

El propósito de esta Asociación es establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla española, publicar trabajos breves sobre Hobbes

o temas relacionados, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.

NOTICIAS

Ha sido incorporado a la Asociación de Estudios Hobbesianos como Miembro Correspondiente, el Doctor Renato Janine Ribeiro, Profesor Titular de Etica y Filosofía Política en la Universidad de São Paulo, Brasil. Es autor de dos libros sobre Hobbes y de otras numerosas publicaciones en su especialidad, en su país y en el exterior. Ha sido condecorado con la Orden Nacional al Mérito Científico, otorgada por el Presidente de la República en 1998.

1



Para informes y colaboraciones dirigirse a la Presidenta (Margarita Costa) o a la Secretaria (María L. Lukac de Stier), C. C. 226 (1412), Sucursal 12, Buenos Aires, Argentina.
E-mails: <cosbel@navigo.com.ar> ó <mstier@canopus.com.ar>



AISLAMIENTO Y RADICALIZACION EN LA DEMOCRACIA

1. La paradoja del aislamiento

Vamos a suponer que existen dos grupos de ciudadanos, **A** y **B**. **A** es más grande que **B** o, en otras palabras, **A** contiene un número más grande de personas que **B**. En un sistema democrático las decisiones se toman por votación. Se sigue, en

principio, que cualquiera sea la regla de votación, si **A** y **B** están en desacuerdo sobre algún asunto, **A** no puede perder y es propenso a ganar. Esto es, **A** tiene más poder que **B** y, en consecuencia, las preferencias de **A** van a prevalecer. Si generalizamos este fenómeno decimos que **B** nunca puede ganar. Pero esto significa que **B** no tiene ningún

poder en la democracia. A esto lo llamamos 'la paradoja del aislamiento'.

Dicha paradoja es tan real como perturbadora. En muchos casos de la vida real, un grupo como A puede ganar simplemente porque es numeroso y unificado. Lo que es más, mientras A permanezca unificado podemos esperar que siempre gane sobre B o cualquier otro grupo más pequeño.

La paradoja es perturbadora porque lo que estamos diciendo es que la democracia falla como proceso justo de toma de decisiones. A asume una posición dictatorial respecto de B. Para ponerlo de un modo más poético, este caso representa la tiranía de la mayoría. Pero si esto es verdad, obviamente no existe ninguna democracia. Por lo tanto tenemos aquí una paradoja. A partir de una posible configuración de la democracia podemos inferir que no existe ninguna democracia. En consecuencia, con el fin de hacer de la democracia un método viable de ejercicio del poder, la paradoja debe ser exorcizada.

2
Se pueden sugerir algunas soluciones simples. Por ejemplo, A puede no unificarse a lo largo de todo el programa, de modo tal que se sea posible para los miembros de B formar con una facción de A una coalición suficientemente poderosa. De todos modos, esta solución no resulta demasiado interesante dado que ya no se mantendría la descripción de la situación original.

Otra solución es más bien de naturaleza conceptual. En este caso diríamos que la democracia es un método individualista, en el sentido de que los miembros de A y B no deben votar como miembros de un grupo fijo sino como individuos. Sólo cuentan las preferencias individuales. Las preferencias del grupo son ficcionales. En consecuencia, la descripción original resulta irreal, después de todo. En otras palabras, los grupos A y B no pueden ser entidades fijas.

La tercera solución surge cuando decimos que en tanto los miembros de A han hecho una decisión incondicional por adelantado de mantenerse unidos en contra de B, la situación original no es democrática, después de todo. Esto significa decir

que los miembros de A han eludido las reglas de la democracia al fijar sus preferencias por adelantado. Su error es que han tomado sus decisiones ciegamente. No pueden saber qué clase de asuntos van a enfrentar y que preferencias van a tener en el futuro. Semejante irracionalidad no puede ser consistente con la idea de democracia.

En consecuencia, si la paradoja del aislamiento es real, la democracia resulta un concepto vacío de significado que lleva a una dictadura. De este modo la paradoja talla muy profundo. La situación original es democrática sólo si tiene sentido votar a cualquier nivel dado de la formación del grupo. En otras palabras, la votación debe ser abierta en el sentido de que su resultado es impredecible. Así, los grupos A y B no deben estar fijados de antemano en relación a sus preferencias sobre el programa relevante. Esta regla vacía de contenido a la paradoja. Estos puntos resultan sugestivos pero requieren que se diga algo más.

2. La paradoja de la alienación

Sobre la base de las soluciones simples enumeradas más arriba podemos decir que la paradoja del aislamiento es evitable. De todos modos, para darle nueva vida, puede ser reformulada en términos negativos. Postulemos cuatro grupos: A, B, C y D, ordenados alfabéticamente por su tamaño. Entonces siempre será el caso de que A, B y C pueden realizar una coalición que sea lo suficientemente fuerte para vencer a D mediante el voto, en caso de necesitar hacerlo.

Paso siguiente, podemos reemplazar la paradoja del aislamiento por la paradoja de la alienación, diciendo que en la democracia el grupo D puede resultar alienado en relación a la toma de decisiones. El nuevo rasgo de esta formulación es que no se menciona ningún ganador. Todo lo que se dice es que D es el perdedor siempre que los otros lo quieran. En otras palabras, el aspecto dictatorial está ausente en esta situación.

La paradoja funciona de la siguiente manera: A, B y C pueden formar cualquier tipo de coaliciones que deben tener sólo un rasgo común, esto

es, que **D** no esté incluido en la coalición ganadora. Aún más, no necesitamos decir que **D** está aislado, simplemente porque **D** puede formar una coalición con algunos de los otros. **A** y **B** pueden derrotar juntos a **C** y **D** pero ya no sigue siendo verdad que **D** es dejado solo y sin poder. **D** simplemente no puede ganar. De hecho, **D** puede llegar a ganar algunas veces. El problema es que los otros grupos siempre pueden vencerlo si así lo desean.

En este sentido, la paradoja de la alienación no es puramente formal, como la primera. En el caso del aislamiento, **B** pierde siempre y sin tener en cuenta el programa. **B** no es necesario. La paradoja de la alienación requiere que si los otros grupos quieren mantener a **D** al margen, pueden hacerlo.

Evidentemente el sistema de toma de decisiones entre **A**, **B**, **C** y **D** puede ser democrático y en este sentido, la segunda paradoja es más instructiva que la primera que destruye la democracia. Esto es lo que sucede: si **D** es puesto en una situación no-ganadora a lo largo de un amplio espectro de programas, esto presenta una amenaza a la democracia - que será de naturaleza más o menos seria. Supóngase que existe un alto número de grupos, de modo tal que **D** es un grupo minoritario muy pequeño. Si todos los otros grupos son capaces de formar coaliciones de modo tal que cualquiera de estos grupos pueda estar en la posición ganadora, casi no encontraremos razón para decir que la democracia fracasa. El sistema social puede no ser perfectamente feliz, pero llegar a afirmar que la democracia no existe parecería una exageración. De todos modos resulta paradójico sostener que exista en la democracia un grupo como **D**.

3. Razones para la automarginación

La alienación resulta una amenaza para la democracia, si no funcionalmente al menos moral y retóricamente. Por supuesto que la democracia puede funcionar bien incluso si uno o más grupos resultan alienados, pero sólo si su existencia puede ser de algún modo desestimada. Si ellos, por el contrario, se mantienen en el centro

de la atención pública, muy probablemente se los deberá volver a incluir en el sistema normal de toma de decisiones. Su visible alienación parece ser algo que el proceso democrático no puede permitir ni crear. En caso de que esto sucediera, los otros grupos pueden sentir que ellos también están en peligro y comenzarían a actuar en consecuencia. El resultado sería la ansiedad e inquietud que pueden llevar a una acción social disfuncional e irracional tal como la desobediencia civil y el terrorismo.

Tales efectos se previenen usualmente por medio de la retórica que protege al público en primer lugar de demandas alienadas y luego de la existencia misma de estos grupos. De algún modo se hace aparecer dichas demandas como extrañas, peligrosas, irracionales e incomprensibles. El resultado es no sólo la alienación y el aislamiento objetivo. Un grupo se vuelve alienado en un sentido subjetivo. Reconocen su posición extraña dentro del sistema que supuestamente es democrático y en consecuencia abierto a toda clase de opiniones y programas. Una vez que tal suposición se vuelve sin fundamento, el grupo puede ser llamado marginado. Nótese que la marginación está basada en razones, que la convierten en una noción subjetiva. Es diferente del aislamiento y de la alienación que se basan en resultados de votaciones.

Obviamente, si una democracia se identifica con principios liberales, entonces todo grupo cuyos miembros estén de acuerdo en negar las tres restricciones básicas de la libertad social es peligroso y debería ser marginado. Ellos están excluidos de la política. Los principios en cuestión son: el respeto a la libertad de los demás, evitar el daño a los demás, y la prohibición de lenguaje y acciones ofensivas¹.

Aquí debemos reconocer un asunto más profundo. Por ejemplo, las organizaciones criminales deben ser excluidas de una democracia, no por sus valores negativos sino por su propia negativa de participar en los asuntos públicos. La democracia presupone una intención social determina-

da. Cualquier grupo que sea incluido debe ser capaz y también tener la voluntad de formar coaliciones con otros grupos, al mismo tiempo que comprender que "nosotros" podemos perder. Tal derrota debe ser aceptada. Si una organización criminal es capaz de hacerlo entonces debe ser incluida. Pero por supuesto no puede, si busca permanecer en el negocio del crimen.

Quizás la clave característica del crimen sea, precisamente, su falta de voluntad de aceptar restricciones a sus actividades. Tales limitaciones se les aparecen como externas y coercitivas.

Por lo tanto, las organizaciones criminales no desean participar en una democracia bajo condiciones democráticas. En cambio ellas practican la automarginación. Por tales razones el crimen no es uno de los asuntos de lo que nos preocupamos cuando discutimos acerca de la marginación. Su falta de interés no depende de sus valores sino de razones más procedimentales. Así es como debe ser pues la democracia es un proceso que es independiente del contenido de las creencias de sus participantes.

Otros factores que influyen en la inclusión y marginación son los tabúes del grupo. Incluyo tabúes religiosos en esta categoría, aunque este no sea el lugar para discutir qué queremos decir, exactamente, cuando discutimos creencias religiosas y tabúes.

La democracia puede normalmente manejar tales situaciones porque tiene su propio dispositivo de autocorrección. La democracia, a la vez, corrige las marginaciones y rechaza la violencia como un método poco viable. En muchos casos la mayoría permite ganar a un grupo potencialmente alienado, en función de mantener la paz social. Además, la democracia puede oponerse a una violencia bastante fuerte sin recurrir ella misma a la coerción. La fuerza y la legalidad están atadas por un lazo muy firme. Cuán eficiente resulta todo esto a largo plazo, es otro asunto. Los éxitos iniciales del nazismo y del fascismo deben tenerse presentes. La democracia no es invulnerable frente a todas las reinterpretaciones de su marco de valores y sus subsiguientes rechazos.

La democracia puede llevar a un grupo hacia la radicalización a través de una automarginación. En otras palabras, se pueden esperar y aun aceptar ciertas formas de radicalismo. Todo sistema tiene sus puntos débiles. Éstos también pertenecen a la democracia.

4. Radicalismo y paranoia

Es necesario hacer, primeramente, una distinción entre dos conceptos de radicalismo. El primero es uno simple: cualquier grupo que está aislado es radicalizado. De acuerdo a esta idea, el aislamiento es radicalización. Ser un grupo radical significa la independencia que se sigue del aislamiento. Esta definición puede muy bien resultar adecuada desde un punto de vista filosófico.

Esta definición no es vacía. El aislamiento lleva consigo un sistema de creencias inconformista y este hecho puede ser comprendido del siguiente modo: el aislamiento sucede por ciertas razones y éstas deben tener algo que ver con sus creencias, las que, por consiguiente, no pueden estar alineadas con creencias conformistas de la ideología dominante. Por supuesto, tales creencias inconformistas pueden ser asignadas a ellos desde afuera, una posibilidad que debe tenerse presente. Esto sucede, por ejemplo, cuando se dice de los gitanos que tienen inclinaciones criminales que pertenecen a sus valores culturales.

La segunda definición es más complicada: un grupo radicalizado está aislado, tiene un sistema de creencias inconformista y está inclinado a actuar de una manera destructiva. Tal definición está cargada con características sustanciales. Algunas de ellas son tan sugestivas como poco claras. Por ejemplo, la idea de destructividad, ¿qué implica?

Denominemos simple a la radicalización de acuerdo a la primera definición, y absoluta de acuerdo a la segunda. No obstante, cualquier argumento que trate de establecer el hecho de una radicalización absoluta sobre la base exclusiva del aislamiento es deficiente. Un grupo puede muy bien estar aislado y sin embargo no representar ninguna amenaza para la sociedad.

Puede desarrollar su propia subcultura que simplemente es invisible para los demás. Así, el peligro de radicalización debería entenderse utilizando la noción de la definición simple. No puede suponerse que el solo aislamiento lleve a una radicalización absoluta. Necesitamos una teoría filosófica en lugar de una psicología del sentido común.

Desde un punto de vista hobbesiano, la radicalización simple no puede ser tolerada en la sociedad. En primer lugar, examinemos este argumento para luego evaluarlo.

De acuerdo con Hobbes, las personas son conducidas a la condición de naturaleza por su falta de confianza mutua². Si uno no puede confiar en su contrincante, no puede cooperar. Pero en ese caso, uno debe atacar antes que el otro lo haga. La estrategia de golpear primero parece más adecuada para llegar a la victoria. Pero su adversario conoce estos mismos hechos y en consecuencia se espera que él mismo adopte la estrategia de golpear primero. En tal desagradable situación ambas partes deben atacar inmediatamente, si son racionales. Si ambas partes quieren atacar primero, entonces el lapso de tiempo para negociar es cero.

El argumento de Hobbes puede ser aplicado a la alienación y al aislamiento. Supóngase que D está aislado. Entonces D tiene creencias inconformistas que son inherentes o asignadas desde fuera. Este solo hecho es una razón suficiente para desconfiar de D, si Hobbes está en lo correcto. A saber, si las creencias de D son radicalmente diferentes, los otros grupos no pueden saber si confiar en que D llegue a radicalizarse totalmente o no. La mayoría debería atacar primero.

El argumento hobbesiano forja una conexión entre la versión simple de la radicalización y la absoluta. Lo que comienza como un conjunto de creencias inconformistas abrigadas por un grupo radicalizado se transforma en fundamento para juzgar en contra de D. Sus creencias son peligrosas.

Todo esto resulta más plausible presentando el hecho de que D está aislado o, en otras palabras, no puede participar en el proceso democrático. Esto significa decir que entre las características de D podemos encontrar rasgos que no son meros detalles insignificantes. Por el contrario, algo ya le ha sucedido al aislado D. Ahora la pregunta es si podemos confiar en D. Quizá no.

En tanto D tiene creencias inconformistas, no resulta confiable. Esta parece ser la única conclusión hobbesiana que podemos sacar de las premisas. Si D está afuera de la democracia a causa de sus creencias, estas creencias pueden ser antidemocráticas, en el sentido de una radicalización absoluta. Para adelantarse a esta posibilidad, las creencias de D deben ser, de algún modo, suprimidas o por lo menos controladas.

¿Cómo podemos evaluar el argumento hobbesiano? Ante todo, describe un caso de paranoia. Del hecho de que D sea suficientemente diferente como para sufrir de alienación o aislamiento inferimos que está absolutamente radicalizado. No se puede inferir esta conclusión sin suprimir la premisa de que somos paranoicos, en el sentido de que no confiamos en aquello que es diferente. Aquí una sola diferencia es la fuente de la desconfianza y porque las diferencias de D están ubicadas fuera de la democracia, no se las puede manejar de una manera democrática. El poder social entra así en el cuadro de situación, tanto como un tipo de fuerza disuasiva como represiva.

Esta paranoia se presenta como una realidad social. Podemos explicar muchos hechos recurriendo a ella, como por ejemplo, el comportamiento y las reacciones típicas de los grupos que aíslan a D. Por otro lado, el argumento hobbesiano parece hacer de ellos un rasgo inevitable de la vida democrática. Éste puede ser un pensamiento intolerablemente pesimista. Quizá lo sea, pero, ¿qué lo reemplazaría?

La única alternativa consiste en decir que las creencias de los grupos aislados no constituyen ninguna amenaza para la democracia. Pueden in-

dicar sólo su deseo de vivir sus propias vidas. Comprendido de un modo no paranoico, el inconformismo no es razón para la desconfianza. Por razones obvias esto suena chato y poco convincente. Ciertamente el aislamiento de la democracia es una condición mucho más seria que esto.

El argumento hobbesiano puede muy bien ser válido cuando se lo comprende correctamente y su paranoia es minimizada. En efecto, cuando D se vuelve aislado tenemos buenas razones para sospechar que puede desembocar en una radicalización absoluta. Pero el punto principal es éste: para D no existen métodos de resolución de conflictos hasta tanto no sea parte del proceso democrático. Tales conflictos llevarán a una radicalización absoluta, que es una fuente de desconfianza, incluso aunque no seamos demasiado paranoicos.

En este sentido el aislamiento es una amenaza. En consecuencia, toda democracia debería hacer cualquier cosa para evitarlo. En caso de que falle, debe ejercer el poder. Y aquí, nuevamente, debemos tener presente la paranoia.

Timo Airaksinen

Director del Departamento de Filosofía
Universidad de Helsinki
(Trad. María Cristina Spadaro)

Notas

1. Para una presentación del liberalismo ver Joel Feinberg, *The Moral Limits of Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford.

2. Cfr. *Leviathan*, cap. XIII.

RENATO JANINE RIBEIRO, LA ÚLTIMA RAZÓN DE LOS REYES, COLIHUE, BUENOS AIRES, 1998.

Una leyenda inscrita en el metal de los cañones del Antiguo Régimen rezaba así: "*Ultima ratio regum*". Esa inscripción es el nombre del libro cuyo envío agradecemos. Sus tres ensayos "antiguos" son algunos de los siete que componen la tesis de libre-docencia defendida por el autor en julio de 1991 en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo. Ribeiro reivindica en ellos algunos ejes inactuales o inoportunos -según dice-, que atraviesan temas que van desde ciertos motivos del Antiguo Régimen, pasando por una relectura de Marx, e incluso postulan la posibilidad de presen-

tar el propio ensayo con actitud filosófica. A pesar de su brevedad, el trabajo aborda gran cantidad de temas clásicos de la filosofía política. Su desarrollo permite rescatar algunas ideas premodernas y cuestionar la razón última de la idea de revolución.

En "La Fortuna aristocrática", Ribeiro analiza el mundo del noble de la antigua aristocracia, aficionado al azar de los juegos, en contraposición con el ciudadano propietario burgués, obligado a prever procesos de acumulación constante. La moral incorporada a la religión y la consolación transformada en una tarea de la

filosofía, que se debió ocupar de restaurar los efectos de la Fortuna convertida en tribulación. La Fortuna posteriormente fue separada de la Providencia por la ciencia. Pero esta intervención racional planeada contra ella, que Maquiavelo llama *virtù*, es incapaz de eliminar del todo su injerencia cambiante cuando gira como una rueda sin que sepamos dónde se detendrá. Ribeiro expone aquí el *ethos* aristocrático, recuperado por Nietzsche en la moral de los señores, como la moral sin religión de aquel que rechaza toda consolación y se deja imputar como responsable de todas las consecuencias de sus acciones, aun las involuntarias. El juego favorito del aristócrata es el duelo. Si alguna vez gana algo, todo lo derrocha porque se tiene a sí mismo. Por su cualidad excepcional, no se levanta contra el destino, pero tampoco es su víctima. Así explica el autor que, en la medida en que tiene un sentido distinto de la responsabilidad, se hace cargo aun de lo que no depende de su voluntad y escoge siempre, sin calcular el costo, su fatal fortuna aristocrática.

En "Historia y soberanía. De Hobbes a la Revolución", el autor trata el tema de la verdad histórica como problema. En primer lugar, el trasvasamiento semántico del término revolución a partir del cambio en la forma de legitimación del concepto de soberanía. La idea de soberanía se convierte en *última ratio* de la acción política. Una última razón que es contrapesada y balanceada en lo que el autor llama el *modelo anglosajón* y que es más radicalizada o absoluta en el modelo denominado *francés*, que se extiende hasta sus variantes marxistas del siglo XX. En esta clasificación, Hobbes queda del lado de los filósofos políticos que fundamentan el modelo de soberanía absoluta, paradójicamente más asimilable, según Ribeiro, al modelo francés que al inglés. Uno podría postular que se da una situación inversa y simétrica con Montesquieu, que siendo francés habla de la división de poderes. Pero, más allá de las clasificaciones y esquemas, el ensayo sugiere una pregunta interesante: ¿en

qué medida ha sido hobbesiano el comportamiento histórico de los monarcas británicos? ¿Hasta qué punto ha seguido en sus progresos la monarquía inglesa, devenida constitucional, afecta a los *checks-and-balances* y a los *settlements*, las radicales recomendaciones de Hobbes en cuanto a la concentración de poder? Contrapesar y compartir el ejercicio de la soberanía con el Parlamento podría ser una fórmula tan británica como poco hobbesiana. Así, tal vez, quiso la nobleza perder con elegancia su fortuna aristocrática, con el estilo que Ribeiro señala en el ensayo anterior.

El último artículo se titula "Lo nuevo y el «pathos». En torno al *Dieciocho Brumario*." En él, Ribeiro muestra las diferencias entre la revolución burguesa, narrada, por ejemplo, en la *Historia de la Revolución* de Michelet y la revolución socialista, cuyo carácter describe Marx en el *Dieciocho Brumario*. En la radicalización de lo nuevo llevada a cabo por esta última, el proletariado aparece como un nuevo actor que no es encarnación de una verdad trascendental del espíritu, sino que "produce" en las luchas sociales un mundo nuevo y no necesita abreviar en idiosincrasias políticas antepasadas. La revolución burguesa -dice Marx- recubre con el *pathos* de las pasiones del alma clásica, el menos heroico de los presentes. La ideología es esta máscara construida por los efectos especiales de la imaginación, que repite la historia como una farsa, pero que, sin embargo, conserva una antigua astucia burguesa: sabe despertar el entusiasmo necesario para fabricar héroes y, llegado el caso, mártires de la patria. Esto es algo que la revolución proletaria debe poder conseguir si pretende que alguien de la vida por ella. Una empresa tal es imposible de realizar sin blindar el ánimo de los combatientes con el brillo de la fe en algún tipo transmutado de cuerpo místico. Para esto, la momia de Lenin parece insuficiente.

La revolución proletaria exige el trabajo de la razón crítica. Su *última ratio* es la fuerza de la revolución. Una fuerza que también se

transforma en razón de Estado y que cuando se radicaliza, adoptando la forma de la voluntad de dominio, se aleja, según Ribeiro, de los deseos de Marx. Esa fuerza debe canalizarse a través de una nueva "libido revolucionaria", que ya forjaron trabajando en conjunto Freud, Jung, Reich y otros. Una fábrica de entusiasmo que obtenga su materia prima de una nueva retórica, de un nuevo teatro, de un arte nuevo, de una literatura revolucionaria que evada los lugares comunes de la burguesía. Aunque uno sospecha que si la fuerza de la revolución proletaria fuera canalizada exclusivamente a través del efecto persuasivo de la literatura, este ejercicio revolucionario no sería incompatible, por ejemplo, con el pensamiento de un liberal tan burgués como Richard Rorty, en cuya filosofía hay lugar hasta para el Anticristo, si aprende a ser un buen ciudadano. Por otra parte, la literatura bien puede despreciar ese rol edificante y

los revolucionarios tal vez se ofendan si sus pretensiones se diluyen hasta transformarse en un respetuoso afán reformista. El autor, por otra parte, rechaza la posición de Hanna Arendt cuando postula que la revolución norteamericana fue la única que pudo elevarse al reino de la libertad porque supo resolver los problemas del reino de la necesidad.

A este siglo le queda poco para encontrar soluciones creativas. Ribeiro nos hace pensar que siempre hay una *última ratio* detrás de los dispositivos de legitimación, no tan distinta de la que utilizaron los monarcas del Antiguo Régimen. La leyenda inscrita en el metal de aquellos cañones nos recuerda que, aunque los reyes ralean en esta parte de occidente, siempre se puede volver a usar la fuerza para conservar el derecho de la soberanía popular o el de una representación privilegiada.

Víctor Palacios. UBA.