedad privada (Ecleshall, 2011, p. 58), mientras que para el neoliberalismo “se requiere que el Estado adopte las necesarias decisiones de política económica” (Gómez, 1989, p. 11) o, en otras palabras, macroeconómicas. Es decir, para el primero el mercado surge espontáneamente, mientras que para

el segundo el mercado es creado por la acción estatal, incluso en áreas donde no existía (Harvey, 2007, p. 8).

Sentado ello, es necesario establecer, desde la perspectiva morfológica, la relación entre los conceptos de la ideología neoliberal. Pero antes es justo precisar que, para Gómez (1989), el neoliberalismo no es una doctrina relativa al campo económico, sino que es una filosofía social, porque, aparte de incluir concepciones sobre la economía, conceptúa sobre la ética, el derecho y la política (p. 11).

2.2 Perspectiva morfológica

El objeto no es juzgar la ideología neoliberal, sino determinar si el MLC se rige por ella; para lograrlo, se usa la perspectiva morfológica de Freedén. Dicha perspectiva asume que los conceptos y su interrelación son la unidad básica de cualquier ideología (Freedén, 2013, pp. 71-72). Por ello existe una estructura conceptual, la cual está dividida en conceptos nucleares, adyacentes y periféricos. Los primeros son la esencia de la ideología o supuestos no negociables. Los segundos restringen las múltiples interpretaciones sobre los nucleares. Y los terceros, al perder su abstracción, se concretan en las políticas públicas (Freedén, 2013, pp. 82-85).

2.2.1 Conceptos nucleares de la ideología neoliberal

El neoliberalismo transforma los principios nucleares del liberalismo clásico al relegar algunos de ellos a segundo lugar: se enfatiza en la libertad individual y se desplazan los conceptos de sociabilidad, progreso y racionalidad (Freedén, 2013, pp. 86-118). Así, la libertad individual, las lógicas del mercado y el minarquismo componen el núcleo central; predomina la libertad económica sobre la política al imponerse las leyes económicas a los Estados (Ramírez, 2001, p. 128).

Argumenta Foucault (1979) que la ideología neoliberal busca ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado (p. 157). El neoliberalismo se organizó como crítica al intervencionismo, los programas de asistencia, el pensamiento keynesiano y la economía dirigida y planificada (Foucault, 1979, p. 98). La teoría económica neoliberal considera que “cualquier intervención que perturbe el ajuste automático del mercado —si los precios no se fijan libremente por las fuerzas del mercado— hace imposible

la realización del cálculo empresarial y elimina la eficiencia económica de las sociedades” (Huerta, 2005, p. 134). Si la intervención asegura el mercado, el dilema es cómo intervenir, no si hacerlo o no (Foucault, 1979, p. 157). Por ello, la relación clave entre los conceptos nucleares es que el minarquismo implica un Estado que, sin ser un actor económico, incentiva y crea mercados, porque, una vez creados estos, su intervención —para el neoliberalismo— generaría distorsiones (Harvey, 2007, p. 8).

En adición, se privilegia la libertad económica sobre la política, porque el derecho a la propiedad le da fundamento al Estado; como lo consideraría Jhon Locke, el Estado se conforma —como uno mínimo— para proteger la propiedad, la libertad y la vida (Locke, 2006), los cuales “son anteriores y superiores de toda entidad colectiva que intente vulnerarlos, ya sea esta la nación, el grupo étnico, la patria o el Estado” (Sabino, 1998, p. 11). Este autor afirma, incluso, que el carácter democrático del Estado no lo legitima para violar lo que él considera un derecho superior del individuo, así que se parte de que “las sociedades humanas pueden constituirse efectivamente sobre el principio de libertad” (Sabino, 1998, p. 11). En virtud de ello, a partir de la libertad económica se crea derecho público, soberanía, legitimidad y consenso, como lo recalca Foucault (1979, p. 106). En esta línea, Bastos (2006) expone que se enfatiza en el programa económico, el aumento del individualismo y la disminución del intervencionismo. Al reducir el Estado se amplía la libertad, porque los derechos naturales consagran la inviolabilidad del individuo, insubordinable a la comunidad (p. 13).

De manera que el neoliberalismo es una crítica no sólo al tamaño, sino al funcionamiento mismo del Estado (Huerta, 2005, p. 131). En pocas palabras, el Estado actúa regulado y organizado por la libertad de mercado (Foucault, 1979, p. 149).

2.2.2 *Conceptos adyacentes de la ideología neoliberal*

Existen unos presupuestos que restringen la interpretación de los conceptos nucleares, como que el minarquismo se concibe a partir de la idea de que la *eficiencia* del sector público es menor a la del privado (Ramírez, 2001, p. 127); en este sentido, el Estado neoliberal favorece unos “fuertes *derechos de propiedad privada individual*, el *imperio de la ley*, y las instituciones del *libre mercado y del libre comercio*” (Harvey, 2007, p. 71). El minarquismo es

interpretado a partir del presupuesto de que el *Estado* porta *vicios* intrínsecos (Foucault, 1979, p. 149)

También, con el fin de garantizar la libertad individual, se propende por la *inviolabilidad de los contratos* y la protección de los *derechos individuales a la libertad de acción, de expresión y de elección* (Harvey, 2007, p. 72). Considerando que de la libertad individual se desprenden la *sociabilidad*, la *racionalidad* y el *progreso* (Freeden, 2013, p. 86), se aprueban las *desigualdades sociales* (Freeden, 2013, p. 118) en la medida en que aseguran la libertad. Por tanto, la política social se da a partir del crecimiento económico (Foucault, 1979, p. 178), puesto que así se conserva la libertad individual y la prevalencia del mercado. Esta última mantiene las lógicas empresariales a partir de los centros de formación para la empresa (Foucault, 1979, p. 187), los cuales forman al *homo economicus* como el hombre de la empresa y la producción (Foucault, 1979, p. 182).

2.2.3 Conceptos periféricos de la ideología neoliberal

Hay una serie de decisiones económicas, políticas y sociales que parten del núcleo central, pasan por los conceptos adyacentes y se materializan en las políticas públicas y dependen del contexto de la ideología (Freeden, 2013, p. 84). Así, se tienen como conceptos periféricos la reducción de la inflación y las tasas de interés y la privatización de las empresas, bienes y servicios públicos (Ramírez, 2001, p. 124). También, que el Estado debe disponer de funciones y estructuras militares, defensivas, policiales y legales que aseguren el mercado (Harvey, 2007, p. 8). Además, apostarle a la reducción del gasto público (Bobbio, 1993) y la carga fiscal (Harvey, 2007, p. 73).

3. MOVIMIENTO LIBERTARIO COLOMBIANO

En este segmento se exponen los conceptos nucleares, adyacentes y periféricos de la ideología del MLC con el objetivo de probar que existe una clara identificación con la ideología neoliberal. Los conceptos nucleares y adyacentes se comprobaron a partir del manifiesto político del MLC publicado en su página web. Los conceptos periféricos, por su parte, se evidenciaron en múltiples fuentes, pero primordialmente en el plan de gobierno propuesto para la Alcaldía de Bogotá (2016-2019) por este movimiento.

3.1 *Conceptos nucleares*

El manifiesto político del MLC parte expresamente de la libertad individual como máxima. La libertad absoluta del individuo —pensamiento, asociación y expresión— es asegurada a través de la igualdad ante la ley, única que el Estado asegura, ya que ningún grupo particular puede tener beneficios políticos o económicos. Entonces, el poder estatal o político es limitado en aras de proteger esa libertad, lo que deriva en un Estado mínimo. Asimismo, la mejor manera de regular la economía y las condiciones de vida es a través de las lógicas del mercado (MLC, 2015). De esta forma, los tres conceptos nucleares de la ideología del MLC son la libertad individual, el mercado y el minarquismo.

3.2 *Conceptos adyacentes*

El sentido de los conceptos nucleares es comprendido a partir de los adyacentes, por lo que se procede a desglosar jerárquicamente dicha relación, expresando qué concepto nuclear da lugar a cuáles adyacentes. La fuente de la información es el manifiesto político del MLC.

- Libertad Individual: Para asegurarla, se debe propender por la *resolución privada de conflictos*; cuando no sea posible, se recurre a una *justicia sancionatoria* transparente y eficiente, expresa el MLC en su manifiesto. La libertad es central, porque es absoluta e irrestricta, siendo la violencia política ilegítima y castigada sin excepción. Sin embargo, si el Estado es incapaz de asegurar el principio de no-agresión, el individuo debe defender su persona y su propiedad (MLC, 2015).
- Minarquismo: La limitación del Estado es imprescindible, limitación que se da a través de un *limite de periodos* para los cargos de las *ramas públicas —claramente separadas—*. Por ello, son necesarias unas elecciones abiertas y sin financiamiento estatal para formar el poder ejecutivo y legislativo. Además, la *elección mediante concurso*, sin injerencia de otras ramas, del poder judicial y el *pago modesto* a los congresistas (MLC, 2015).
- Lógicas del mercado: Sobre lo económico, el MLC busca la *eficiencia* como principio de acción del *gasto público*, que pretende, con la cantidad más mínima posible de tiempo, dinero y personal, lograr los objetivos del Estado. De igual manera, las leyes del mercado no pueden ser decretadas, creadas o prohibidas por el Estado, pues son la constatación de un fenómeno. La *competencia* debe ser protegida por el Estado para

asegurar la libertad del individuo para escoger. Por ello, el manifiesto proclama que el riesgo de la libertad de empresa debe ser asumido por cada individuo, mientras que el Estado no debe asumir costos del fracaso ni generar privilegios para obtener el beneficio. Igualmente, no se debe limitar la *propiedad privada*, fundamento del mercado y la competencia. El *libre mercado*, imprescindible en la economía neoliberal, no puede ser desestabilizado, distorsionado u obstaculizado por el fisco del Estado (MLC, 2015).

Los conceptos nucleares y adyacentes del manifiesto político del MLC empiezan a concretar la ideología neoliberal. Al fin y al cabo, Raisbeck ha afirmado públicamente admirar a Hayek y Mises (El Tiempo, 2015). Pero lo analizado hasta aquí aún es abstracto, por lo que se procede a observar los conceptos periféricos de la ideología del MLC.

3.3 Conceptos periféricos

Para evidenciar la similitud del MLC con el neoliberalismo es imprescindible conocer la manera en que el movimiento planteó institucionalizar dicha ideología en las políticas públicas, por lo que es necesario desglosar los conceptos periféricos —expuestos en su plan de gobierno para aspirar a la Alcaldía de Bogotá para el periodo 2016-2019—: se partió del objetivo de aumentar la competitividad, niveles de empleo, innovación tecnológica, crecimiento económico y calidad de vida (MLC, 2015). En adición, se planteó aumentar la libertad y facilidad de actuar del privado a través del registro de empresas de manera digital y gratuita, la reducción de impuestos a personas y empresas¹ y la simplificación del pago de estos y otros trámites² (MLC, 2015).

Como ejemplo de política neoliberal, Raisbeck lleva las lógicas del mercado al transporte, puesto que propone construir el metro de Bogotá como el de Hong Kong, que generó un mercado alrededor de su construcción, capitalizó la compañía en la bolsa de valores y capturó valor de la propiedad raíz de las estaciones y alrededores de la línea (ingresos de la construcción de centros comerciales, oficinas y viviendas) (Cámara de Comercio de Bogotá, 2005). Igualmente, para Raisbeck, tanto el Transmilenio como el SITP (Sistema Integrado de Transporte Público) deben capitalizarse, y los espacios de las estaciones deben

1 Eliminar impuesto a sobretasa de la gasolina, reducir predial al 0,4 % del valor catastral y hacer el registro legal de las empresas sin cobro y digitalmente (MLC, 2015).

2 Declarar anualmente el ICA (no bimestralmente) y crear tarifa única de industria, comercio y servicios (MLC, 2015).

aprovecharse para organizar vendedores informales (MLC, 2015), en otras palabras, ingresarlos al mercado. Asimismo, contempla un modelo de concesión vial en el que los privados construyan y operen las grandes vías (EAN, 2015).

El MLC pretende, igualmente, generar un mercado en el sistema educativo al privilegiar un modelo privado: Raisbeck, en su candidatura a la Alcaldía de Bogotá, proponía no subsidiar a los productores, sino a los consumidores (padres y alumnos) para que pudieran decidir qué educación querían, si privada o pública, ampliando el modelo de colegios por concesión. De esta manera, se pretendía que los colegios públicos compitieran por los incentivos económicos que se darían al 10 % de las instituciones con mejores resultados en las pruebas Saber 11³ (Cerosetenta, 2015). Además, se pretendía privilegiar la educación técnica, que capacita a las personas para la vida laboral, para crear empresa o adelantar estudios universitarios (MLC, 2015).

4. CATEGORÍAS COMUNES: MOVIMIENTO LIBERTARIO COLOMBIANO E IDEOLOGÍA NEOLIBERAL

En síntesis, entre el neoliberalismo y el MLC hay categorías esenciales en común. Aunque por la extensión del artículo sólo se toman categorías claves, su lectura debe darse en los términos de lo expuesto hasta ahora.

- Competencia: Ambos se refieren a ella como la mejor manera de defender al individuo y generar progreso.
- Lógicas del mercado: Coinciden en que el mercado debe ser protegido y expandido por el Estado.
- Minarquismo: Tienen en común la visión de un Estado mínimo que actúe bajo las lógicas del mercado.
- Más privados, menos Estado: Privilegian la visión empresarial y privada de la sociedad, la cual está organizada por el mercado.
- Igualdad formal: No le apuestan a una igualdad sustancial, sino legal. Asimismo, a la igualdad de oportunidades y no de resultados.

Gracias al desarrollo conceptual de Freedon, puede verse que las categorías mencionadas son evidentes tanto en la estructura morfológica de la ideología neoliberal —Figura 1— como la del MLC —Figura 2—. Dicho de otro modo, el Movimiento Libertario Colombiano es de ideología neoliberal.

3 Las pruebas Saber 11 —ahora conocidas como Saber Pro— son un examen de Estado para medir la calidad de la educación en los diferentes establecimientos educativos públicos y privados. La prueba es un requisito para optar por el grado como bachiller.



Figura 1. Ideología neoliberal desde una perspectiva morfológica.

Fuente: Elaboración propia con base en los postulados de Freedén.



Figura 2. Ideología del Movimiento Libertario Colombiano desde una perspectiva morfológica

Fuente: Elaboración propia con base en los postulados de Freedén y la información proporcionada por el Movimiento Libertario Colombiano en su página web.

5. CONCLUSIONES

En términos morfológicos, luego de vista la relación de los conceptos nucleares, secundarios y adyacentes de su ideología, es definitivo el carácter neoliberal del Movimiento Libertario Colombiano, carácter que se evidencia en sus valores, principios, manifiesto y políticas públicas. En otras palabras, el movimiento asume los conceptos nucleares, así como los conceptos adyacentes con los que restringe la interpretación de estos y, en última instancia, los conceptos periféricos, plasmados en sus propuestas de políticas públicas, del neoliberalismo. El corte neoliberal de Daniel Raisbeck, evidenciado en su accionar público, ha sido coherente en los distintos niveles de la relación conceptual de la ideología.

El neoliberalismo colombiano puede tener otros actores, pero, por lo visto, el MLC y Raisbeck son claros exponentes. Adicional a ello, es importante señalar que la perspectiva morfológica se concreta como una herramienta útil para analizar y determinar los componentes de las ideologías y los actores que las profesan. Ejercicios reflexivos e investigativos futuros podrían optar por comparar las distintas apuestas ideológicas que se presentan en alguno de los principales eventos electorales del país; todo esto para comprender la forma en que se ha constituido el espectro ideológico en la política colombiana. Esta reflexión, en conclusión, contrasta con la idea de que las ideologías han perdido su lugar condicionante del papel de las organizaciones políticas en la esfera pública. Es evidente que las ideologías continúan jugando un papel determinante en la definición de los asuntos programáticos de las campañas políticas.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bastos, M. (2006). En defensa de la libertad: el pensamiento político de Frank S. Meyer. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 5 (2), 9-17.
2. Bobbio, N. (1993). *Liberalismo y democracia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
3. Cámara de Comercio de Bogotá. (2015). Si yo fuera alcalde. Recuperado de <https://goo.gl/PHSmfJ>.
4. Daniel Raisbeck. (30 de septiembre de 2015). *Cerosetenta*. Recuperado de <https://goo.gl/rR9yGk>.

5. Ecleshall, R. (2011). Liberalismo. En R. Ecleshall, V. Geoghegan, R. Jay y R. Wilford, *Ideologías políticas* (pp. 41-82). Madrid: Tecnos.
6. Las propuestas de Daniel Raisbeck, el candidato libertario. (7 de septiembre de 2015). *El Tiempo*. Recuperado <https://goo.gl/WUzkg1>.
7. Foucault, M. (1979). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
8. Freedon, M. (2013). *Ideología: una brevisima introducción*. Santander: Ediciones Universidad Cantabria.
9. Ghersi, E. (2004). El mito del neoliberalismo. *Estudios Públicos*, 95, 293-313.
10. Gómez, E. (1989). Reflexiones sobre el neoliberalismo. *Ciencia Política: Revista trimestral para América Latina y España*, 15, 11-28.
11. Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Barcelona: Akal.
12. Huerta, M. (2005). El neoliberalismo y la conformación del Estado subsidiario. *Política y Cultura*, 24, 121-150.
13. Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
14. Movimiento Libertario Colombiano. (2015). Manifiesto [Publicación en la web]. Recuperado de <https://goo.gl/47bJB1>.
15. Universidad EAN. (22 de septiembre de 2015). Candidato a la Alcaldía de Bogotá Daniel Raisbeck presentó sus propuestas disruptivas en la Universidad EAN [Publicación en la web]. Recuperado de <https://goo.gl/7y4hkX>.
16. Ramírez, J. (2001). ¿El neoliberalismo será la solución? *Alé-Kuma*, 13, 123-136.
17. Sabino, C. (1998). Liberales y neoliberales. *Perfiles Liberales*, 60, 11-11.

ESPACIO Y PROUDHON*

LAURA CAROLINA CASTAÑEDA SUA**

RESUMEN

Esta reflexión presenta un recorrido general por las conexiones, desplazamientos y transformaciones del concepto de *espacio* entre el siglo XIX y la actualidad en el marco de la obra traducida y las relecturas latinoamericanas de la obra de Pierre Joseph Proudhon. Dicho recorrido permite situar los diferentes significados del espacio entre el contexto europeo del siglo XIX, en el que se inscribe la obra de Proudhon, y los estudios contemporáneos del territorio. Lo anterior con el fin de exponer las diferentes relaciones del espacio y lo político en las dos épocas.

PALABRAS CLAVE

Espacio, territorio, político, Proudhon.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Castañeda, L. (2017). Espacio y Proudhon. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 9, 82-92.

* Este artículo es producto de la cátedra *Diseño de investigación* (2012-1), del programa de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

** Politóloga de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Correo electrónico: lccastanedas@unal.edu.co.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como fin presentar un panorama de los estudios en torno al concepto de *espacio* entre el siglo XIX y la actualidad en el marco de la obra de Proudhon y sus interpretaciones en Hispanoamérica. Esto implica un análisis de las variaciones en los significados del concepto entre el contexto europeo del siglo XIX, en el que se inscribe la obra de Proudhon, y los estudios contemporáneos del *territorio* y, además, obliga a determinar las implicaciones en relación con la acción política en ambos contextos.

Este análisis contribuye a establecer la descuidada relación entre autor, obra y contexto social y sus consecuencias para la acción política en su momento de producción, lo cual ayudaría a esclarecer la relación entre el espacio y la política en el marco del siglo XIX con el fin de establecer una interrelación con la discusión de lo político y el espacio en el ámbito contemporáneo. En pocas palabras, permite establecer una traducción entre dos épocas en torno a la relación del espacio y lo político a través de Proudhon sin caer en atribuciones *a priori* con respecto a su obra.

A su vez, contribuye a llenar los vacíos explicativos de un sector de la teoría política anarquista en los países de habla hispana en América, lo que, aunado a la mencionada traducción entre las dos épocas, ayuda a superar una lectura ahistórica y descontextualizada de la obra de Proudhon en Hispanoamérica, así como a plantear la necesidad de un análisis sistemático y profundo de su obra.

Se selecciona la obra de Proudhon puesto que este parece inaugurar la relación explícita entre el espacio y los fundamentos de la vida en sociedad a través de la categoría *federalismo*, que expresa una estrecha relación de la naturaleza y sus lineamientos con los fundamentos de la vida en común¹, lo cual es significativo en la medida en que la discusión espacial de su época, encarnada en la Geografía del siglo XIX, aún no situaba esta relación estrecha entre lo político y la naturaleza.

En relación con lo anterior, es pertinente no solo ver las transformaciones del espacio desde el siglo XIX hasta nuestra época, sino establecer su papel en el marco de la vida en común y, por tanto, su papel en lo político. Esto ayudará a ampliar los horizontes de análisis para tratar la vida en comunidad como un ámbito multidimensional y que toca todos los aspectos de la existencia.

1 El federalismo en Proudhon responde a la dialéctica, es decir, a la coexistencia de autoridad y libertad como principios de la realidad (Gómez, 1977).

2. ESPACIO: INTERPRETACIONES INCONCLUSAS

Dar cuenta del concepto de territorio en la obra en español de Proudhon implica una traducción y diálogo transcultural dada la inexistencia de dicho concepto en la obra y en la época del autor. Dicho de otro modo, es necesario remitirse a un terreno común de discusión, que permita abordar, en términos equiparables, las conceptualizaciones y caracterizaciones de los dos momentos históricos en los que se inscriben tanto la propuesta del francés como la construcción conceptual frente al territorio.

El elemento común de discusión de las dos épocas es el espacio, el cual se inscribe dentro de dos campos de análisis: los estudios sobre el territorio en la actualidad y los estudios de la Geografía del siglo XIX; dicho contraste permite ubicar la posición de Proudhon frente al espacio en relación con sus contemporáneos y, asimismo, frente a los debates actuales sobre el territorio.

Para establecer un puente entre el espacio tratado por el campo de la Geografía del siglo XIX y los del territorio contemporáneo, es necesario establecer cuál es la preocupación común que incitó a la realización de los estudios en cada contexto. A partir de dicha pregunta, que refiere al papel del espacio en las relaciones sociales, se exponen las dos tipologías correspondientes, teniendo siempre como referentes los contextos históricos que dieron lugar a las caracterizaciones.

2.1. Espacio y Geografía del siglo XIX

La Geografía del siglo XIX emerge en la modernidad como una disciplina demarcada por la búsqueda de un nuevo orden del mundo, caracterizada por la explicación y el sentido, en contraste con un caos tradicional. Lo anterior se materializó en la búsqueda de explicaciones mecánicas, sistemáticas y científicas que implicaban la dominación de la naturaleza para el progreso (Gómez, Jiménez y Ortega, 1988, p. 24). Estas nociones se acompañaron de una emergencia de las relaciones sociales capitalistas, que exigieron el conocimiento de nuevos lugares geográficos para su expansión y reproducción. El cambio hacia una aprehensión de la realidad en términos científicos se concatenó con la pauta de relaciones sociales capitalistas del momento.

El contexto social y cognoscitivo daría lugar a la preocupación por el conocimiento geográfico con rigor científico, y la respuesta por el papel de las relaciones sociales en el espacio se establecería en dos sentidos: quienes

entienden el espacio como objeto de leyes físicas determinantes de lo social y los fundamentos de la vida en común, por un lado, y quienes, por otro lado, entienden que el espacio y las relaciones sociales son expresiones de la naturaleza, de manera que los fundamentos de la vida en común, lejos de ser una simple determinación, son expresiones de la misma y deben ser analizados para encontrar una plena realización y expansión del hombre, quien es también natural.

Esta tipología se realiza en clave del espacio como determinación o parte inherente de las relaciones sociales y los fundamentos de la vida en común, puesto que esto permite entender cómo se ubica el concepto dentro de las discusiones del siglo XIX, lo cual es fundamental para determinar su relación con lo político. Así, se entrevistó la apuesta política de Proudhon frente al espacio en el marco de sus contemporáneos.

Teniendo en cuenta lo anterior, bajo el nicho interpretativo que entiende el espacio como objeto de leyes científicas determinantes de lo social, se encuentran Carl Ritter y Alexander von Humboldt como principales exponentes (Cuadra, 2014, p. 4). Esto se expresa en Von Humboldt en un estudio minucioso de la geografía física y las poblaciones en función de descubrir, por medio del método científico, las leyes universales que permitirían dar lugar a la certidumbre (Humboldt, 2009, p. 2), llevándonos hacia el progreso, y en Ritter a través de una concepción de la totalidad que, regida por una ley general, condiciona la existencia de la particularidad (Gómez, Jiménez y Ortega, 1988, p. 8), lo cual implica un condicionamiento de las relaciones sociales.

En contraste con esta concepción que concibe la existencia de leyes científicas que dan sentido a las relaciones sociales, se encuentra una posición en la que el espacio está ligado al desarrollo de dinámicas naturales que implican la búsqueda de realización y expansión del hombre y sus capacidades. Bajo este nicho, se ubica como precursor a Proudhon, quien, en el mismo contexto histórico de los anteriores autores, empieza a establecer un proyecto que, basado en la dialéctica como principio constante, que proviene de un entendimiento general de la naturaleza y los hechos, permite entrever que la libertad y la autoridad siempre coexistirán, pues de ellos provienen tanto el movimiento del mundo como su equilibrio (Abrajan, 2011, p. 28), aunque se tienda progresivamente a la libertad. Así las cosas, el espacio forma parte de esta premisa general (la dialéctica) y, por tanto, debe constituirse en función de la misma (Gómez, 1977), lo cual confluye en la idea federal, denotando una relación intrínseca entre los principios generales de la naturaleza, el espacio y los fundamentos de la vida en común.

Esta concepción se desarrollaría de manera más amplia más tarde, en el siglo XIX, con Elisée Reclus (1986) y Piotr Kropotkin. Reclus entendió anarquía y espacio como indisociables, pues los dos responden a una naturaleza armónica que expresa una libertad (Reclus, 1986, p. 61), lo cual se manifestaría espacialmente en una organización natural de pequeñas regiones geográficas (Reclus, 1986, p. 64). Kropotkin, por su parte, planteó la comuna como ámbito de cooperación y autodeterminación donde el espacio está para la utilidad social (Honer, 1989).

Así, de Proudhon a Kropotkin y Reclus emergería un planteamiento en el que se entendería la naturaleza, ligada a la libertad, como principio del cual deviene el espacio como uno de los fundamentos de la vida en sociedad, postura que se opone a la visión que plantea que lo social es producto de leyes naturales neutrales sin ningún carácter político.

En síntesis, en la Geografía del siglo XIX hay un campo de discusión con eje central en la relación espacio-fundamentos de la vida en comunidad, lo cual es fundamental para poder analizar el papel del espacio dentro de la apuesta política de la obra de Proudhon y, *a posteriori*, establecer cuáles son los aportes de este autor en las discusiones espaciales contemporáneas. Sin embargo, para poder situar este diálogo es necesario exponer el estado de la cuestión espacial en la actualidad.

2.2. *El espacio y el territorio contemporáneo*

En el caso del territorio contemporáneo, han emergido nuevos debates frente a la identidad, acompañados por un contexto de deslocalización de la producción capitalista (Alessandri, 2008), lo que lleva a preguntarse por el espacio y las relaciones sociales. Ante esta preocupación se responde en dos sentidos: quienes conciben el espacio como una relación más en el conjunto de la vida social y, por tanto, que afecta y es afectado por los fundamentos de la vida en común, por un lado, y quienes entienden el espacio como producto de las relaciones sociales, por el otro. Esta tipificación permite entender la relación entre los debates actuales y los debates del mismo tipo en la época y en la obra del autor.

Entre las posturas que consideran el espacio como simple producto de las relaciones sociales se encuentran las culturalistas, sistémicas, económicas y de relaciones de poder, en el que se inscriben los subnichos estatales y administrativos.

Los culturalistas afirman que el espacio es una significación cultural en la que tienen lugar prácticas sociales con diferentes intereses, percepciones y valoraciones que generan actitudes de reciprocidad y confrontación (Nates, 2011, p. 215), haciendo dependiente al espacio de la apropiación que se realice de las relaciones sociales y los fundamentos intrínsecos a ella. Los fundamentos de la vida en común tienden a ser más factores definidores que partes integrantes del espacio.

El enfoque sistémico, con exponentes como Leonel Vega (2002), entiende el espacio como un subsistema de confluencia entre el sistema natural y el sistema cultural y sus interacciones, denotando por esta vía un planteamiento en el que los fundamentos de la vida en común interactúan con el espacio, pero no son parte del mismo.

Por otra parte, el nicho de relaciones de poder entiende el espacio como ámbito de control de las relaciones sociales², las cuales surgen de las diferentes dinámicas entre actores y los fundamentos que dichas interacciones instauren en un momento histórico. En este enfoque se ubica el subnicho estatalista³, que entiende el espacio como ámbito de control de las relaciones sociales por parte del Estado, haciendo de este una parte inherente de las relaciones y fundamentos sociales (Jiménez, 2014). De esta idea del espacio como lugar de control del Estado se desprenden, además, los enfoques administrativos⁴, que creen en el espacio como objeto susceptible de ser gobernado al ser parte inherente del Estado (Massiris, 2009, p. 22). De suerte que en este enfoque de poder se presenta al espacio como objeto receptor de dinámicas sociales, mas no como lugar específico que puede llegar a afectar los lineamientos de vida en sociedad.

El enfoque económico, por su parte, considera el espacio como lugar donde se ubican los recursos naturales, sociales y económicos y, a su vez, donde se

2 Para profundizar en este asunto se recomienda consultar *La geografía: un arma para la guerra* (Anagrama, 1977), de Yve Lacoste, y *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios* (La Carreta Editores, 2008), de Emilio Piazzini y Vladimir Montoya.

3 Además del texto de Jiménez (2014), puede consultarse el capítulo “Ordenamiento territorial en Colombia”, de Alberto Mendoza, publicado en el libro *Organización del territorio: teorías, enfoques y tendencias* (Universidad Libre, 2004), y el libro *El espacio y el poder: ensayos geopolíticos* (Universidad Militar Nueva Granda, 2012), de Gustavo Rosales.

4 Además del texto de Massiris (2009), puede consultarse el libro *Regir el territorio y gobernar los territorios: políticas públicas de vivienda de interés social, servicios públicos domiciliarios y educación en Colombia* (Pontificia Universidad Javeriana, 2010), de Jean-François Jolly.

reflejan las dinámicas económicas (García, 1993, p. 69). En este tipo de posición, el espacio no tiene una dinámica propia dentro de los fundamentos de la vida en común, pues simplemente es el lugar de aplicación y reflejo de las decisiones que se toman en función del crecimiento económico y, progresivamente, de la distribución (Cepal, 2004, p. 45), lo cual se concibe como un ejercicio científico mas no político.

Ante este panorama y denotando una grave separación entre lo político, lo social y el espacio en los anteriores nichos, los estudios marxistas y anarquistas contemporáneos conciben el espacio como una relación más en el conjunto de la vida social y, por tanto, que afecta y es afectado por los fundamentos de la vida en común.

Henri Lefbvre (1974), Milton Santos (1996), David Harvey (2000) y Edward Soja (2008), en el marco marxista, coinciden en entender el espacio como relación social dialéctica inscrita en el capitalismo y, en consecuencia, cargado de relaciones políticas. En consonancia, Murray Bookchin entiende la jerarquía como principio de dominación que se extiende a la naturaleza (Bookchin, 1999, p. 23), negando los atributos de autoorganización naturales (Bookchin, 1999, p. 436), que no son más que los mismos atributos que rigen la vida en sociedad, poniendo el espacio y lo humano como expresiones de una armonía natural que son en sí mismos fundamentos de la vida social. Estos autores proponen un enfoque en el que espacio tiene un papel específico dentro de la definición de la vida en común y no simplemente es un objeto pasivo de lo que nos mantiene como sociedad.

En este punto, hay dos épocas que responden a la pregunta del espacio en las relaciones sociales, que, a pesar de las diferencias contextuales, mantienen una tendencia a entenderlo como campo para pensar los fundamentos de la vida en común o simplemente como una parte de otras dinámicas.

Sin embargo, es necesario aclarar y enfatizar en que, a pesar de esta tendencia, los estudios existentes no se han preocupado por analizar y comprender los significados e implicaciones del espacio según su época y contexto, lo cual, a su vez, ha impedido establecer un diálogo en términos equiparables entre el espacio en el marco de la Geografía del siglo XIX y el espacio en el marco del territorio contemporáneo. Esto con el fin de situar los aportes, discusiones o falencias de autores de la filosofía política, como Proudhon, en temáticas específicas e importantes para dos épocas, en este caso el espacio, en relación con lo político.

3. PROUDHON Y ESPACIO: CONCLUSIONES Y ELEMENTOS PARA LA DISCUSIÓN

Hasta este punto se han caracterizado los estudios del espacio tanto en el siglo XIX, por medio de la Geografía de dicha época, como en la actualidad, a través del territorio, mediante la pregunta por su papel en las relaciones sociales y los fundamentos de la vida en comunidad. Esta clasificación se expone en función de establecer su relación con lo político, con el fin de comprender los aportes de la apuesta política de Proudhon con respecto a las dos épocas.

La relación de los fundamentos de la vida en comunidad y el espacio en la obra de Proudhon se puede situar mediante el federalismo, puesto que este concepto es también expresión de la naturaleza⁵, la cual, como ya se ha mencionado, no solo es un objeto de apropiación, sino un ámbito que forma parte de la definición de la vida en comunidad. Este concepto no está exento de controversias dentro de las relecturas de la obra proudhoniana, razón por la cual es necesario determinar cómo se interpreta y se relaciona directamente con los posicionamientos espaciales con la intención de interrelacionarlo con los debates de su época y los actuales.

Las relecturas hispanoamericanas de Proudhon se sitúan en dos ámbitos. En el primero de ellos se ubican quienes entienden la obra como una apuesta política que sienta las bases para entender el mutualismo y la autogestión como principios generales, que marcan la emergencia de un pensamiento y que permiten la unidad en la diversidad, así como la plena realización del sujeto.

Bajo este enfoque se encuentran autores como Carlos Durán (1977), Freddy Mariñez (2000), Max Nettleau (1977) y Angel Cappelletti (2006), para quienes el federalismo se discute y clasifica en dos posiciones: en primer lugar, la que lo entiende como un sistema que permite salvaguardar la autonomía y es aplicable en diferentes formas de gobierno, desconociendo que su emergencia se da dentro de una serie de reflexiones en torno a la vida en sociedad y un proyecto de fundamentos de vida en común explícito, lo cual contrasta con quienes, en segundo lugar, lo entienden como síntesis del proyecto político de Proudhon y, por lo tanto, como categoría que permite mantener la unidad en la pluralidad, la autodeterminación y la expansión del hombre en la sociedad.

En el segundo ámbito, están Karl Marx (1970), Hal Draper (1960) y Juan Trías Vejarano (2001), quienes conciben la obra de Proudhon como contradicto-

5 Al responder al principio de dialéctica que dictamina la coexistencia entre libertad y autoridad en toda la naturaleza.

ria, de difícil sistematización, idealista y de poca ayuda para alcanzar la libertad, entendida como expansión del sujeto singular y colectivo. En estas relecturas, el federalismo o es una estructura inoperante para tramitar conflictos (Draper, 2001) y mantener una vida social en contextos altamente industrializados (Silva, 1999, p. 567) o simplemente no se analiza específicamente.

De igual forma, en este nicho que entiende la obra de Proudhon de manera fragmentada, se encuentran las relecturas históricas en el ámbito hispanoamericano, las cuales se dedican a relacionar esporádicamente la vida del autor y su obra o simplemente mencionan posibles pero no comprobadas influencias de su pensamiento en el anarquismo de la región⁶. Entre estas lecturas no hay una clara referencia al federalismo más allá de su exposición como categoría que da cuenta de la búsqueda de autonomía y autogestión, erigiéndose así como un eje central para la propuesta política del francés.

Estas relecturas del proyecto político y del federalismo de Proudhon se relacionan con las discusiones frente al espacio y su papel en las relaciones sociales mediante las posiciones que lo proponen como ámbito constitutivo, afectado y afectante, de las relaciones sociales y los fundamentos de la vida en común, lo que, según lo expuesto, se presenta tanto en el siglo XIX como en la actualidad.

Lo anterior dado que las relecturas del federalismo en Proudhon van desde el entendimiento de la categoría como figura directamente relacionada con un proyecto político mutualista y autoorganizativo hasta una estructura que, si bien relacionada con lo social, no forma parte activa en la definición de los fundamentos de la vida en común, lo que lleva a que haya la misma preocupación del campo espacial y las relaciones sociales en el federalismo como categoría.

En las relecturas explicadas quedan como gran vacío tanto un análisis explícito, profundo y sistemático de los significados particulares y las implicaciones de la obra de Proudhon en su época como un análisis frente a las implicaciones de releerla en la actualidad y, sobre todo, en Hispanoamérica, lo cual dificulta el estudio del espacio con sus diferentes transformaciones desde el siglo XIX hasta la actualidad.

6 Como puede notarse en el libro *Proudhon* (Editorial Zero, 1973), de Carlos Díaz, y en *Antología del pensamiento económico-social, I: de Bodino a Proudhon* (Paidós, 1999), de Jesús Silva. Asimismo, sobre el marco latinoamericano específicamente, puede tomarse como ejemplo *El pensamiento anarquista en América Latina* (Paidós, 2014), de Jorge Villalba.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Abrajan, M. (2011). Proudhon, o los principios de autoridad y libertad. Breve introducción a la teoría del sistema federal. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 8 (17), 259-285.
2. Bookchin, M. (1999). *La ecología de la libertad*. Madrid: Madre Libertad.
3. Cappelletti, A. (2006). *La ideología anarquista*. Barcelona: Proyecto Espartaco.
4. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). (2009). *Economía y territorio en América Latina y el Caribe: desigualdades y políticas*. Santiago de Chile: Naciones Unidas
5. Cuadra, D. (2014). Los enfoques de la Geografía en su evolución como ciencia. *Revista Geográfica Digital*, 21, 2-22.
6. Draper, H. (1960). Las dos almas del socialismo. *Revista Estudiantil Anvil*, 1-11.
7. Draper, H. (2001). Las dos almas del socialismo. *Marxist Internet Archive*. Recuperado de <https://goo.gl/HLjhDY>.
8. Durán, C. (1977). *Proudhon*. Madrid: Siglo XXI Editores.
9. García, A. (1993). Asimilación económica del territorio (un nuevo enfoque en la interpretación regional del país). *Investigaciones Geográficas*, 27, 68-93.
10. Gómez, J. (1977). *El principio federativo*. Madrid: Ediciones Akal.
11. Gómez, J., Jiménez, J. y Ortega, N. (1988). *El pensamiento geográfico: estudio interpretativo y antología de textos: (de Humboldt a las tendencias radicales)*. Barcelona: Paidós.
12. Harvey, D. (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Ediciones Akal.
13. Honer, G. (1989). Kropotkin y la ciudad: el ideal socialista en urbanismo. En M. Breitbart, *Anarquismo y geografía* (pp. 123-153). Madrid: Oikos-Tau.
14. Humboldt, A. (2009). *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*. Madrid.
15. Jiménez, W. (2014). Territorio y Estado. Cambios y desafíos en la globalización del derecho. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 9 (2), 119-141.
16. Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Revista de Sociología*, 3, 219-229.

17. Maríñez, F. (2000). La filosofía de justicia y libertad en Pierre Joseph Proudhon. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 8, 81-92.
18. Marx, K. (1970). *Miseria de la filosofía*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
19. Massiris, A. (2009). *Geografía y territorio: procesos territoriales y socioespaciales*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
20. Nates, B. (2011). Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Revista Coherencia*, 8 (14), 209-229.
21. Nettlau, M. (1977). *La anarquía a través de los tiempos*. Madrid: Júcar.
22. Proudhon, P. (1977). *El principio federativo* (J. Gómez, traductor). Madrid: Alcalá.
23. Reclus, E. (1986). *El hombre y la Tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
24. Santos, M. (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-Tau.
25. Silva, J. (1999). *Antología del pensamiento económico-social, 1: de Bodino a Proudhon*. Barcelona: Paidós.
26. Soja, E. (2008). *Posmetrópolis*. Madrid: Traficantes de Sueños.
27. Trías, J. (2001). Pi y Margall: entre el liberalismo social y el socialismo. *Historia y Política: Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, 6, 91-120.
28. Vega, L. (2002). Hacia un diagnóstico territorial bajo el enfoque sistémico. *Innovar. Revista de Ciencias Administrativas y Sociales*, 20, 45-54.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

FORMATO GENERAL DEL ARTÍCULO

El artículo debe estar en fuente Times New Roman, 12 puntos; texto a interlineado 1,5 y justificado, excepto en tablas o figuras; y una extensión entre las 3.000 y 8.000 palabras.

ORIGEN DEL ARTÍCULO

Esta información debe ir inmediatamente después del título en una nota al pie en forma de asterisco (*). Allí debe especificarse si el artículo es producto de una investigación, tesis de grado, ensayo o ponencia. Si es un producto investigativo, debe establecerse el nombre del proyecto, la institución que lo apoya y el código de registro (si lo tiene); si es producto de un trabajo de tesis, debe constar el título académico al que se optó y el título o tema general de la misma; y si es producto de una ponencia, además del requisito de no haber sido publicado a manera de memorias, debe consignarse el nombre del evento, la institución que lo financió, la fecha de realización, la ciudad y el país en que tuvo lugar.

INFORMACIÓN SOBRE LOS AUTORES

Esta información debe consignarse en nota al pie en forma de asteriscos (**, ***, etc.), inmediatamente después de los nombres completos de los autores que se hallarán en el cuerpo del artículo posterior al título. Allí debe constar la formación académica del autor: último título obtenido o programa al que se encuentra adscrito, universidad, ciudad, país y año. Así mismo debe establecerse su filiación institucional: entidad en la que trabajan, ciudad, país, cargo que desempeñan y grupo o centro de investigación a la que pertenecen.

RESUMEN Y PALABRAS CLAVE

El artículo debe estar acompañado por un resumen analítico del mismo y las palabras clave. El resumen debe ser escrito sin sangría, en tercera persona y en tiempo presente, estableciendo la pregunta a la cual responde el escrito, la

tesis defendida por el autor, el enfoque teórico-metodológico y las conclusiones más relevantes. Igualmente, se pueden resaltar los aspectos más originales de la propuesta en contraste con estudios anteriores sobre el tema en cuestión. Este no debe sobrepasar las 150 palabras. En lo que a las palabras clave se refiere, deben oscilar entre 4 y 6 y deben evidenciar los temas y conceptos principales del artículo, utilizando los tesauros especializados.

CITAS EN EL TEXTO

Las referencias bibliográficas se harán en el cuerpo del texto entre paréntesis, según las normas APA, sexta edición, en las que conste el apellido del autor, el año de publicación y la página.

- Forma básica para la citación indirecta: el apellido del autor y la fecha de la obra se incluyen en paréntesis dentro de la oración, (Cf. Montoya, 1997).
- Forma básica para la citación directa: el apellido del autor y la fecha de la obra se incluyen en paréntesis dentro de la oración, agregando el número de la página, (Montoya, 1997, p. 143).
- Las referencias a La Biblia y el Corán se citan en el texto, pero no se incluyen en la lista de referencias. Entre paréntesis (Título. Versión. Edición. Lugar de publicación: Editorial, año. Libro: capítulos y versículos). Ej.: (Sagrada Biblia. Traducido de la Vulgata Latina por José Miguel Petisco. 9a ed. Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1964. Sabiduría 18: 5-25).
- Según la Norma Técnica Colombiana NTC-5613, las comunicaciones personales, observaciones no publicadas y artículos presentados en eventos y no publicados se citan solamente cuando proporcionan información esencial que no se dispone en fuentes públicas. Como no proporcionan datos recuperables no deben ser incluidas en la lista de referencias. Se deben referir en una nota al pie de página, en la misma hoja del texto.

NOTAS AL PIE DE PÁGINA

Estas se emplean fundamentalmente para hacer aclaraciones o aportar datos adicionales; las únicas referencias bibliográficas en nota al pie serán los documentos legales. De igual forma, se utilizan para citar fuentes de archivo o históricas, comunicaciones personales, observaciones no publicadas y artículos presentados en eventos y no publicados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

La citación de las referencias bibliográficas deberá realizarse al final del artículo en una sección aparte bajo el título *Referencias bibliográficas*. Estas incluyen solo las fuentes que sustentan la investigación y que se utilizaron para la preparación del trabajo, a diferencia de la bibliografía que incluye las fuentes que sirven para profundizar en el tema. De acuerdo con las normas APA, solo requiere las referencias conforme a las siguientes consideraciones: orden alfabético por la primera letra de la referencia; las obras de un mismo autor se ordenan cronológicamente.

7.1 Material impreso

7.1.1 Libros:

Apellido, A.A. y Apellidos, A.A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

Con editor:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (ed.) o (eds.). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

7.1.2 Antología o compilación de artículos:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año). Título del capítulo. En: Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (ed.) o (eds.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial.

7.1.3 Artículos de revistas:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año). Título del artículo. *Nombre de la Revista o título de la publicación*, volumen (número), pp. xx-xx.

7.1.4 Artículos de periódicos:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año, mes día) Título del artículo. *Título del periódico*, pp. xx-xx.

7.1.5 Ponencias:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Fecha). Título de la ponencia. En A. Apellido del presidente del congreso (Presidencia), *Título del simposio o*

congreso. Simposio o conferencia llevada a cabo en el congreso Nombre de la organización, Lugar.

7.1.6 *Memorias:*

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año). Título de la ponencia. En: nombre editor o compilador (eds.) o (eds.), *Título del evento* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial.

7.1.7 *Escritos no publicados:*

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año). *Título*. Manuscrito inédito.

Si es una tesis:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año). *Título de la tesis* (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

7.1.8 *Normas jurídicas:*

Son normas jurídicas las leyes, los reglamentos, las órdenes ministeriales, los decretos, las resoluciones y, en general, cualquier acto administrativo que genere obligaciones o derechos. La forma básica, según Norma Técnica Colombiana 5613, es:

JURISDICCIÓN (país, departamento o municipio, en mayúsculas fijas). MINISTERIO O ENTIDAD RESPONSABLE (en mayúsculas fijas). Designación (Ley, Resolución, Decreto, etc.) y número de la norma jurídica. Fecha de la norma jurídica (día, mes, año). Nombre de la norma jurídica (si lo tiene). Título de la publicación en que aparece oficialmente. Lugar de publicación, (coma) Fecha de publicación. Número. Paginación.

7.1.9 *Fuentes de archivo:*¹

“Título del documento” (lugar y fecha, si aplica), Siglas del archivo, Sección, Fondo, vol./leg./t., f. o ff. La primera vez se cita el nombre completo del archivo y la abreviatura entre paréntesis.

En las referencias bibliográficas debe citarse así:

Nombre completo del archivo (sigla), Ciudad-País. Sección(es), Fondo(s).

1 Para este tipo de referencias se ha adoptado la pauta de la revista *Historia Crítica*.

7.1.10 Informe técnico:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año). *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad: Editorial.

7.1.11 CD-ROM:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Fecha). *Título* (Versión). [*Software* de cómputo]. Lugar de publicación: Casa Publicadora.

7.2 Cibergrafía

7.2.1 Internet:²

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año de publicación). *Título del artículo*. Nombre de la página web (URL) o Digital Object Identifier (DOI). Recuperado de: especifique la vía.

7.2.2 Publicaciones periódicas:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A.. (Año de publicación). Título del artículo. *Título de la publicación, volumen* (número), pp. xx-xx. Recuperado de <http://xxxxxxxxxxxxxxxx> o DOI: xxxxxxxx.

7.2.3 Artículo de publicación diaria en la web:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año de publicación). Título del artículo. *Título de la publicación*. Recuperado de <http://xxxxxxxxxxxxxxxx>.

7.2.4 Libros:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año). *Título*. [Versión de nombre de la fuente electrónica]. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>.

Apellido, A.A. y Apellido, A.A.. (Año). *Título*. [Versión de nombre de la fuente electrónica]. DOI: xxxxxxxx.

2 El DOI es la serie alfanumérica única asignada por la editorial a un documento en formato electrónico que identifica el contenido y provee un enlace consistente para su localización en Internet.

7.2.5 Capítulo de libro:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. Recuperado de <http://www.xxxxxxxxxxxxxx>.

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. doi: xxxxxxxx.

7.2.6 Tesis en la web:

Apellido, A.A. y Apellido, A.A. (Año). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar. Recuperado de <http://xxxxxxxxxxxxx>.

PROCESO DE EVALUACIÓN

La revista dará noticia a los autores del recibo de los artículos y de su aceptación para la publicación. Con fundamento en una evaluación previa, el Comité Editorial de la Revista emite la decisión final sobre la publicación de los artículos y se reserva el derecho de sugerir las modificaciones formales que demanden las dimensiones de la revista o su línea editorial.

PROPIEDAD INTELECTUAL

Los documentos deberán ser inéditos y no podrán ser sometidos a consideración simultánea de otras publicaciones.

Los textos pueden enviarse al siguiente correo electrónico:
revistaestudiantescp@udea.edu.co.



Imprenta
Universidad de Antioquia

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13
Correo electrónico: imprenta@udea.edu.co
Impreso en julio de 2018

