



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Bargero, Mariano

¿Cómo analizar una tradición?



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Bargero, M. (2007). *¿Cómo analizar una tradición? (Tesis de maestría)*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/78>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

¿Cómo analizar una tradición?

TESIS DE MAESTRÍA

Mariano Bargero

mbargero@yahoo.com

Resumen

El principal propósito de esta tesis es mostrar la capacidad heurística de un enfoque para el análisis de las prácticas que se concentra en conceptos que subyacen de diversas maneras detrás de numerosas investigaciones y análisis realizados en la sociología del conocimiento y la sociología de la ciencia (en especial los conceptos de *prácticas reflexivas* y *entendimiento mutuo* de Garfinkel y la noción de *seguir una regla* de Wittgenstein, fundamentalmente a través de la interpretación que hiciera Winch para las ciencias sociales). Se trata de ideas de autores que han sido muy influyentes en los estudios de la ciencia de habla inglesa, pero que en los estudios de la ciencia latinoamericana casi no han sido tenidos en cuenta e, incluso, hay que reconocer, tampoco han sido muy difundidos en las ciencias sociales del mundo de habla hispana.

Dichos conceptos permiten detectar qué es tenido por la manera correcta de actuar dentro de una determinada comunidad, qué es lo obvio o lo normal en un grupo dado. Asimismo, ponen en evidencia el carácter conceptual de las prácticas; esto es, el hecho de que las prácticas suponen ideas y principios que, aunque no siempre se hagan explícitos, guían a los participantes en sus actividades. Además, este enfoque hace posibles análisis pormenorizados que permiten concentrar la atención en los procesos de reproducción de las prácticas y así captar qué sentidos cambian y cuáles permanecen igual. En la medida en que se interesa por la reproducción y el sentido, se puede decir que su objeto de estudio es la tradición y plantea, asimismo, un modo de concebirla diferente al usual. La diferencia tiene que ver con que abandona la concepción habitual de tradición, en tanto que principios y nociones que constriñen a las personas en su actuar, para concebirla como guía y recursos de la prácticas y enfatiza que, aunque no seamos siempre conscientes de los principios que seguimos, depende de nosotros el mantenerlos o cambiarlos —si es que somos capaces—por otros. Para el desarrollo de aspectos centrales de esta concepción de tradición ha sido importante el punto de vista de Barry Barnes. En la presentación de estas ideas se va la primera sección de la tesis.

Este enfoque ofrece una imagen de los procesos de institucionalización y de construcción del orden social que destaca cómo el conocimiento compartido imprime un particular estilo a las instituciones. Para ilustrar, entonces, las posibilidades de esta perspectiva, la propuesta es analizar cómo se articulan ciertas ideas y prácticas argentinas y latinoamericanas. Pero esto presenta algunos interrogantes. ¿En qué medida se puede decir que en distintas partes de Latinoamérica se estén siguiendo los mismos principios? ¿Qué tienen de

igual? Estas cuestiones son tratadas en la segunda sección, donde también se realiza una crítica de los supuestos objetivistas que muchas veces dominan la investigación social, no sólo porque evitan pensar lo más específico de las actividades humanas, que es la producción de significados, sino también porque no ayudan a percibir la multiplicidad y diversidad de reglas que rigen las prácticas.

En la sección tres se señala un probable precedente de estos principios políticos básicos latinoamericanos en las ideas de uno de los filósofos españoles más influyentes de los inicios de la modernidad (Francisco Suárez), que se comparan a su vez con las ideas de los filósofos políticos ingleses más reconocidos de la misma época (Thomas Hobbes y John Locke). En la sección cuatro se comenta brevemente cómo se habrá de detectar esos conceptos básicos en las prácticas argentinas y latinoamericanas y en la sección cinco se procede al análisis.

El análisis apunta a detectar, en una cantidad de prácticas argentinas y latinoamericanas que aparecen ilustradas, la presencia de los siguientes principios:

- La noción de que existe un orden natural —en el sentido de ‘orden moral’— que es independiente de la legalidad (esto significa que una ley considerada injusta no obliga a su cumplimiento). Se entiende, por ejemplo, que el orden social depende más de que cada individuo actúe bien en un sentido cristiano (con una intención solidaria y caritativa hacia el prójimo), que del respeto de las leyes humanas.
- El reconocimiento de la autoridad en personas, no en leyes o procedimientos formales.

Es parte de las premisas de un enfoque como el que se aplica aquí no interpretar los principios de acción como causas que pudieran explicar la aparición de un tipo u otro de práctica o institución, sino esclarecer el trasfondo no dicho que orienta nuestras acciones. A su vez, esta tesis debe entenderse como una muestra de un modo de argumentación con criterios pragmáticos. Este punto puede resumirse de la siguiente manera: puesto que los saberes y sus criterios de lo correcto y lo equivocado, y lo verdadero y falso, están atados a específicas y situadas ‘formas de vida’, la eficacia del conocimiento debe ser juzgada por los entendimientos mutuos que hace posibles. Pero, si tiene sentido afirmar que el uso que hacemos de nuestro saber en ocasiones puede ser aclarado y conviene que así sea, aun en situaciones en las que el entendimiento entre las personas se alcanza con facilidad, entonces quiere decir que la eficacia del conocimiento no depende exclusivamente de los entendimientos mutuos que posibilita. La conclusión es obvia: la eficacia del conocimiento depende también de su aptitud para mutuamente adaptar las condiciones económicas, políticas y geográficas con los propósitos de los agentes. No se pretende aquí cuestionar los propósitos de las personas. Dicho de otra manera, el análisis que se realiza aquí simplemente quiere esclarecer lo que hacemos, mostrar la dirección hacia donde nos conducen los supuestos de nuestras prácticas, para ver si efectivamente nos llevan adonde queremos ir.

Índice

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

1. PROPÓSITOS Y CONCEPTOS DE LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

- 1.1 De explicar las ideas por recurso a lo social, a entender lo social a través de las ideas
- 1.2 Entendimientos mutuos y reflexividad
- 1.3 Seguir una regla
- 1.4 Tradición
- 1.5 Propuesta

2. CUESTIONES DE MÉTODO 1: ¿CÓMO ANALIZAR LAS SEMEJANZAS?

- 2.1 Demarcación del objeto de análisis
- 2.2 Problema de captar objetivamente las semejanzas
- 2.3 La continuidad es el seguimiento de una regla
- 2.4 ¿Cómo captar la continuidad entre lo que es distinto?
- 2.5 Problemas epistemológicos y problemas éticos y políticos (i.e. problemas prácticos)

3. RASTROS DE EUROPA EN LAS TRADICIONES POLÍTICAS AMERICANAS

- 3.1 El pensamiento político español moderno
- 3.2 El pensamiento político inglés moderno
- 3.3 Algunas nociones comparadas
- 3.4 Nota sobre las tradiciones políticas española e inglesa en América

4. CUESTIONES DE MÉTODO 2

- 4.1 Sobre la naturaleza de los saberes básicos
- 4.2 ¿Cómo se puede detectar este trasfondo de saberes básicos de los latinoamericanos?
- 4.3 Un análisis gramatical de las prácticas

5. LAS PRÁCTICAS QUE SE REPITEN

- 5.1 Justicia social y relaciones personales
- 5.2 Relaciones personales y autoritarismo
- 5.3 Un modo patrimonialista de vida política
- 5.4 Sobre la ley injusta, el gobierno injusto y el golpe de estado
- 5.5 Lo público (la ley y sostenimiento del Estado) y lo privado (construcción de una familia)
- 5.6 Justicia social e inequidad
- 5.7 Sobre la continuidad de las instituciones públicas en América latina
- 5.8 Liberalismo y marxismo

6. OBSERVACIONES FINALES

7. BIBLIOGRAFÍA

A Roberto E. Bargeró y Hebe M. García

Agradecimiento

Podría decirse que una de las conclusiones de este trabajo es que no tiene sentido esperar generosidad de los demás, que la generosidad no es una obligación. Obviamente, cuando se adopta un punto de vista como este, los actos generosos cobran la dimensión de gestos excepcionales. Es cierto que este tipo de actos tienen una frecuencia que contradice la idea de excepción, pero ello no quita, creo yo, que actuar generosamente sea una difícil opción que distingue y enaltece a quienes la eligen. Al decir esto espero poder dar una idea de lo agradecido que estoy a personas que siempre eligieron ser generosos conmigo, como mis padres, a quienes dedico este trabajo. Sin su constante ayuda muchos de los que parecen mis propios logros, no hubieran sido posibles.

Conocí las ideas que discuto en este trabajo a través de Carlos Prego, que fue quien introdujo la enseñanza de las obras de Harold Garfinkel y Peter Winch en la carrera de sociología de la Universidad de Buenos Aires (fue, más precisamente, en su curso de *Teoría social contemporánea*, que en 1994 se llamaba *La perspectiva interpretativa y la naturaleza de la teoría social*). Asimismo, a través del Seminario de sociología de la ciencia que Prego coordinaba en el Instituto de Investigaciones Gino Germani me fui familiarizando con autores de la especialidad (formación que luego ampliaría trabajando en el Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología), algunos de cuyos puntos de vista, en un momento dado, me resultaron muy iluminadores para llegar a comprender los alcances de una perspectiva wittgensteiniana aplicada al análisis de instituciones. Quien lea lo que sigue se dará cuenta de la importancia que han tenido las ideas de estos autores en la elaboración del enfoque que aquí presento. A lo largo de estos años de formación la compañía de Carlos fue fundamental. Ha sido un maestro para mí no simplemente porque me enseñó estos autores y temas, sino fundamentalmente porque a través de él conocí un modelo de pensar analítico que mejoró en gran medida (porque enriqueció en detalles y matices) mi manera de abordar el estudio de instituciones. Además, ha tenido la paciencia de discutir este trabajo conmigo en numerosas y extensas charlas, y siempre fue con la pasión por la teoría que lo caracteriza y también con un profundo respeto por las diferencias de ideas. Por todo esto, mi deuda y agradecimiento hacia él también son enormes.

Cursé la maestría durante los años en que trabajé en el Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología. Quiero dejar sentado aquí mi agradecimiento hacia los miembros del Instituto de esos años por el clima de mutua colaboración que en general se promovía y que facilitaba las tareas. Especialmente quiero agradecer a Leonardo Vaccarezza. Leonardo fue otro importante referente durante todos estos años. Siempre fueron esclarecedores sus consejos sobre lo que por entonces eran mis temas de estudio e investigación y siempre

fueron muy estimulantes las conversaciones que sosteníamos sobre la ciencia y la universidad en Argentina. Aprecio especialmente el apoyo que me brindó para que pudiera progresar en mis estudios y el esfuerzo que hizo por entender mis (a veces confusos) puntos de vista sobre cuestiones teóricas, políticas y domésticas. Debo mencionar también que hice la maestría con una beca del CONICET.

Para llegar a desarrollar las ideas que expongo aquí ha sido vital una estadía de poco más de año y medio en los Estados Unidos. Ello fue posible fundamentalmente gracias a una beca Fulbright, aunque también conté con el apoyo de una beca de la OEA. Ese período no estuvo exento de dificultades, durante el cual conté con la inestimable ayuda de Graciela Abarca (de la oficina de la Comisión Fulbright en Argentina) y Laurie Stevens (de la oficina de California del Institute of International Education), a quienes estoy muy agradecido.

He discutido las primeras versiones de este ensayo en diversas reuniones en el Instituto Gino Germani con María Elina Estébanez, Carlos Prego, Lucía Romero, María Caldelari, Leonardo Vaccarezza, José Buschini y Julia Buta, a quien echamos de menos. También me beneficié de la opinión y consejos de Miriam Padolsky, Carlos Waisman, Carlos Belvedere y Grischa Metlay. Las observaciones de todos ellos me han llevado a modificar el trabajo, aunque no estoy seguro de haberlo hecho al punto de que sea de su entero agrado.

Introducción

El principal propósito de esta tesis es mostrar la capacidad heurística de un enfoque para el análisis de las prácticas que se concentra en conceptos que subyacen de diversas maneras detrás de numerosas investigaciones y análisis realizados en la sociología del conocimiento y la sociología de la ciencia (en especial los conceptos de *prácticas reflexivas* y *entendimiento mutuo* de Garfinkel y la noción de *seguir una regla* de Wittgenstein, fundamentalmente a través de la interpretación que hiciera Winch para las ciencias sociales). Se trata de ideas de autores que han sido muy influyentes en los estudios de la ciencia de habla inglesa, pero que en los estudios de la ciencia latinoamericanos casi no han sido tenidos en cuenta e, incluso, hay que reconocer, tampoco han sido muy difundidos en las ciencias sociales del mundo de habla hispana. Creo, sin embargo, que sus ideas dan lugar, a través de una definición original del vínculo entre saberes y prácticas, a un abordaje de lo social que merece ser conocido.

Tales conceptos permiten detectar qué es tenido por la manera correcta de actuar dentro de una determinada comunidad, qué es lo obvio o lo normal en un grupo dado. Asimismo, ponen en evidencia el carácter conceptual de las prácticas; esto es, el hecho de que las prácticas suponen ideas y principios que, aunque no siempre se hagan explícitos, guían a los participantes en sus actividades. Además, este enfoque hace posibles análisis pormenorizados que permiten concentrar la atención en los procesos de reproducción de las prácticas y así captar qué sentidos cambian y cuáles permanecen igual. En la medida en que se interesa por la reproducción y el sentido, se puede decir que su objeto de estudio es la tradición y plantea, asimismo, un modo de concebirla diferente al usual. La diferencia tiene que ver con que abandona la concepción habitual de tradición, en tanto que principios y nociones que constriñen a las personas en su actuar, para concebirla como guía y recursos de la prácticas y enfatizar que, aunque no seamos siempre conscientes de los principios que seguimos, depende de nosotros el mantenerlos o cambiarlos —si es que somos capaces—por otros. En la presentación de estas ideas se va la primera sección de este ensayo.

Este enfoque ofrece una imagen de los procesos de institucionalización y de construcción del orden social que destaca cómo el conocimiento compartido imprime un particular estilo a las instituciones. Para ilustrar, entonces, las posibilidades de esta perspectiva, me propongo analizar cómo se articulan ciertas ideas y prácticas argentinas y latinoamericanas. Pero esto presenta algunos interrogantes. ¿En qué medida se puede decir que en distintas partes de Latinoamérica se estén siguiendo los mismos principios? ¿Qué tienen de igual? Estas cuestiones son tratadas en la segunda sección. Aprovecho la reflexión, además, para plantear una crítica de los supuestos objetivistas que muchas veces dominan la investigación social, no sólo porque evitan pensar lo más específico de las actividades humanas, que es la producción de significados, sino también porque no ayudan a percibir la multiplicidad y diversidad de reglas que rigen las prácticas.

En la sección tres busco señalar un probable precedente de estos principios políticos básicos en las ideas de uno de los filósofos españoles más influyentes de los inicios de la modernidad, que comparo a su vez con las ideas de los filósofos políticos ingleses más reconocidos de la misma época. En la sección

cuatro comento brevemente cómo habré de detectar esos conceptos básicos en las prácticas argentinas y latinoamericanas y en la sección cinco procedo al análisis.

Es parte de las premisas de un enfoque como el que se aplica aquí no interpretar los principios de acción como causas que pudieran explicar la aparición de un tipo u otro de práctica o institución, sino esclarecer el trasfondo no dicho que orienta nuestras acciones. A su vez, esta tesis debe entenderse como una muestra de un modo de argumentación con criterios pragmáticos. Este punto puede resumirse de la siguiente manera: puesto que los saberes y sus criterios de lo correcto y lo equivocado, y lo verdadero y falso, están atados a específicas y situadas 'formas de vida', la eficacia del conocimiento debe ser juzgada por los entendimientos mutuos que hace posibles. Pero, si tiene sentido afirmar que el uso que hacemos de nuestro saber en ocasiones puede ser aclarado y conviene que así sea, aun en situaciones en las que el entendimiento entre las personas se alcanza con facilidad, entonces quiere decir que la eficacia del conocimiento no depende exclusivamente de los entendimientos mutuos que posibilita. La conclusión es obvia: la eficacia del conocimiento depende también de su aptitud para mutuamente adaptar las condiciones económicas, políticas y geográficas con los propósitos de los agentes. No me interesa aquí cuestionar los propósitos de las personas. Vuelvo a decir, el análisis que realizo aquí simplemente quiere esclarecer lo que hacemos, mostrar la dirección hacia donde nos conducen los supuestos de nuestras prácticas, para ver si efectivamente nos llevan adonde queremos ir. Lo demás son unas breves conclusiones.

1. Propósitos y conceptos de la sociología del conocimiento

1.1 De explicar las ideas por recurso a lo social, a entender lo social a través de las ideas

De los pioneros trabajos de Karl Mannheim de las décadas de 1920 y 1930, hasta hoy, la sociología del conocimiento ha variado significativamente. Peter Berger y Thomas Luckmann escribieron en un famoso libro hace ya tiempo que “la historia de la especialidad ha sido (...) la de sus definiciones diversas”, y puede que sea cierto (Berger y Luckmann 1967: 17).

La tarea que inicialmente Mannheim impuso a la sociología del conocimiento fue “resolver el problema de las condiciones sociales en que nace el pensamiento” (Mannheim 1929: 231). Esto implicaba precisar la relación histórica existente entre, por un lado, las visiones del mundo (‘ideologías’) manifiestas en doctrinas políticas y dogmas de diversa especie y, por otro, las colectividades sociales que las creaban y difundían, teniendo especialmente en cuenta sus intereses, sean ellos materiales o de otro tipo. Así Mannheim se proponía, mediante la investigación de estas relaciones, detectar “cuándo y dónde las estructuras sociales se expresan en la estructura de ciertas afirmaciones, y en qué sentido las primeras determinan concretamente a las segundas” (ibíd.: 232).

En la década de 1960 tuvieron lugar importantes innovaciones teóricas dentro de la sociología del conocimiento, cuyos efectos habrían de sentirse incluso en la más amplia teoría social (cf. Coulter 1989a: 11). Una característica del giro teórico de esos años que me interesa destacar aquí es el énfasis que ganó la idea de que las prácticas portan significados y que a través de los mismos se construye el orden de la vida cotidiana. Al darse por sentado, como anotó el sociólogo norteamericano Jeff Coulter, que “son las ideas, tipificaciones o conceptos que sostienen las personas lo que les permite interactuar, hablar, razonar y asimismo conducirse juntos para concertar acuerdos y ordenar escenarios de manera coordinada”, la tarea del sociólogo del conocimiento quedó íntimamente ligada a la investigación y elucidación de la conducta socialmente organizada (ibíd.: 12). Puesto en palabras de Berger y Luckmann: “la sociología del conocimiento debe (...) ocuparse de la construcción social de la realidad” (Berger y Luckmann 1967: 31).

Precisamente el libro de Berger y Luckmann, La construcción social de la realidad (1967), establecería con claridad la distancia entre la sociología del conocimiento que se había practicado hasta entonces –inspirada en Mannheim–, que ellos asociaban a las tareas y propósitos de la historia de las ideas, y los nuevos modos de estudio del conocimiento social. Procuraban, por su parte, situar el vínculo entre ‘saberes compartidos’ y ‘la construcción coordinada de instituciones’ en el centro de la atención de la sociología del conocimiento, y

planteaban las diferencias de esta forma:

La sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere 'conocimiento' en la sociedad. En cuanto se enuncia esta proposición se advierte que el tema de la historia intelectual está mal elegido o, más bien, está mal elegido si se vuelve tema central de la sociología del conocimiento (ibíd.: 30; la cursiva es del original).

Y luego:

Es debilidad natural de los teorizadores exagerar la importancia del pensamiento teórico en la sociedad y en la historia. Por eso se hace más indispensable corregir esta equivocación intelectual. Las formulaciones teóricas de la realidad, ya sean científicas, o filosóficas, o aun mitológicas, no agotan lo que es 'real' para los componentes de una sociedad. Puesto que así son las cosas, la sociología del conocimiento debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente 'conoce' como 'realidad' en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. Dicho de otra manera, el 'conocimiento' del sentido común más que las 'ideas' debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este 'conocimiento' constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir (ibíd.: 31).

Una vez que esta nueva manera de concebir la sociología del conocimiento se volvió habitual entre los seguidores del enfoque interpretativo, quedó establecida de manera más o menos implícita la distinción formulada por Berger y Luckmann entre, por una parte, su modo bastante restrictivo de entender las 'ideas' y su investigación a través de la 'historia intelectual' y, por la otra, la construcción coordinada de instituciones y la realización ordenada de actividades mediante el 'conocimiento de sentido común' y su investigación a través de una 'sociología del conocimiento' que se convierte a su vez en una 'sociología del orden social'.

Voy a empezar, entonces, presentando un conjunto de conceptos de dos autores muy influyentes en las ciencias sociales del medio académico anglosajón (Harold Garfinkel y Ludwig Wittgenstein), conceptos que, de un tiempo a esta parte, han sido importantes recursos heurísticos de una sociología del conocimiento como la que abogan Berger y Luckmann y también de la sociología de la ciencia. Luego argumentaré a favor de una ampliación de los objetivos de la sociología del conocimiento, proponiendo un enfoque que recupere de la herencia manheimiana la curiosidad por entender el 'específico *sentido ético y político* del conocimiento social', aunque sin perder de vista sus implicancias en la gestación y reproducción de instituciones. Y posteriormente mostraré cómo se puede emplear este enfoque para el análisis de prácticas concretas.

1.2 Entendimientos mutuos y reflexividad

De la segunda mitad del siglo XX en adelante, la sociología funcionalista liderada por

Talcott Parsons ha operado como la ortodoxia contra la cual se han proyectado una cantidad de planteos alternativos. La etnometodología de Garfinkel no fue una excepción en este sentido. Por eso, para entender lo que tiene de nuevo la propuesta etnometodológica es preciso empezar con una breve referencia a la sociología impulsada por Parsons.

Desde su originaria formulación parsoniana, en la segunda mitad de la década de 1930, un tema central de la sociología funcionalista y, en general, de la sociología de origen anglosajón, ha sido presentar una respuesta sociológica al problema hobbesiano del orden. Dicho en pocas palabras, la solución que, en deuda con Durkheim, da Parsons a este problema teórico sostiene que el orden social surge de la adhesión de los individuos a las normas. Esta es ciertamente una afirmación fundamental de su argumento, ya que admite que sin el efecto regulador de las normas, las personas seguirían sus intereses egoístamente, haciendo imposible el orden colectivo. Pero ¿por qué alguien se dejaría llevar por normas que van contra su 'beneficio individual'? En este punto Parsons apela a la noción de *socialización*, es decir, al proceso por medio del cual el niño se familiariza con las normas y su observancia: las normas, internalizadas por cada individuo, devienen parte de su conciencia moral, de tal modo que comportarse en conformidad con las mismas sería causa de satisfacción, y el desvío de ellas, causa de sufrimiento y culpa. Así, el doble efecto de las normas —primero, a través del sentido internalizado del 'deber', y luego, a través de la satisfacción vinculada a su cumplimiento—permite pensar en la formulación parsoniana un orden colectivo estable, no amenazado por el interés individual.

La etnometodología que inicia Garfinkel en la década de 1960 surge entonces como crítica y alternativa a la hegemonía de la definición parsoniana del orden social. Garfinkel objetaba el modo en que Parsons concebía a los individuos, ya que sus hipotéticos actores eran siempre presa de las normas, sujetos incapaces de evaluar lo que hacían o de discernir otras opciones. De ahí que los describiera de manera tan despiadada: "llamo 'dopado cultural' al hombre-en-la-sociedad-del-sociólogo que produce los rasgos estables de la sociedad actuando en conformidad con las alternativas de acción preestablecidas y legítimas que provee la cultura común" (Garfinkel 1964: 68). En consonancia con esta crítica a la 'respuesta normativa al problema del orden', su propuesta buscaba poner de manifiesto cuan hondamente las interacciones requieren de la activa participación de los individuos y del uso de un importante acervo de conocimiento tácito.

El relato que ofrece la etnometodología de la realización del orden social se centra en detallados análisis de específicos escenarios e interacciones. Su enfoque se basa en la idea de que cada uno de los miembros de una actividad descuenta que los otros participantes conocen el escenario en el cual operan, y que todos suponen lo mismo sobre lo que allí

sucede. Para Garfinkel estos supuestos compartidos consisten en la condición fundamental del ordenamiento de las interacciones y actividades porque permiten a los miembros entender lo que el otro está haciendo, y así coordinar sus prácticas de modo de poder alcanzar sus propósitos a mano. *Reflexividad* es el nombre que da a la participación colectiva que pone en práctica los saberes compartidos mediante relatos, explicaciones, o la enseñanza ostensiva de cosas consideradas evidentes. De esta forma las prácticas y decisiones de cada participante devienen mutuamente comprensibles y se mantiene estable el sentido del medio. La reflexividad, tal como la piensa Garfinkel, es una 'condición esencial' para que los miembros puedan "producir un acomodamiento-racional-para-todos-los-propósitos-prácticos de sus cursos de acción" (Garfinkel 1967: 8). Y, en tanto que la reflexividad es condición y resultado de las prácticas, la reflexividad consiste en prácticas; por eso Garfinkel también llama a este entendimiento mutuo *prácticas reflexivas* (ibíd.: 9).

El etnometodólogo, entonces, quiere entender y hacer visible no tanto cómo las prácticas de los participantes están orientadas hacia metas que trascienden la actividad, sino cómo tales prácticas –por medio de evaluaciones y decisiones, informes, discusiones, etc.—a la vez '*describen y construyen la coherencia*' (esto es, la racionalidad) de los escenarios y de sus cursos de acción (ibíd.: 31-34).¹

Aunque muy lúcida, la fuerte declaración ontológica de que lo social es una construcción intersubjetiva en curso, si es tratada, en sí misma, como hipótesis de investigación empírica, se convierte inmediatamente en una tautología.² En esto también se manifiesta la distancia entre el planteo de Garfinkel y el modo en que el orden social es conceptualizado por la sociología funcionalista. El punto de partida funcionalista refiere a un proceso universal, la socialización humana (es decir, la incorporación de valores y normas), donde se constituyen los elementos que pueden conducir a los individuos a comportarse en consonancia con el orden establecido o, caso contrario, a comportarse desconociendo toda autoridad, de manera anómica. Queda así definida, en la concepción funcionalista del orden, una ontología que le permite establecer '*relaciones causales entre cultura (bajo la forma de normas introyectadas) y prácticas*'. Para Garfinkel, en cambio, el orden social mismo es un *a priori*; no busca tanto *explicar* cómo se alcanza, sino *comprender* '*cómo se sostiene*'. Es por eso que, desde un enfoque etnometodológico, lo que es de interés investigar es el específico *modo* en que los '*saberes compartidos*' *dan forma* a la '*organización y funcionamiento de instituciones particulares*'.³

1.3 Seguir una regla

A la vez simple e incisiva, la noción que Wittgenstein hiciera famosa de *seguir una regla*

consiste en una muy fructífera herramienta para investigar el conocimiento compartido y el modo en que este actúa en el funcionamiento de las instituciones. A través de ella, además, podemos entender la acción provista de sentido de manera distinta a la clásica conceptualización weberiana. No es que Wittgenstein haya tenido un interés explícito en las ciencias sociales, pero en la medida que sus reflexiones apuntaron a esclarecer que el significado del lenguaje está determinado por el modo en que se *usan* las palabras, 4 asociando así significados con *reglas, juegos de lenguaje* y, en última instancia, *formas de vida*, sus ideas devinieron de crucial interés para la teoría social. Recién comenté las diferencias existentes entre los estudios de las racionalidades de las prácticas que propone la etnometodología y los estudios de la acción de la sociología funcionalista de Parsons, que analizaba qué tanto los comportamientos de los actores se adecuaban a acciones racionales ideales definidas por el sociólogo (cf. Giddens 1976: 52; ver también nota 1). La diferencia entre el sentido que capta de las prácticas una perspectiva weberiana y el que capta una perspectiva wittgensteiniana es más o menos análoga, al menos en tanto que esta última establece distinciones que parecen más determinadas por las mismas prácticas que son investigadas, que por la mirada del investigador. En efecto, desde el punto de vista que llamo wittgensteiniano, captar el sentido de la acción no implica precisar la relación entre medios y fines (y clasificar la acción según el fin que persigue [**según criterios propios del sociólogo**]), sino detectar en qué consiste actuar correctamente. Como esto es algo conocido por los mismos agentes, se puede decir que el sentido que así se capta surge más de distinciones incorporadas en las mismas prácticas, que en el caso del enfoque weberiano, donde parecen pesar más los criterios del investigador. Fue Peter Winch, sin embargo, quien planteó, siguiendo a Wittgenstein, que conducta con sentido equivale a conducta regida por reglas (Winch 1958: 46-51), y aquí sigo en mucho su modo de adaptar las ideas de Wittgenstein a las ciencias sociales. Pero para entender mejor la manera en que la noción de 'seguir una regla' puede aplicarse al análisis de las prácticas conviene considerar más en detalle algunas cuestiones claves.

Un primer punto a tener en cuenta es que el seguimiento de reglas comporta una dimensión *semántica*, vinculada a la inteligibilidad de las prácticas, y otra dimensión *normativa*, vinculada a la definición de un modo correcto de actuar y a la sanción de la trasgresión. Con relación a este punto Winch destaca algo decisivo: "la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la noción de *cometer un error*" (ibíd.: 35). Esta idea es decisiva porque implica que allí donde tiene sentido preguntarnos si alguien está haciendo las cosas correctamente, quiere decir que tal persona está siguiendo una regla. Es por ello que Winch afirma que "lo central del concepto de regla es que nos capacita para *evaluar* lo que se está

haciendo” (ibíd.). Es decir, se comprende lo que sucede en un determinado escenario porque se reconoce las normas que rigen las prácticas, lo que al mismo tiempo supone conocer e identificar en qué consiste seguir la regla correctamente. En efecto, como planteara Garfinkel, el conocimiento de las reglas hace posible la inteligibilidad de los escenarios no solamente porque permite identificar las prácticas que se ajustan a las pautas consagradas, sino también porque permite interpretar todos los casos que no se ajustan a tales pautas como *desviaciones* o *errores* (cf. Garfinkel 1964: 44-53).⁵

Que muchas veces seguimos reglas *ciegamente*, como si no pensáramos en lo que hacemos, es otro aspecto importante a considerar (Wittgenstein 1953: § 217 y 219). Sin embargo, este actuar ciego no menoscaba el orden de la actividad. Por otro lado, creer que decir ‘ciego’ connota aquí un actuar irresponsable implicaría no entender un punto indispensable del argumento wittgensteiniano. Para Wittgenstein, seguir una regla ciegamente no entraña ignorar qué equivale a hacer las cosas correctamente,⁶ sino, más bien, actuar de manera automática. Respecto de una gran parte de nuestras prácticas cotidianas está tan claro qué es hacer las cosas bien y qué es hacerlas mal, que no dudamos al actuar. En tales circunstancias, como dice Wittgenstein, ‘no elegimos’; seguimos la regla *ciegamente* (ibíd.).

Otra característica atribuible al concepto de ‘seguir una regla’ que es importante tener presente para entender el tipo de análisis que propongo remite a que en su realización cotidiana las prácticas involucran el ‘seguimiento de más de una regla a la vez’.⁷ Es decir, ‘hacer algo’, sea dialogar con alguien, conducir un auto, o preparar una comida, implica seguir más de una regla simultáneamente, reglas propias de la (coherencia de la) opinión que queremos transmitir y reglas gramaticales, reglas que hacen al ‘saber conducir’ un auto y reglas de tránsito, reglas asociadas a la cocción de un plato y reglas respecto al tipo de alimentos que una prescripción médica o un precepto religioso dice que debemos incluir o excluir.

El concepto de regla –afirma Wittgenstein– está ligado a la noción de ‘lo mismo’ y de regularidad (cf. Wittgenstein 1953: § 225). Otra cuestión a tener en cuenta, entonces, tiene relación con las implicaciones de esta idea. David Bloor pone de manifiesto este rasgo en una frase: “cuando seguimos una regla nos movemos automáticamente de caso en caso, guiados por nuestro instintivo (pero socialmente educado) sentido de ‘lo mismo’” (Bloor 1997: 17). Y Winch se hace eco de la misma idea cuando plantea que “sólo en términos de una *regla* determinada podemos atribuir un sentido específico a las palabras «lo mismo»” (la cursiva es del original; Winch 1958: 31). Wittgenstein incluso llega a decir que a veces pareciera que, una vez definida la regla, quedaran determinados todos los casos de su aplicación (Wittgenstein 1953: § 218 y 219), como si el seguimiento de una regla implicara efectuar mecánicamente

siempre los mismos movimientos. Efectivamente, el hecho de que el mantener una regla esté asociado a la práctica de 'lo mismo' puede dejarnos la impresión que las reglas *predeterminan* cada una de sus aplicaciones. Wittgenstein, sin embargo, cuestiona esto en un área donde ciertamente puede parecer muy controvertido ponerlo en duda, como son las matemáticas. Imagina una situación en la que a alguien se le ordena sumar de a dos ('+2') a partir de 1.000. Entonces se pregunta: "¿Cómo se decide cuál es el paso correcto en un punto determinado?". Y se responde:

«El paso correcto es el que concuerda con la orden —tal como fue *significada*». —Así en el momento en que diste la orden '+2' significabas que él tenía que escribir 1.002 después de 1.000 — ¿y significabas también entonces que él tenía que escribir 1.868 después de 1.866 y 100.036 después de 100.034, etc. —un número infinito de tales proposiciones? — «No; yo significaba que él tenía que escribir el sucesor del sucesor tras *cada* número que escribiera; y de esto se sigue el lugar de todas esas proposiciones» (la cursiva es del original; Wittgenstein 1953: § 186).

La pregunta hecha aquí apunta a indagar, en quien dio la orden, si de alguna manera supone *ya predeterminadas* las respuestas de la continuación de la serie de números. Wittgenstein quiere negar que la regla predetermine todos los pasos de su aplicación. Parte de su respuesta a esta cuestión se encuentra al indicar que quien da la orden no tiene en mente, de antemano, todos los números que supone la continuación de la serie hasta el infinito, sino que espera que, tras cada número, quien recibió la orden anote su sucesor. Luego insiste:

Aquí quisiera decir ante todo: tu idea era que este significar la orden ya ha dado a su modo todos esos pasos: tu mente echó, en cierta manera, a volar al significar y dio todos los pasos antes de que llegaras corporalmente a éste o aquél. Estabas, pues, inclinado a expresiones como: «Los pasos ya han sido *realmente* dados; incluso antes de que los diese por escrito, oralmente o en el pensamiento». Y parecía como si estuviesen de una manera *singular* predeterminados, anticipados —como sólo el significar puede anticipar la realidad (la cursiva es del original; *ibid.*: § 188).⁸

Pero si la regla no determina de antemano todos los pasos a seguir, ¿cómo genera el sentido de continuidad o de 'lo mismo'? El sentido de '*lo mismo*' o de *continuidad* implicado en el seguimiento de una regla no viene dado por una determinación mecánica y anticipada de todas sus aplicaciones, sino por el *guiarse* en cada instancia por una misma *pauta* o *paradigma*, por contar con un *modelo* de cómo deben hacerse las cosas. Así, continuar una serie matemática tiene que ver con saber aplicar, en cada caso, una función y no con recitar una serie de números de memoria (cf. Winch 1958: 58; y Sharrock y Button 1999: 199-200). Puede decirse, por lo tanto, que seguir una regla entraña el dominio de una técnica. Pero, como advierte la filósofa norteamericana Meredith Williams, si decimos que en el fondo de la aplicación de una regla se halla una técnica corremos el riesgo de reificar la técnica. Debe

quedar claro, entonces, que se trata de prácticas, de agentes que *dominan* una técnica, cuestión que nos lleva al proceso de su aprendizaje. En efecto, para Wittgenstein, explicar cómo una regla determina sus aplicaciones implica describir cómo la regla ha sido *aprendida* (Williams 1991: 116).

«¿Pero *no* están los pasos determinados, pues, por la fórmula algebraica?» —La pregunta contiene un error.

Empleamos la expresión: «los pasos están determinados por la fórmula...». ¿Cómo se emplea? — Podemos quizá decir que los seres humanos son llevados por su educación (adiestramiento) a emplear la fórmula $y = x^2$ de manera que todos calculen siempre el mismo número para y cuando sustituyen el mismo número por x (la cursiva es del original; Wittgenstein 1953: § 189).

Puede ahora decirse: «el modo en que se significa la fórmula determina qué pasos hay que dar».

¿Cuál es el criterio del modo en que se significa la fórmula? Tal vez el modo y manera en que la usamos continuamente, en que se nos enseñó a usarla (ibíd.: § 190).

Cómo fuimos entrenados y cómo aprendimos es constitutivo de lo que queremos significar con nuestras prácticas. En palabras de Williams, “el modo en que uno aprende provee el paradigma de lo que es aprendido” (Williams 1991: 118). Por eso sugiere que, en vez de buscar una regla, se investigue el proceso de entrenamiento por medio del cual el individuo llega a dominar una técnica (ibíd.: 116). Efectivamente, es observando las prácticas que nos son enseñadas como la manera correcta de actuar —prácticas que finalmente incorporamos como paradigma o modelo— que vamos aprendiendo en qué consiste hacer las cosas bien (Wittgenstein 1953: § 208). Así, seguir una regla es algo que se aprende *participando* en la actividad colectiva y *mirando* cómo se comportan los demás.⁹ Las prácticas, entonces, proveen el contexto o —al decir de Williams— la ‘estructura de fondo’ dentro de la cual el individuo puede distinguir las conductas correctas de las incorrectas. El modelo o paradigma no nos constriñe, en sí mismo, a actuar de una manera en especial, sino que provee el elemento público en relación con el cual una acción puede ser corregida. En otras palabras, la regularidad en el seguimiento de una regla es compelida por el ‘acuerdo en la acción’ en relación con el cual un ejemplo funciona como un patrón. Williams lo resume de la siguiente manera:

La regla en tanto que fórmula, el estándar en tanto que mapa o el paradigma en tanto que ejemplo carecen de carácter normativo o representacional por derecho propio. Poseen tal carácter solamente en virtud del modo en que la fórmula o el mapa o el ejemplo son usados. Es el uso lo que crea el contexto estructurado dentro del cual las señales señalan, las series pueden ser continuadas, las órdenes obedecidas y los paradigmas ser ejemplares. Solamente entonces podemos ver una acción particular como encarnando o ejemplificando una estructura gramatical. En breve, la obligatoria puesta en escena es la práctica social (ibíd.: 113).

Lo dicho hasta aquí espero haya dejado claro que ‘seguir una regla es una práctica’ (Wittgenstein 1953: § 202). No tiene sentido decir que una regla existe si no es puesta en práctica; no hay significado fuera de las mismas prácticas, como si fuesen instrucciones explícitamente formuladas o como si fueran ideas platónicas. El sentido de lo correcto, que es lo que define a las reglas, no surge de una formulación abstracta sino de las mismas prácticas. Si antes señalé que las reglas *guían* las prácticas; ahora cabe añadir que las prácticas, a su vez, *fijan* o *dotan de materialidad* a las reglas. O, como apunta Williams, “lo que es correcto es mostrado en lo que hacemos. Las aplicaciones crean el espacio para la regla, no son derivados de la regla” (Williams 1991: 120).

Esto implica, además, que el significado se halla *situado* y es creado y re-creado en las acciones que lo ponen en uso, lo que, a su vez, supone que el significado es *finito*; es decir, que su extensión no está predeterminada para todos sus usos futuros. Por esta razón, esta propiedad de las prácticas y sus significados ha sido llamada *finitismo*.¹⁰ Así, puesto que el seguimiento de reglas no procede de ningún principio fijo, cuando una regla debe ser readaptada a circunstancias que han cambiado notablemente, pueden sucederse arduas disputas entre los miembros de la comunidad en torno a qué equivale a continuar haciendo las cosas correctamente. Esto pone claramente de manifiesto que seguir una regla es una actividad *colectiva*,¹¹ porque es colectivamente que se define cómo ha de seguir aplicándose (experiencias de esta índole han sido detenidamente analizadas, mediante este tipo de perspectivas, por sociólogos y etnometodólogos que estudiaron controversias científicas).¹²

Este punto merece efectivamente especial atención porque involucra nociones fundamentales asociadas al seguimiento de reglas que han sido muy discutidas entre los lectores de Wittgenstein. La cuestión es que, aunque muchas veces no seamos capaces de formular cuáles son las reglas que guían nuestras prácticas, cuando cambian las condiciones de aplicación de una regla, nos vemos forzados a reflexionar y decidir cuál es la mejor manera de seguir haciendo lo mismo en las nuevas circunstancias.¹³ Pensemos un ejemplo. Supongamos que alguien desea preparar una comida en un lugar distante de su ciudad de origen donde no se hallan algunos de los ingredientes indicados para realizarla, y decide entonces suplantar los que le faltan por otros que puedan cumplir una función parecida en la receta. En tales circunstancias es fácil ver que no está inscripto en la misma receta (i.e. en las reglas)¹⁴ cómo se ha de realizar la comida siendo que faltan algunos ingredientes, sino que son los mismos cocineros quienes *deciden* cómo será preparado el plato. Son las mismas personas quienes deciden cómo ‘continuar haciendo lo mismo de distinta manera’, si cabe el oxímoron, ya que las circunstancias han cambiado y no se puede seguir como hasta entonces. Pero, obviamente, no cualquier innovación se convierte inmediatamente en una regla

institucionalizada. Para que la innovación en una regla llegue a consolidarse como parte de una institución deberá difundirse entre los miembros de la comunidad y ser aceptada como la práctica correcta.¹⁵ Este tipo de situaciones es interesante porque es más común de lo que en principio podría parecer y es, además, el tipo de circunstancias que la tesis finitista mejor ilumina.

Decir que hay ocasiones en las que son las propias personas quienes tienen que decidir cómo continuar haciendo lo mismo es, efectivamente, una manera de negar que la aplicación de las reglas se halle determinada de una vez y para siempre. Este punto de la tesis finitista, sin embargo, ha causado mucha controversia. ¿Quiere decir acaso que cada instancia de la aplicación de una regla requiere una *decisión* respecto de cómo seguir haciendo lo mismo?¹⁶ Obviamente no. Cuando seguimos una regla ciegamente, como dice Wittgenstein, 'no elegimos' (Wittgenstein 1953: § 217 y 219), ni tampoco innovamos.¹⁷

Asimismo, el vínculo de mutua definición que tienen las reglas con las prácticas es un tema que tiene relación con una paradoja que se presenta en la interpretación de las reglas, paradoja que fuera incluso planteada por Wittgenstein y que es de interés metodológico para los investigadores sociales. A saber, ¿cómo sabemos cuáles son las reglas que subyacen a una actividad? Una práctica determinada puede ser compatible con diversas reglas, e incluso con reglas con las que puede no estar relacionada.

¿Cómo podemos estar seguros de que la regla que identificamos es en efecto la que siguen los agentes? Parecería que no basta con formular una regla que sea coherente con lo observado para afirmar que tal es la regla que gobierna la práctica.¹⁸ Siendo el significado de las prácticas situado o finito, la única manera de determinar qué reglas efectivamente rigen una acción es haciendo una interpretación estrictamente *contextual*, es decir, a partir de la misma situación donde la acción tiene lugar. Winch se hace esta misma pregunta y responde que para poder identificar la regla que está siguiendo una persona es necesario tener en cuenta las reacciones de otros participantes en la actividad ante lo que ella hace (Winch 1958: 33-34 y 56). Y esto, como se ve, implica nuevamente destacar que es en el contexto creado por las prácticas donde se nos revela qué están haciendo los agentes. O, como lo dice Williams, es la armonía en las acciones y en los juicios de una comunidad de agentes lo que crea el contexto que da al individuo la pauta de lo que allí se está haciendo y de lo que hay que hacer (Williams 1991: 112). Por eso se puede decir que es a través de un conocimiento profundo de lo que está en juego en las prácticas que el investigador social puede reconocer los rasgos que denotan la presencia de una u otra regla.

1.4 Tradición

Barry Barnes, en The elements of social theory (1995), repasa tópicos fundamentales de la teoría social y al tratar la cuestión del conocimiento acude a ideas de Garfinkel y, sobre todo, de Wittgenstein para discutir la noción de tradición. Allí esboza una concepción de las instituciones y los ordenamientos sociales que presenta considerable diferencias no sólo con las más conocidas perspectivas sociológicas, sino también con el pensar del sentido común.

Barnes resalta los aspectos cognitivos y evaluativos del entendimiento mutuo y recuerda algo que está implícito en los conceptos 'prácticas reflexivas' y 'seguir una regla': que las reglas son *recursos* que los individuos emplean de acuerdo al modo en que evalúan sus objetivos y las situaciones en las que han de operar. La tradición es, para Barnes, 'conocimiento heredado', pero, puesto que se trata de un conocimiento práctico, la concibe también como un 'saber hacer'. Y, en la medida en que entiende esto desde una perspectiva wittgensteiniana, piensa el mantenimiento de dicho saber (de la tradición) como 'seguimiento de reglas' (Barnes 1995: 112).

Señala además que es frecuente encontrar en los argumentos sociológicos descripciones de las personas como si fueran recipientes o receptáculos de una tradición que es impuesta y que constriñe las posibilidades de acción. Pero se pregunta ¿tiene realmente sentido pensar que estamos controlados por la tradición o subordinados a ella? Responde que no, y agrega que deberíamos, en vez, considerar a la tradición como una constante realización colectiva de seres humanos, que carece de poder propio y que sólo existe a través del ejercicio continuo del poder de las personas (ibíd.). Aclara este punto explicando que 'seguir una regla' consiste en extender una analogía, pero advierte que, aun cuando cada instancia en la aplicación de una regla puede ser análoga a cualquier otra, *analogía no es lo mismo que identidad*. Esto quiere decir que "depende de nosotros decidir cuándo se aplican [las reglas], cuándo la analogía es lo suficientemente fuerte y cuándo no" (ibíd.: 55). (Esta dificultad para seguir una regla cuando han cambiado las circunstancias de su aplicación fue comentada previamente cuando describí la noción de 'seguir una regla'). Barnes también califica a su concepción de la tradición como *finitista*, con lo cual quiere destacar que el significado del conocimiento no está determinado de una vez y para siempre (i.e. 'infinitamente') por el mismo conocimiento, sino que es *colectivamente* —a través de discusiones y negociaciones que pueden incluir disputas— que los portadores de la tradición deciden cómo será aplicado la próxima vez (esto no quita que los procesos de cambio puedan iniciarse con la decisión de un individuo que, *por su propia cuenta*, decide apartarse de lo que el grupo entiende como la manera correcta de actuar; sin embargo, que su decisión se convierta en una original obra de arte, científica, filosófica o teológica, y no en un error o herejía, depende paradójicamente de que la correspondiente comunidad reconozca como válidas a las reglas que dieron forma a tal

obra). Y, por supuesto, las probabilidades de acuerdo o controversia acerca de cómo mantener una tradición variarán dependiendo de qué tan diferentes resulten las nuevas condiciones de las situaciones previas. Por eso mismo, aunque es inherente a la noción de tradición expresar la continuidad, este enfoque es particularmente sensible a los cambios, ya que sólo reconoce como parte de las tradiciones a los recursos (saberes) que el colectivo *decide* continuar usando. En este sentido, el supuesto de Barnes es que “la persistencia y el cambio no son sino dos caras de la misma moneda, y (...) entender una es entender el otro” (ibíd.: 9).

Sosteniendo que la tradición *guía* a las personas este enfoque se opone al viejo prejuicio iluminista de que la tradición limita el entendimiento y constriñe las capacidades de acción de los individuos. Básicamente, lo que con esto se quiere subrayar es que la eficacia del conocimiento depende de la *voluntad* de las personas de emplearlo. Esto, sin embargo, no significa que seamos siempre concientes de las reglas que seguimos o que cada acción implique una decisión de nuestra parte. Cuando seguimos una regla ciegamente no elegimos, simplemente actuamos. Pero aun en estos casos, ¿por qué habría que decir que las reglas nos constriñen a actuar de determinada manera?

Actuar ciegamente no implica ser forzado. Insisto en que es más exacto decir que las reglas nos guían, aunque la diferencia sea tal vez nada más que un énfasis (enfatar que, aunque no seamos del todo concientes de las reglas que seguimos, no depende de las reglas, sino de nosotros el mantenerlas o cambiarlas —si es que somos capaces—por otras). En las ciencias sociales es muy común la opinión que sostiene, por ejemplo, que “toda lengua constriñe el pensamiento (y la acción) en el sentido de que presupone un dominio de propiedades enmarcadas, gobernadas por reglas” y que “el proceso de aprender una lengua impone ciertos límites a la cognición y la actividad” (Giddens 1984: 201). Si bien quien afirma esto también reconoce las propiedades habilitantes del lenguaje, para mí persiste la pregunta acerca del sentido de considerar a los idiomas como un constreñimiento. Pareciera que se dice que la lengua constriñe el pensamiento porque no nos permite conjugar los verbos de cualquier manera. Entiéndase que no se hace referencia aquí a la sanción o corrección que ejerce el maestro sobre el alumno cuando este dice o escribe algo incorrectamente (ello no sería un constreñimiento de la tradición, sino de otra persona), sino que se hace referencia al supuesto constreñimiento que ejercería el lenguaje en nosotros mismos, *forzándonos* (aparentemente) a seguir una determinada lógica gramatical para hacernos entender. Se supone que estaríamos constreñidos por la gramática a expresarnos de una determinada manera, ¿pero si no siguiéramos las reglas gramaticales, acaso nos entenderíamos? ¿Las reglas gramaticales no son, más bien, recursos que usamos para hacernos entender? (Debe

entenderse que, desde este punto de vista, alguien que transgrede una regla gramatical, pero que igualmente se hace entender, no es alguien que se liberó de las reglas gramaticales, sino alguien que, en cierto sentido, está inventando una nueva regla). Quizá se considere al idioma un constreñimiento porque en otras lenguas operan distintas lógicas gramaticales, las cuales conducirían a nociones que no podemos pensar en nuestra lengua materna. Pero, ¿es que el idioma *nos constriñe* a pensar 'solamente' de una determinada manera o es que *nos guía* a pensar de una determinada manera y que las demás maneras de pensar de otros idiomas simplemente no las conocemos (pero no estamos forzados a desconocerlas)? Tal vez el error tenga que ver con partir de la idea de que originalmente poseemos capacidades ilimitadas que, en la medida que adquirimos nuevos conocimientos, iríamos perdiendo porque el nuevo conocimiento nos 'forzaría' a ir solamente en una determinada dirección.¹⁹ Pensar la 'tradición como guía', en cambio, no parte del supuesto de que tenemos capacidades ilimitadas, sino de que podemos hacer tan sólo lo que nuestros saberes nos permiten hacer.

No obstante, que la tradición no tenga un poder de constreñimiento que le sea propio no quita que lo que sabemos pueda operar, *en ocasiones*, como *obstáculo* (lo que no es exactamente lo mismo a constreñimiento). Esto merece una más amplia aclaración. Se sabe que en la medida en que la tradición orienta nuestras acciones, deseamos lo que tiene sentido en la tradición a la que pertenecemos,²⁰ no cosas desconocidas y ajenas a nuestra forma de vida. Por eso, decir que la tradición nos guía implica decir que nos provee de metas y de recursos para alcanzarlas. Pero no hay que olvidar un dato crucial, no mencionado hasta aquí: que la tradición en la que participamos no supone un conjunto totalmente coherente de ideas. No es claro, en realidad, si es que la tradición en sí misma es incoherente o si es que participamos en diversas tradiciones; lo cierto es que las ideas que sostienen individuos y colectividades no expresan un auto-contenido conjunto de conceptos ni pertenecen a una tradición que se halla absolutamente aislada de otras. En efecto, la tradición se va transformando a consecuencia de la incorporación de conceptos y reglas que hasta un determinado momento fueron ajenos a esa persona o grupo, provocando, a su vez, que las reglas ya no funcionen como lo hacían en el pasado. Así, si las circunstancias en las que se practica una tradición cambian mucho o si la tradición, tras sucesivas transformaciones, ha perdido cierta coherencia interna, lo que *nos dice* la tradición que hagamos puede llegar a operar como obstáculo a algunos de nuestros propósitos, pero esto no implica que el saber de la tradición posea un poder de constreñimiento propio. Volvamos al ejemplo del idioma, pero esta vez pensemos en la circunstancia de querer aprender una nueva lengua (otros casos similares podrían ser aprender un nuevo deporte o, dentro de las actividades intelectuales, entender y aprender a usar una nueva teoría). Puede plantearse ciertamente la cuestión de si

aprendemos un nuevo idioma 'a *pesar* de nuestra primera lengua' o '*porque* ya hablamos una lengua'. Dicho de otra manera, ¿por qué no considerar la primera lengua como un recurso en vez de un constreñimiento o un obstáculo? Solamente puedo ofrecer una respuesta muy simple y subjetivista, por así decir, a este interrogante. Diría que cuando percibimos que para captar un concepto del nuevo idioma tenemos que abandonar un supuesto perteneciente a nuestra lengua nativa, quiere decir que esta última ha estado operando como un obstáculo. Por ejemplo, pensar en español me conduce muchas veces a situar el predicado al principio de la oración, como cuando digo: '*es rápido el auto*'. Con esta estructura gramatical incorporada, cuando intento hablar en inglés cometo el error de decir: '*it's fast the car*' en vez de '*the car is fast*'. (Es cierto también que conocer más de un idioma conlleva importantes recursos para el aprendizaje de otra lengua, en tanto y en cuanto implica algún conocimiento de cómo operan las meta-estructuras gramaticales, al menos entre los idiomas occidentales).

Otro ejemplo puede aclarar un poco más este punto. Siguiendo aparentemente el juicio de Platón de que la forma del universo era la de una esfera perfecta y de que todo movimiento en él debía producirse en círculos perfectos, los astrónomos por siglos creyeron que las órbitas de los planetas eran circulares. Así fue, al menos, hasta que Kepler probó que los planetas se mueven en órbitas elípticas. Pero no era simplemente que el preconcepto de que las órbitas debían ser circulares operara como un obstáculo que les impedía imaginar que el movimiento de los planetas seguía otro recorrido. Muchas veces *no quisieron* pensar de otra manera.²¹ En efecto, por mucho tiempo su propósito fue ajustar la observación de los planetas a la hipótesis de que su movimiento es circular, más que trazar un modelo que se ajuste a las observaciones.²² De todas maneras, es posible que más tarde, cuando se intentó explicar el movimiento de los planetas a partir de cálculos basados en observaciones, la idea de que los planetas giran en órbitas perfectamente circulares haya desorientado (vale decir, *obstaculizado* la comprensión) a los astrónomos anteriores a Kepler. Pero esto no quiere decir que sea una característica de todo saber el impedirnos acceder a determinadas ideas. Significa, más bien, que cuando seguimos una regla en un contexto muy distinto a aquel de donde ella surgió puede suceder que, en vez de guiarnos, nos confunda y nos impida hacer lo que queremos hacer. Debe notarse, además, que aquí la noción de conocimiento como obstáculo es indisociable de la idea de un deseo de lograr algo que se frustra repetidamente.²³ En conjunto, estos casos podrían resumirse como situaciones en las que los agentes emplean sus saberes con propósitos diferentes y en condiciones distintas a los propósitos y condiciones en los que esos conocimientos solían funcionar y, al hacerlo, cometen *repetidos* errores. Pero debe ser claro que, desde esta perspectiva, no es inherente a la tradición el operar como un constreñimiento, sino que es algo que puede acontecer en determinadas circunstancias.

Quizá ahora sea más claro que la tradición, dado que consiste en saberes –que heredamos y que, a veces, podemos transformar—, es un recurso que la gente usa, extiende, adapta y, en ocasiones, abandona (Barnes 1995: 116). Lo que quiero hacer notar es la diferencia y, muchas veces, la ventaja de considerar los saberes incorporados como *recursos* que usamos para *construir* los medios que habitamos y otros nuevos conocimientos,²⁴ en vez de concebirlos tan sólo como el *contenido* de nuestra mente que va en aumento en la medida que *descubrimos* lo que se encuentra a nuestro alrededor (aunque la metáfora del ‘conocimiento como contenido’ todavía conserve alguna utilidad heurística). No tiene sentido pensar que somos forzados a actuar de determinada manera por la tradición. Solamente cuando seguimos una regla en contextos muy distintos a aquel en donde ella funciona puede suceder que, en vez de guiarnos, nos dé pistas falsas sobre lo que en tales situaciones haya que hacer. Pero, fuera de esos casos, lo que no podemos hacer es simplemente porque carecemos de las específicas habilidades y conocimientos para hacerlo, no porque la tradición *nos fuerce* a hacer siempre las mismas cosas. Si concebimos el saber como recursos, también podemos verlo como herramientas. Pensemos entonces en una herramienta cualquiera, por ejemplo un martillo, ¿tiene sentido decir que un martillo restringe nuestras capacidades porque no sirve para destornillar?

¿O que un tenedor nos constriñe porque no sirve para tomar sopa? Nuestros conocimientos son herramientas para ciertos usos, no para todos.

1.5 Propuesta

Más atrás anoté que estudiar el saber de sentido común con el *mero* propósito de explicar la realización del orden social –como han hecho quienes interpretan la etnometodología de manera más restrictiva y como propusieron Berger y Luckmann—ha implicado resignar la comprensión del modo en que lo idiosincrásico del sentido común afecta, *imprimiendo un estilo*, la consecución de entendimientos mutuos y el sostenimiento de instituciones. Antes de eso, en cambio, la sociología del conocimiento de Mannheim había estado orientada al estudio de la relación entre las particularidades del grupo social y sus características significaciones y modos de pensar. Incluso Mannheim llegó a desarrollar el concepto de *estilo de pensamiento* –tomando la noción de ‘estilo’ de la historia del arte—para definir los rasgos específicos de las categorías y las ideas de determinadas colectividades (Mannheim 1925: 85-88). Sin embargo, al concentrarse en la ‘*relación* entre grupo social y conocimientos’, separó ontológicamente ‘ambiente social’ e ‘ideologías’ (para usar sus propios términos), para establecer conexiones *causales* (o *determinaciones*, como él prefería

llamarlas) entre ambos polos de la relación (nótese que, casi inversamente a Parsons, Mannheim, en deuda con Marx, quiso explicar causalmente, a partir de determinadas condiciones materiales de existencia, la aparición de ideas y saberes).²⁵ Por otra parte, una vez establecida tal separación, las ideologías iban a ser estudiadas solamente en formulaciones explícitas, mayormente en textos (ya fueran notas periodísticas, ensayos políticos o libros).

Esta distinción que hace Mannheim entre 'ambiente social' e 'ideologías' es un presupuesto de su análisis que, dado que sigo a Garfinkel y a Wittgenstein, no voy a suscribir. Considero que no es conveniente plantear que principios e ideas (vale decir, cultura o saberes) puedan ser *causas* de las prácticas.²⁶ Separar las 'prácticas' (o 'acciones') de la 'tradicición' (o la 'cultura') es muchas veces el error inicial que induce luego a establecer vínculos deterministas entre ambas (como por momentos parece haber sucedido con Parsons). Pero, puesto que no hay acción ni saberes sin presupuestos, no tiene ningún sentido sostener que las acciones son *causadas* por 'principios éticos y doctrinas' que *nos forzarían* o *determinarían* a actuar de cierta manera. Afirmar que los principios éticos, morales y cognitivos que seguimos son las causas de nuestras acciones es como aseverar que las piernas son las causas de que podamos caminar, cuando el caminar y las piernas son, en rigor, partes de una misma cosa. La idea de caminar es, efectivamente, indisociable de la existencia de piernas.²⁷ Del mismo modo, las ideas y las prácticas están inseparablemente ligadas; por eso se dice que su relación es *interna* o que las prácticas tienen una dimensión *conceptual* (cf. capítulo 5, "Conceptos y acciones", de Winch 1958: 112-126).²⁸ En resumidas cuentas, una relación causal presupone dos elementos independientes, uno antecediendo al otro, y esta independencia no existe entre ideas y acciones.

En fin, el enfoque que quiero desarrollar para estudiar los ordenamientos sociales en términos de los significados de los entendimientos mutuos abrevia en tres conceptos de Garfinkel, Wittgenstein y Barnes, muy compatibles entre sí. Tanto la manera en que Garfinkel define la 'reflexividad de las prácticas', como la forma en que Wittgenstein entiende 'seguir una regla', asumen el conocimiento tácito y compartido como un componente esencial de las prácticas. En consonancia con estos planteos, Barnes incorpora la dimensión histórica a la noción de 'seguir una regla' para idear un concepto de tradición (en tanto que pautas y recursos que nos guían en la consecución de nuestras metas) en cierto sentido opuesto al de uso habitual (valores y dogmas que operan como constreñimientos en nuestro pensar o actuar). Así, de los conceptos *reflexividad*, *seguir una regla* y *tradición* resulta una idea de los entendimientos mutuos y los ordenamientos sociales como si fueran procesos en marcha o, dicho de otro modo, *instituciones inmanentemente organizadas*. Con esto intento significar que

‘seguir una regla’ es una práctica en el mismo sentido que la ‘reflexividad’ consiste en prácticas (es decir, reglas cuya existencia depende de su efectiva realización) y que no tiene sentido hacer alusión a la existencia de normas o valores que no son puestos en práctica. Que esto es así lo prueba que los saberes que no se usan y las normas que no se siguen desaparecen.

Las prácticas, entonces, implican el ‘empleo de un saber incorporado’ (es por eso que las personas son consideradas competentes y hábiles, siempre que este sea el caso, desde ya), lo que supone un concepto *situado* o *finito* (no universal) de lo que es correcto e incorrecto, y a veces implican *decisiones* (es por eso que las prácticas incluyen una dimensión ética); todo esto mientras se atienden los propósitos a mano.

Ya mencioné que mi intención aquí es retomar de la sociología del conocimiento manheimiana el interés por estudiar lo idiosincrásico o particular del conocimiento, y de una perspectiva como la de Berger y Luckmann o incluso también de la etnometodología, el interés por investigar cómo el sostenimiento de las instituciones y la coordinación de actividades depende de la existencia de un acervo de saberes tácitos compartidos. Dicho de otra manera, quiero volver la atención sobre la *mutua imbricación* que existe entre conocimiento de sentido común, modos de pensar, y formas de vida, para precisar, a través de un análisis concreto, cómo pueden determinadas ideas compartidas dar forma a sus instituciones. Entonces, para ilustrar qué tipo de comprensión se logra de concebir a la ‘tradición como recursos que orientan las prácticas’ y de concebir a los ‘acuerdos compartidos como indefectiblemente idiosincrásicos’ voy a analizar cómo ciertas ideas y principios, manifiestas en Argentina e incluso también en distintas partes de América latina, han dado *una específica forma* a determinadas instituciones y prácticas del país y la región.

Me doy cuenta, sin embargo, que presentar una descripción epistémica de diversas instituciones existentes a lo largo del continente latinoamericano, como si todos sus miembros pensarán y actuarán siguiendo los mismos principios y saberes, consiste en una idea que va contra intuiciones muy básicas. Disolver los supuestos que hacen a una descripción como esta contra-intuitiva exige un examen más detenido, que es lo que sigue.

2. Cuestiones de método 1: ¿cómo analizar las semejanzas?

Para ilustrar cómo este enfoque se puede aplicar al análisis de prácticas e instituciones opté por examinar un par de conceptos presentes en las prácticas públicas de los argentinos y quizá también de los latinoamericanos. Sin embargo, captar lo que estas prácticas tienen de idiosincrásico requiere tener en cuenta que expresan, de alguna manera, las mismas ideas en

toda la región y que tienen los mismos precedentes. Pero haber elegido estas ideas y prácticas como ejemplo exige una cantidad de consideraciones previas. Se trata, por otro lado, de un viejo tema, de prácticas e instituciones que ya han sido objeto de numerosos ensayos. Lo que me propongo más adelante es analizarlas desde una nueva o no muy difundida óptica.

En esta sección, la pregunta que me hago es acerca del modo en que es posible captar y definir las semejanzas entre prácticas distintas.

2.1 Demarcación del objeto de análisis

2.1.1.1 La conjetura aquí es que las mismas nociones dan forma a una cantidad de prácticas argentinas y latinoamericanas; prácticas que, sin embargo, muestran considerables diferencias entre sí. Pensemos en la extensión de lo que se llama América latina, ¿tiene sentido pretender dar cuenta de organizaciones públicas y prácticas políticas de gente que vive en países tan apartados y disímiles, examinando un conjunto limitado de conceptos y valores? ¿Qué tan *iguales* pueden ser los saberes y principios que dan lugar a prácticas con tantas diferencias entre sí? Responder a estos planteos es la primera dificultad que enfrenta el análisis de una tradición en los términos aquí propuestos.

2.1.1.2 Por otra parte, considero que, más allá de las innegables diferencias, también son visibles en los diversos países latinoamericanos una cantidad de prácticas políticas muy semejantes entre sí, que suelen señalarse con los nombres de *autoritarismo*, *populismo* y *relaciones políticas clientelares*. Es cierto que cuanto más detenido es el análisis de las especificidades de las distintas instituciones de la región, las similitudes se van diluyendo en particulares intereses económicos, formas de dominio y alianzas que se disponen diferentemente en la escena política de cada país. Pero esto, en un alto número de instituciones, no llega a ocultar notables parecidos, improbables —creo yo— de no mediar una misma condición repetida en la extensa diversidad de instituciones de la región.

2.1.2.1 De cualquier forma, la percepción de *una* región culturalmente definida se alcanza en el instante de recordar la presencia de los *otros* dos países del continente: Estados Unidos y Canadá. Conviene no olvidar esto porque sin estos dos países, América latina, como concepto, no significaría nada.

2.1.2.2 En tal sentido, como será relatado a continuación, las prácticas que involucran esos recurrentes rasgos presentes en 'los países que se llaman latinoamericanos' son visibles

solamente si se comparan con *otras* prácticas (de lo contrario, las prácticas de los latinoamericanos no habrían connotado ningún parecido significativo). Aquí se insistirá en la comparación con los Estados Unidos de Norteamérica. Claro que sería interesante contrastar estos conceptos de la tradición política latinoamericana contra el sentido común de más pueblos que el norteamericano, pero eso excede en mucho las intenciones de este ensayo (aunque si se hicieran más comparaciones, se notarían otras diferencias).

2.1.2.3 Llegar a captar que otros pueblos, sean los angloamericanos u otros, organizan sus instituciones con distintos criterios nos permite constatar que esta organización que nosotros nos damos, pensando y actuando de tal o cual manera, tiene motivos específicos en *nuestra historia* (porque quienes pasaron por diferentes experiencias se comportan de otra manera y se organizan, también, diferentemente) y, a su vez, que al entendernos de la manera en que nos entendemos estamos imprimiendo un particular estilo a nuestra organización social.

2.1.2.4 En cierto sentido lo que busco aquí es definir, a través de un análisis de los saberes compartidos, lo que tienen en común ciertas prácticas públicas de los latinoamericanos, pero tratando de evitar, al mismo tiempo, la caída en reduccionismos.

2.1.3 Antes de avanzar es preciso establecer los límites dentro de los cuales deseo situar este análisis.

2.1.3.1 Si tuviera que poner en pocas palabras a qué se deben las semejanzas en el modo de pensar y de actuar de los latinoamericanos, diría que procede de la herencia legada, colonización mediante, por los dos países ibéricos. Obvio es decirlo, se trata de una herencia que ha estado fuertemente marcada por concepciones éticas y políticas derivadas del catolicismo. Por eso opino que una cantidad de prácticas repetidas en la historia de estos países podrían interpretarse a través de hipótesis similares.²⁹

2.1.3.2 A su vez, para llevar a cabo esta interpretación sería necesario incorporar, al estudio de las continuidades en las prácticas políticas hispanoamericanas, un sinnúmero de elementos que hacen a la particularidad de la colonización portuguesa y la historia de Brasil. Pero agregar Brasil al análisis exigiría una larga digresión que complicaría la comprensión de la perspectiva aquí expuesta.

2.1.3.3 Decidí entonces, para que esta ejemplificación del uso del concepto de 'tradición como

reglas' se mantenga simple, concentrar el análisis sobre los países colonizados por España. De todas maneras, no llamaré a estos países 'Hispanoamérica', como sería más exacto, porque 'América latina' es el nombre con que nos referimos a la región quienes vivimos en ella.

2.1.3.4 Otra cuestión a tener en cuenta es la del significado de escribir 'latina' —en 'América *latina*'— con 'l' mayúscula o minúscula. Hacerlo con 'L' mayúscula, 'América *Latina*', implica atribuir al significado de estas palabras una entidad concreta, suponer que hay una cosa llamada *América Latina*. Escribir 'América *latina*' con 'l' minúscula implica, en cambio, que una cosa llamada *América* tiene una parte o una cualidad llamada 'latina'.

2.1.3.4.1 Voy a optar por escribir 'latina' con 'l' minúscula, en primer lugar, para no presuponer más de la cuenta acerca de algo que solamente se hace visible en el contraste con la América anglosajona u otras culturas y cuyas características específicas no son muy precisas.

2.1.3.4.2 Y segundo, porque —de acuerdo a los criterios recién mencionados—el sentido que atribuyo a 'latina', en América *latina*, se capta mejor como una 'propiedad', una 'característica' que permanece —más allá de las diferencias—en determinadas prácticas e instituciones de esta parte de América, como resultado de decisiones humanas. Pero no se comprende si se ve como algo cosificado, que no cambia, o como manifestación de una imperturbable 'presencia'.³⁰ Por eso considero que hay que pensar 'lo latinoamericano', antes que como una identidad, como un *estilo* de organización social.

2.2 Problema de captar objetivamente las semejanzas

2.2.1 Indudablemente, plantear hipótesis sobre pueblos y culturas tan heterogéneas, como las que habitan esta parte de América, encierra el problema mencionado anteriormente acerca de *qué tanto del legado español* aún compartimos *todos* los latinoamericanos o, dicho simplemente, qué es lo que tenemos de *igual* los latinoamericanos. Porque, como ya dije, si bien opino que los saberes de sentido común que informan las instituciones en la región exhiben algunas características similares, me doy cuenta también que estos saberes ligan a los miembros de grupos que, estudiados detenidamente, muestran grandes diferencias entre sí.

2.2.2 La pregunta a responder, entonces, pareciera ser la siguiente: si los latinoamericanos

emplean unos mismos principios y conceptos en sus prácticas políticas, ¿cómo es entonces que se observan tantas diferencias entre las organizaciones sociales de la región? ¿Por qué es que la continuidad y las semejanzas no se perciben de forma más nítida?

2.2.3.1 Pero la pregunta así está mal planteada. Notamos el problema al recordar lo antedicho sobre el finitismo del significado de las prácticas. Es decir, puesto que las condiciones de aplicación de las reglas se modifican frecuentemente, no tiene sentido esperar que las instituciones evolucionen siempre idénticas a sí mismas. Hay que tener presente que iguales principios y conceptos, cuando cambian las circunstancias de su aplicación, es probable que no se manifiesten de idéntica manera ante nuestros ojos, que impliquen una transformación de las mismas prácticas.

2.2.3.2 Así, al considerar que el cambio es posible cada vez que hay modificaciones significativas en el entorno de las prácticas, estoy adoptando un punto de vista tan sensible a las diferencias que tiene dificultades para captar la continuidad. No hay que perder de vista, entonces, que desde esta perspectiva el cambio es lo esperable y la continuidad resulta más problemática que desde los enfoques sociológicos tradicionales.

2.2.4.1 Pero, ¿qué es lo que nos llevaba, habiendo conjeturado la presencia de un mismo conocimiento básico entre los miembros de distintas organizaciones políticas latinoamericanas, a esperar, como prueba del mismo, que sus prácticas tengan la misma apariencia?

2.2.4.2 Creo que la actitud que nos conduce a esperar que 'lo mismo' tenga siempre una misma apariencia –además de ser subsidiaria de un modo objetivista de pensar, que entiende la investigación empírica mucho más como una búsqueda de pruebas objetivas y un trabajo de medición, que como un trabajo de interpretación—está vinculada a un enfoque unidimensional para el análisis de las prácticas, no adiestrado en interpretar la presencia de más de una regla gobernando las prácticas.

2.2.5 El problema de intentar analizar las prácticas a través de una descripción de sus *manifestaciones objetivas* es que, en la medida en que sólo se considere 'lo mismo' a aquellas cosas que se muestren como 'iguales' desde un punto de vista objetivista, se estará renunciando a identificar 'lo que tienen de igual' prácticas que, aunque se ven diferentes (porque en un sentido comportan el seguimiento de distintas reglas), siguen (en otro sentido)

las mismas reglas.

2.2.6 Muchas veces los enfoques a través de los cuales se analiza la realidad social asumen una impronta objetivista que, mediante descripciones pretendidamente literales –pero que prescinden de analizar el contexto, que es donde cobran sentido las prácticas—creen agotar todo lo que se puede decir sobre la realidad. Lo que no ven es que, como las prácticas suelen implicar el seguimiento de más de una regla a la vez, admiten, por tanto, más de una descripción válida sobre lo que allí sucede.

2.2.7 Un supuesto de este modo objetivista de pensamiento científico es que ‘las descripciones verdaderas’ –que conllevan determinados criterios de identidad, es decir, de lo que ha de ser visto como igual—deben establecer un vínculo directo, isomórfico y objetivo con ‘evidentes percepciones de los hechos’. Por cierto, esta forma extrema de objetivismo ha tenido en el conductismo su expresión arquetípica dentro de las ciencias sociales, una escuela de investigación estrechamente orientada a la descripción de hechos mensurables.

2.2.8 Ahora, sin embargo, está más ampliamente aceptado que los acuerdos acerca de ‘lo que es *lo mismo*’ resultan de un *acuerdo* sobre lo que hay que ver y de lo que percibimos de la *realidad*, pero ciertamente no de *hechos auto-evidentes* que se hallan disponibles para la *representación objetiva* (léase, ‘para ser descriptos como objetos físicamente bien definidos’).

31

2.2.9 Como al momento de realizar descripciones un enfoque unidimensional y objetivista suele ser la más espontánea actitud sociológica, es habitual considerar un error o contradicción el definir dos cosas como distintas e iguales a la vez. Y esto porque no nos damos cuenta de que son ciertos aspectos (vinculados a ‘ciertas reglas’) los que son iguales, y otros los que son distintos. Diversas instituciones, moldeadas en ciertas cuestiones por unas mismas ideas, pero que, a su vez, han pasado por disímiles experiencias y se hallan, por tanto, bajo distintas condiciones, pueden exhibir fisonomías muy diferentes, y estos tipos de abordajes objetivistas pueden no (poder) captar la *identidad epistémica* (la presencia de unas mismas ideas) que pueda existir entre ellas.³²

2.3 La continuidad es el seguimiento de una regla

2.3.1 No poder captar que una misma idea puede ser parte de prácticas que se perciben

distintas entre sí es algo sobre lo que vale la pena detenerse, porque esclarecer esta cuestión va a permitir poner de manifiesto la capacidad analítica de la noción de 'seguir una regla' y, a la par, alcanzar una mayor comprensión en el estudio de tradiciones. Busco así mostrar cómo este abordaje es capaz de captar la *continuidad* junto con los *cambios* en la constante reproducción de las prácticas.

2.3.2 Pero para percibir las continuidades junto con las transformaciones de las prácticas es preciso ver más que lo que pueden captar los puntos de vista objetivistas (que no reconocen los significados contextual y colectivamente construidos de las prácticas) y unidimensionales (que no pueden captar la variedad de reglas que rigen las prácticas).

2.3.3 ¿Qué implica, entonces, señalar la continuidad de las prácticas? Implica decir que están manteniendo la misma regla. En tanto que productores de significados que somos (los seres humanos), es según las reglas que sigamos que podemos decir que estamos haciendo *lo mismo* o que ciertas prácticas son las *mismas* que otras (cf. Winch 1958: 31-32). Esto significa, como ya se consideró en la sección precedente, que es la regla —en tanto que modelo a seguir—la que determina la continuidad de las prácticas. O, dicho de otra manera, quiere decir que la continuidad de sentido se genera *paradigmáticamente*.³³ El mismo Wittgenstein apuntó: “El empleo de la palabra «regla» está entretelado con el empleo de la palabra «igual»” (Wittgenstein 1953: § 225). También la siguiente frase de Bloor —permítaseme repetirla—expone este punto con claridad: “cuando seguimos una regla nos movemos automáticamente de caso en caso, guiados por nuestro instintivo (pero socialmente educado) sentido de ‘lo mismo’” (Bloor 1997: 17).

2.3.4 Pero, ¿qué quiere decir que una práctica ha cambiado y ha permanecido igual a la vez? ¿O que distintas prácticas sean, al mismo tiempo, iguales y diferentes?

2.3.4.1 Ya se mencionó que usualmente nuestras prácticas siguen más de una regla a la vez, por eso, decir que dos prácticas son iguales y diferentes refiere a que siguen las mismas reglas con relación a una cantidad de propósitos, pero con relación a otros, siguen reglas distintas.

2.3.4.2 Incluso las prácticas, con el paso del tiempo, pueden resultar iguales y diferentes al pasado. Y las transformaciones pudieron haber estado ligadas a *cambios en el entorno físico* (de escenario) o *cambios en las mismas relaciones entre las personas*, provocando así

modificaciones en una o varias de las reglas que seguimos (pero seguramente no en todas).

2.3.4.3 En breve, cambios en una de las reglas que rigen las prácticas pueden dejarnos la impresión de que algo ha variado y permanecido igual a la vez. Aquí, entonces, los conceptos de 'seguir más de una regla al mismo tiempo' y 'seguir la misma regla bajo distintas condiciones' son la clave para captar la *continuidad* a través de *cambios* en la realización de las prácticas.³⁴

2.3.5 Así, puesto que las prácticas suelen implicar el seguimiento de más de una regla a la vez, cuando se producen cambios en alguna de ellas, los mismos no siempre son fácilmente reconocibles en correspondientes manifestaciones físicas. Esta es una razón fundamental de por qué este relato sobre las instituciones latinoamericanas no adopta (no puede adoptar) un enfoque realista-objetivista para precisar criterios de identidad.

2.3.6 Además, un enfoque que busque identificar las reglas que orientan las prácticas tendrá que reconocer la imposibilidad de aprehender y describir todas las reglas que rigen una acción. No podemos nunca saber si el análisis que hacemos de una práctica determinada agota todo lo que se puede decir sobre ella. Es por eso que una perspectiva como esta ha de estar abierta a aceptar más de una descripción válida de un hecho.

2.4 ¿Cómo captar la continuidad entre lo que es distinto?

2.4.1 He insistido en que determinadas formas de entenderse y de pensar (y practicar) la organización política, en la mayor parte de Latinoamérica, han evolucionado de manera semejante. Con esto quiero decir que muchas instituciones de la región se han sostenido mediante el 'seguimiento de unos *mismos* principios' (o unas '*mismas* reglas').

2.4.2 Pero, permítaseme preguntar nuevamente, ¿qué tan simple puede ser detectar y describir estos 'mismos principios o reglas'? No mucho. Ya vimos que las cambiantes condiciones de la aplicación de una regla van transformando la misma regla. De ahí que las prácticas políticas y las instituciones de los distintos países de la región muestren tantas diferencias entre sí. Es por eso, además, que las semejanzas provenientes del pasado español común de los latinoamericanos resultan visibles entre aquellos países que han conservado determinadas reglas, pero no están presentes (los rasgos compartidos que hacen la semejanza) en aquellos países en cuya historia pesaron más otros factores.

2.4.3.1 Es necesario entonces reconocer la tensión implícita de interpretar el conocimiento compartido produciendo significados situados o finitos (es decir, con un sentido que está anclado en el contexto) y al mismo tiempo querer dar cuenta de continuidades o semejanzas entre distintas prácticas. Esto es, ¿el significado de las prácticas se actualiza y modifica con el paso del tiempo o puede repetirse a través de diferentes situaciones?

2.4.3.2 El significado de determinada práctica o actividad es efectivamente *situado* o *finito* porque no puede entenderse si no es en relación con su contexto de aparición. Pero esto no quiere decir que en cada situación se esté inventando un sentido nuevo (cuando seguimos una regla ciegamente, por ejemplo, no innovamos con relación a esa regla). Sí implica –vuelvo a decir– que lo mismo no se aparece ante nuestros ojos siempre de igual manera.

2.4.3.3 Por otro lado, que lo mismo no aparezca siempre de la misma manera no implica que cada vez que se ponga de manifiesto un parecido entre prácticas diversas estemos en presencia de una misma tradición. Ya vimos a este respecto que de muchas reglas se puede decir que concuerdan con una práctica, pero que esa concordancia no es garantía de que se trata *efectivamente* de las reglas que la rigen. Por eso, lo primero y fundamental es identificar el sentido de las prácticas en el contexto adecuado, para así poder reconocer correctamente qué regla se está siguiendo en cada caso. Luego entonces sí tendrá sentido compararlas –tomando en consideración los antecedentes como un dato crucial del contexto– para determinar hasta qué punto prácticas diversas que exhiben semejanzas implican el seguimiento de una *misma* regla, es decir, la participación en una misma tradición.

2.4.4 Resumiendo, un proceso de diferenciación y de repetición está sucediendo continuamente que, en un sentido, vuelve a las prácticas distintas de sus versiones pasadas y distintas de las prácticas de los colegas culturales de quienes nos vamos distanciando y, en otro sentido, las mantiene iguales. Para llegar a percibir qué tanto son iguales distintas prácticas es necesario conocer el contexto del que surgen, para así poder captar el sentido que tiene entre los que participan de esa actividad; posteriormente entonces sí será posible determinar la presencia o ausencia de continuidad en la aplicación de una regla.

2.4.5 Un ejemplo va a simplificar la comprensión de esta idea. Imaginemos un padre gritando a su hijo de pocos años de edad. ¿Cómo podemos identificar la regla que efectivamente está siguiendo el padre? El grito podría denotar una acción meditada con el propósito de que el

niño entienda un límite o podría implicar una mera reacción furiosa debida a que ha perdido la paciencia. ¿Y cómo podemos, a su vez, reconocer qué es tenido por correcto en este grupo social?

2.4.6 Como señalé anteriormente, la respuesta la da el conjunto de elementos que compone el contexto donde tuvo lugar la acción: el comportamiento del niño que motivó el grito del padre, la cantidad (o la ausencia) de advertencias previas del padre para que el niño modifique su actitud, pero también el modelo que tiene el padre de cómo han de tratarse determinadas situaciones con los hijos (el que pudo haber aprendido de sus padres o el que pudo haber adquirido a través de amigos o conocidos, o a través de profesionales de la salud), las reacciones de otras personas frente al grito del padre, etc.

2.4.7 También aquí conviene tener en cuenta lo que plantea Winch (que si queremos comprender el sentido de la regla que sigue un agente determinado es preciso observar el comportamiento de quienes lo rodean ante lo que él hace) y Williams (que es la armonía en las acciones y en los juicios de una comunidad de agentes lo que nos da la pauta de lo que allí es obvio y normal) sobre el seguimiento de reglas. Así, cómo reaccionan los demás frente a la conducta del padre nos dice mucho también acerca de qué tan aceptado (esto es, qué tan obvio o normal) es un grito como forma de dirigirse a un niño pequeño.

2.4.8 Entonces, ¿un padre que grita a su hijo tras advertirle repetidas veces que no toque un enchufe está haciendo lo mismo que un padre que grita a su hijo con furia porque le impidió escuchar algo que dijo el relator de un partido de fútbol por radio? No, porque no siguen la misma regla.

2.4.9 Desde un punto de vista que tenga en cuenta nada más que la apariencia de los comportamientos de los padres se podría decir que están haciendo lo mismo. Pero cuando se trata de prácticas lo que importa son las reglas y no su apariencia física. Es decir, es el seguimiento de una misma regla lo que define que dos personas estén (en un sentido) haciendo lo mismo, incluso a pesar de las apariencias.

2.4.10 Otro ejemplo: pensemos en un funcionario del estado que quiere llevar adelante un conjunto de acciones tendientes a evitar inundaciones en una localidad determinada. Para diseñar y efectuar tales acciones dicho funcionario puede estar guiándose por reglas 'técnicas', relativas a lo que de acuerdo a las condiciones geográficas y al presupuesto se

puede efectivamente hacer, y reglas 'políticas', que le indican qué sector de la población favorecer más y cuál perjudicar menos con las acciones a realizar, siguiendo un cálculo de propio beneficio electoral o guiándose por lealtades partidarias.

2.4.11 Imaginemos también que en ese lugar no existía una tradición de profesionalización de las políticas públicas, sino que casi todo lo que hacía el Estado era distribuir cargos y bienes públicos a cambio de votos y aquiescencia política. En tal contexto, ¿está el funcionario haciendo algo distinto que antes o no?

2.4.12 La decisión de realizar una obra pública que requiere de un trabajo profesionalmente planificado y que apunta a dar una solución de largo plazo a la población resulta un cambio respecto al pasado. Pero, por otro lado, la aplicación de criterios de conveniencia electoral o lealtad partidaria para definir a quien beneficiar y a quien perjudicar más tiene que ver con el mantenimiento de una antigua tradición (véase también nota 35).

2.4.13 Así, una descripción sobre lo que allí sucede podría afirmar que la acción de ese funcionario implica un gran cambio respecto del pasado. Y tal afirmación no estaría equivocada, aunque sería parcial. Y otra descripción podría hacer referencia solamente a los aspectos de la acción del funcionario que repiten el estilo de política clientelar. Y tampoco estaría errada.

2.4.14 Insisto, entonces, en la importancia de conocer bien el contexto para llegar a comprender más acabadamente lo que entrañan las prácticas. Porque solamente podremos distinguir unas reglas de otras, y así identificar qué sentidos se mantienen y cuáles cambian, si estamos familiarizados con el contexto en que se desarrollan las prácticas, lo que implica conocer sus antecedentes. De otro modo, corremos el riesgo de reconocer solamente una de las reglas presentes en una acción determinada y hacer así una descripción donde quede subsumida la novedad por la continuidad o a la inversa.

2.4.15 En este sentido, analizar la continuidad de las prácticas es como utilizar un lente que ilumina tan solo algunas cosas de la realidad, como si el lente resaltara un solo color de lo que vemos y dejara en un segundo plano todos los demás.

2.4.16 Este ejemplo muestra también que la continuidad no siempre se manifiesta de manera idéntica a sí misma y, además, que una de las cosas que atenta contra una continuidad

idéntica a sí misma es que usualmente seguimos más de una regla a la vez. Como gusta insistir Giddens, la reproducción social puede implicar a la vez *continuidad* y *cambio*; *reproducción*, pero también *producción* de algo nuevo (Giddens 1976: 155-156). O, como señala Barnes, la persistencia y el cambio son dos caras de la misma moneda (Barnes 1995: 9).

2.4.17 La continuidad o mismidad que define lo que aquí llamo tradición latinoamericana debiera entenderse como una continuidad o invariancia que atraviesa las diferencias y que sólo se puede captar mediante un análisis que distinga, de las situaciones donde cobran sentido las prácticas, los elementos que permanecen.

2.4.18 Porque la interpretación del significado de las prácticas supone descifrar las reglas que guían las prácticas —o, lo que es lo mismo, poner en evidencia qué es colectivamente considerado el modo correcto de actuar—y porque esto requiere tener en cuenta más elementos que aquellos que indaga un enfoque objetivista es que sostuve antes que análisis unidimensionales de las prácticas no pueden dar cuenta de significativos matices en prácticas que cambian y se mantienen iguales a la vez.

2.5 Problemas **epistemológicos** y problemas **éticos** y **políticos** (i.e. problemas **prácticos**)

2.5.1 Con frecuencia, y sobre todo en la sociología del conocimiento, subyace a las descripciones de un fenómeno la pregunta sobre la naturaleza de las interacciones o instituciones en cuestión, siendo conclusiones posibles indicar el carácter *social*, *histórico*, *político*, *material*, *cultural*, *híbrido* o simplemente *mítico* de tales relaciones. (Ha sido así por lo menos desde Marx y Durkheim, quienes se encargaron de poner de manifiesto la índole *social* de una cantidad de instituciones y prácticas cuya contingencia histórica se ignoraba, se tenían por *naturales*). Esto no supone necesariamente relatos esencialistas buscando cerrar la posibilidad de descripciones alternativas —la verdad es que hoy ya es habitual reconocer el sesgo de la propia perspectiva—pero, en tanto y en cuanto tales abordajes planteen sus preguntas de investigación en términos de *qué* es una ‘actividad’, ‘institución’ o ‘régimen político’, están en alguna medida dispuestos a presuponer excesivamente coherentes o rígidas características en la ‘actividad’, ‘institución’ y demás.

2.5.2 Voy a adoptar, en cambio, otra clase de enfoque, tampoco nuevo en las ciencias sociales, que es sensible al carácter *conceptual* de las prácticas y que busca *captar el modo*

en que los agentes organizan y hacen inteligible su entorno y, al mismo tiempo, dan cuenta de sus acciones. A su vez, por tratarse del análisis de prácticas realizadas por un colectivo en el que estoy incluido, pretendo también iniciar una reflexión acerca de la dirección hacia donde nos guían determinadas reglas que seguimos. Prefiero este tipo de perspectiva porque, al ser más analítica, está aún más alerta de que los que están bajo examen son determinados aspectos de las cosas, pero no las cosas en sí.

2.5.3 Por otra parte, desde un enfoque como este el dato empírico también funciona como una instancia para probar la validez del relato. Sin embargo, hace eso no hasta el punto de encontrar una correspondencia entre el relato y hechos objetivos, sino como una instancia para profundizar la comprensión del *sentido* o *racionalidad* de las prácticas en cuestión. Porque, es obvio, cuanto más contacto empírico exista con las situaciones en que tienen lugar las prácticas, mayor va a ser la comprensión. Los propósitos de este ensayo, sin embargo, excluyen la posibilidad de una investigación empírica, pero al tomar como caso para mostrar las potencialidades de este enfoque determinadas ideas y prácticas latinoamericanas, sí apunta a esclarecerlas y a colaborar en el auto-conocimiento de quienes participamos en las actividades e instituciones que aquí se describen (o similares).

2.5.4 Otra implicación de este enfoque tiene que ver con reconocer que no hay un lugar neutral desde donde evaluar la racionalidad de distintos puntos de vista o la verdad de diferentes descripciones. En la medida en que aceptamos ello, llegamos a darnos cuenta de que la única manera sensata de argumentar por un cambio de perspectiva está sujeta al conocimiento de sus propósitos. De tal modo, podrá eventualmente plantearse un diverso modo de tratar un asunto si se constata que los propósitos no han sido alcanzados. Esto, a su vez, se conecta con mi intención de reemplazar el enfoque más o menos tácito y habitual en las ciencias sociales, orientado a representar objetivamente el mundo social, por otro *más pragmático*, orientado a reflexionar sobre lo que hacemos. Hay que ser cuidadoso sobre estas cuestiones porque esta actitud requiere una forma de argumentación distinta a la que todavía es más corriente, de adoptar una posición superior y terminar las discusiones apelando a algún fundamento irrefutable.

2.5.5 Que el relato que sigue pueda considerarse, o no, una representación es incierto. Es decir, lo que a continuación describo como ejemplos o expresiones del sentido común de los latinoamericanos, ¿es una representación? O más bien, si fuera todo un detallado cuadro de prácticas reales, ¿podría considerarse una representación? Creo que sí, al menos en la

misma medida en que un mapa es una representación. Pero un mapa, además de ser una representación, es también una herramienta, un auxilio que ayuda a las personas a llegar a otros lugares. Un mapa no consiste en una minuciosa representación de un territorio, solamente conecta los puntos que son relevantes a los fines para los que fue diseñado. De igual modo, esta actitud pragmática no apunta a describir todos los rasgos visibles que puedan adscribirse a una actividad, sino que se concentra en las relaciones que se conectan con mis preocupaciones e intereses. El resultado final puede parecer una representación, pero es más y menos que eso.

2.5.6 En suma, lo que me he propuesto aquí es hacer notar que lo que puede llevar a algunos a desconocer la existencia de algo en común entre los diversos pueblos latinoamericanos probablemente sean prejuicios de un legado positivista, más que un ánimo de evitar reduccionismos. Sugiero entonces que prestemos atención a determinados sentidos de las prácticas que solamente se perciben si estamos dispuestos a realizar el tipo de análisis que he referido en esta sección.

3. Rastros de Europa en las tradiciones políticas americanas

Antes vinculé que una mayoría de latinoamericanos practique mismas nociones y preceptos a una experiencia que se sabe decisiva de nuestra cultura: la evangelización católica y la conquista española. Con todo, no estoy seguro de qué tan clara sea la filiación que aquí voy a plantear entre los supuestos que distinguen determinadas prácticas e instituciones latinoamericanas y ciertos conceptos y principios políticos característicos de lo que puede llamarse 'tradición política española'. No se me escapa, por otro lado, que un enfoque atento al finitismo de los significados, como el que busco aplicar aquí, excluye de plano la posibilidad de interpretar el sentido de prácticas distantes entre sí como si fuera uno y el mismo (ya vimos que el significado es situado y se actualiza en el uso). Sin embargo, si se admite la posibilidad de que distintas comunidades latinoamericanas hayan *optado* por seguir usando conceptos parecidos, es menester indicar sus probables precedentes. Por eso, lo que sigue es un comentario de las circunstancias en que conceptos y principios propios del pensamiento político español adoptaron una forma definida y reconocible; fue en los tiempos en que España estaba llevando a cabo la conquista de América, es decir, los mismos que se designan como el inicio de la modernidad. Esto implica, de alguna manera, remontarse al *pasado español común* de uruguayos, dominicanos, peruanos y la restante variedad de latinoamericanos.

Al señalar esta afinidad entre algunas nociones básicas tomadas de los más influyentes

filósofos españoles de la modernidad y la configuración de un modo de ver y valorar que todavía se repite entre los latinoamericanos siglo principalmente la conjetura del historiador norteamericano Richard Morse. En El espejo de Próspero (1982), Morse analiza las divergentes teorías sobre la constitución de cuerpos políticos y la legitimidad de sus autoridades que se produjeron en España e Inglaterra como respuestas a los desafíos que el ocaso del feudalismo y las transformaciones políticas de los comienzos de la modernidad impusieron a sus países, y compara sus posteriores efectos en las organizaciones sociales de las naciones latino y angloamericanas. Únicamente por medio de este tipo de comparaciones es posible percibir qué tenemos en común los latinoamericanos, que nos diferencia del resto de los americanos.

Huelga aclarar que los pensadores españoles y los ingleses hacían frente a problemas muy distintos. Sin pretender restringir los motivos de estas diferencias a unas pocas circunstancias, cabe recordar que algunas de ellas tuvieron que ver con adhesiones filosóficas derivadas de las específicas experiencias históricas de cada país, como fue, entre los españoles, el enfrentamiento medieval con musulmanes³⁵ y, entre los ingleses, los conflictos religiosos y las guerras civiles del siglo XVII. Y, a su vez, también ligado a estas experiencias, que las ideas se fueran definiendo al interior de cada tradición en diversos momentos de la historia europea incidió en la intensificación de las diferencias teóricas. Más precisamente, me refiero a lo que observa Morse con respecto a que las nociones medulares de la tradición política española ya se habían afirmado para cuando se estaban conociendo en Europa occidental las nuevas concepciones del universo implicadas en el proceso que se llamó 'revolución científica', y que, por tanto, no es de extrañar que tales innovaciones cosmológicas no tuvieran los mismos efectos en España que en Inglaterra, donde los cuestionamientos que traían estas ideas se recibieron más abierta y positivamente, afectando directamente las definiciones primordiales de la moderna teoría política anglosajona (Morse 1982: 72-73). Todo esto, como es sabido, fue condicionante de la muy distinta posición que los filósofos españoles e ingleses adoptaron frente a un acontecimiento crítico de aquel tiempo, como fue la Reforma protestante.

3.1 El pensamiento político español moderno

Los desarrollos teóricos españoles más significativos y trascendentes sobre el origen y la legitimidad de la autoridad se consolidaron a lo largo del siglo XVI y fueron parte de la renovación que por entonces tuvo la escolástica en España y Portugal, resurgimiento que se conoce como 'escolástica del barroco'. Los teólogos y juristas que forjaron esta etapa de la escolástica –a quienes se suele agrupar bajo el nombre de 'Escuela española de

jurisprudencia' o 'Escuela de Salamanca'—³⁶ buscaban reconciliar las doctrinas de Tomás de Aquino (1225-1274) con la nueva situación jurídica, política y económica europea, que comprendía el fin del orden feudal y la subsiguiente consolidación de las monarquías nacionales, conjuntamente con el descubrimiento de la existencia de un nuevo continente. Es un hecho reconocido que sus teorías observaban una marcada homogeneidad, determinada por la presencia de un conjunto constante de nociones básicas, más allá de las cuáles habrían de situarse las diferencias (cf. Skinner 1978: 144; Pereña 1979; Sabine 1937; y Halperín Donghi 1961).³⁷ Mucho de esta homogeneidad tuvo obviamente que ver con la extendida adhesión a los principios de la metafísica tomista. Pero asimismo incidió en sus semejanzas que sus autores reflexionaran sobre mismos dilemas éticos y políticos, vinculados, de un lado, con la *incorporación* del Nuevo Mundo al Reino de Castilla, y de otro, con el afán de recusar a quienes cuestionaban la autoridad de la Iglesia, fueran monarcas que ansiaban multiplicar sus atribuciones políticas o defensores de la Reforma evangélica.³⁸

El primer y, por ende, más decisivo difusor del tomismo en las universidades españolas fue el dominico Francisco de Vitoria (ca. 1485-1546), también reconocido como uno de los más destacados pensadores de esta corriente.³⁹ Instruido en la *via tomista* en París, Vitoria fue el titular de la primera cátedra de teología en Salamanca, sitio desde el cual habría de ejercer una influencia vital: a su muerte, casi treinta de sus antiguos discípulos ocupaban cátedras en distintas universidades españolas.⁴⁰ Sin embargo, es la obra del jesuita Francisco Suárez (1548-1617) la que se tiene por la más acabada elaboración de la 'escolástica del barroco' (cf. Sabine 1937: 306; Halperín Donghi 1961; Morse 1989: 161). Sus ideas se difundieron más allá de la península ibérica, alcanzando notable repercusión en las universidades holandesas, alemanas y bohemias, pero fue en España donde su influencia resultó especialmente determinante. De su labor se ha dicho que implicó un *punto de convergencia* en el pensamiento político español, en el sentido de que, por un lado, retoma elementos de quienes le precedieron y, por otro, de que sería fuente de autoridad intelectual en quienes le sucedieron.⁴¹ A esta conclusión llega el historiador español Luciano Pereña, al narrar los pormenores que rodearon la aparición de un significativo escrito de Suárez, *Defensio fidei* (1613), donde están expuestas las nociones fundamentales de su concepción política (Pereña 1979). Este texto surgió de una controversia que la Iglesia romana mantenía con el rey inglés, Jacobo I (1566-1625), a raíz de una doctrina que éste había promulgado en 1604, que proclamaba que el rey lo era por derecho divino. Lo que Jacobo I pretendía era asegurarse el reconocimiento de su autoridad absoluta sobre la nación, como monarca y como jefe de la Iglesia de Inglaterra, frente a un parlamento que no le era favorable y una población escindida por diferencias religiosas. La polémica con el rey inglés había sido iniciada por el papa Paulo V

(1552-1621) y el cardenal italiano Roberto Bellarmino (1542-1621)⁴², quienes argumentaban en defensa de los dogmas de la Iglesia y, más específicamente, de los alcances de la autoridad papal, en un momento en que la consolidación de los estados nacionales y los conflictos religiosos estaban terminando con las pretensiones de hacer de la cristiandad europea un solo estado bajo el gobierno de la jerarquía romana. Suárez interviene entonces a pedido del papa redactando *Defensio fidei* ('Defensa de la fe').

La refutación de Suárez a la tesis de Jacobo I se basa en la clásica distinción tomista entre el ámbito de la gracia y el ámbito de la naturaleza (ámbitos sólo *relativamente* autónomos por hallarse lo natural subordinado al orden de la gracia, aunque con leyes propias), a partir de la cual deducía que únicamente las autoridades con incumbencia en el orden de la gracia podrían argüir un origen divino, mientras que las autoridades temporales tendrían un origen natural, siendo por tanto éste el ámbito donde debían justificar su legitimidad. Su argumento comienza reconociendo que la autoridad política proviene de Dios, pero "no precisamente en virtud de una institución o acto de otorgamiento especial", sino más bien como *consecuencia natural* del mismo acto de la creación (Suárez 1613: 18):

...este poder (...) en cuanto procede del autor de la naturaleza como por una consecuencia natural, no reside en una sola persona, ni en un grupo particular de aristócratas o de integrantes del pueblo. Pues, naturalmente, este poder sólo se encuentra en la comunidad en cuanto es necesario para su conservación y en cuanto puede demostrarse por el dictamen de la razón natural. (...) Luego, en virtud de la concesión natural sólo reside *inmediatamente* en la comunidad (énfasis mío; *ibíd.*: 20).

Con esto, significaba que fue 'el pueblo *en su totalidad*' a quien Dios habría conferido el poder de darse un gobierno —de acuerdo a las condiciones que fija la naturaleza, obra de su creación—, no a *una* persona o conjunto de personas encargadas de gobernar al resto, y luego deducía, por esta misma razón, que las comunidades originarias habían sido democráticas. Contrariando entonces el planteo de Jacobo I, Suárez sostenía que era el pueblo quien posteriormente había otorgado su poder al rey, y el acto de delegación habría consistido en un *pacto* mediante el cual se habrían establecido los específicos términos del traslado del poder del pueblo al gobernante (que, advierte Suárez, no implicaban los mismos deberes y derechos en todas las comunidades políticas), por el cual la comunidad política quedaba *positivamente* organizada (*ibíd.*: 30).⁴³

Otro concepto crítico, aunque no sólo de Suárez, sino de todo el pensamiento de la escolástica del barroco, es la identificación del legítimo orden político con la *observancia de determinados principios éticos* dictados por una 'razón natural', que estipularía los derechos y obligaciones de la autoridad y el pueblo, y que sería inteligible para todos los hombres en tanto que criaturas racionales, sin importar que no fueran cristianos. (Es preciso igualmente

recordar que para los filósofos escolásticos los principios éticos que dictaba la 'razón natural' no podían ir en contra del orden de la gracia; más bien al contrario, se tenía a las disposiciones de la 'ley natural' como coincidentes con lo que determinaban los preceptos de la fe cristiana; cf. Halperín Donghi 1961: 68). Así, aun cuando Suárez consideraba —como anoté recién— que los deberes y derechos variaban de una comunidad política a otra, juzgaba, respecto a los deberes de la autoridad, que los actos ordenados por ley tenían que ser *buenos* y conformes al *bien común*, según indicación de la razón y, respecto a los deberes del pueblo, que obedecer a la autoridad legítima era un mandato de la 'ley natural' (siempre y cuando las obligaciones impuestas no atentasen contra la fe cristiana; si ello ocurriese los fieles debían eximirse de ellas;⁴⁴ cf. Halperín Donghi 1961: 68-69). En síntesis, si hay algo de 'moderno' en esta concepción, ello residiría en que se deja expresamente a un lado la teología cristiana como fuente de los valores y normas para todas las sociedades, y se empieza a definir la constitución y la legitimidad de las comunidades políticas desde una perspectiva que distingue y separa las autoridades y principios religiosos de los civiles.

Suárez no imaginó (no tenía por qué) la necesidad de establecer controles políticos o límites al poder del gobernante: el pueblo *enajena* su poder en el príncipe. Afirmaba que “una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje” (Suárez 1613: 34). Creía, empero, que límites de otra índole, de carácter moral, circunscribían el accionar de las autoridades políticas, y que los príncipes cristianos, hasta que les llegara el momento de dar cuenta de sus actos ante Dios, debían hacerlo ante sus representantes, las autoridades eclesiales (cf. Halperín Donghi 1961: 69-70).

De todos modos, la teoría política suareciana admitía la posibilidad de que el pueblo se rebelara legítimamente contra las autoridades e iba más allá de las circunstancias ya referidas en que las obligaciones civiles contravinieran la fe cristiana. Suárez entendía que un gobierno tiránico no era una autoridad legítima, en la misma medida que una ley injusta no era propiamente una ley y no debía obedecerse, y razonaba que

...podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo] (Suárez 1613: 35; cf. asimismo Morse 1989: 162; Skinner 1978: 155).

En tales circunstancias, entonces, las personas tendrían derecho a desobedecer. Pero donde esta tesis alcanza su carácter más radical y controvertido es al defender la revolución y el tiranicidio como legítima oposición al abuso de poder. Hay que decir, además, que Suárez

no fue el único de los escolásticos españoles que defendió el concepto de legítima desobediencia y el derecho del pueblo a matar al gobernante tirano. Merece ser tenido en cuenta, de igual manera, Juan de Mariana (1536-1623), también filósofo jesuita asociado a la 'Escuela española de jurisprudencia'. La notoriedad de Mariana proviene efectivamente de su decidida aprobación del tiranicidio, al punto de haber felicitado abiertamente el asesinato de Enrique III de Francia (1551-1589), lo que derivó en que, en ese país, se ordenara quemar su obra (Sabine 1937: 306). El mismo albur corrió Defensio fidei, prohibida tanto en Francia como en Inglaterra, llegando incluso, por su causa, a suscitarse tensiones diplomáticas entre las coronas española e inglesa (cf. Pereña 1979: 126).

Mencioné antes, siguiendo a Pereña, que la obra de Suárez habría significado algo así como un *punto de convergencia* en el pensamiento político español, puesto que sus ideas, especialmente la tesis sobre la desobediencia civil, fueron retomadas por muchos otros filósofos de su país (ibíd.: 202). Este historiador discute las ideas de una larga lista de pensadores y catedráticos, y su influencia en la conformación de lo que llama la 'mentalidad de los españoles sobre la desobediencia civil', que, según explica, se habría definido en las primeras décadas del siglo XVII –más precisamente entre 1598 y 1621, lapso en el que Felipe III (1578-1621) fue rey de España y Portugal— a través del magisterio universitario sobre filosofía política, mediante publicaciones, y por medio de informes y ensayos políticos (ibíd.: 127).⁴⁵ Justamente con relación a la enseñanza universitaria, es además relevante lo que indica acerca de las universidades de Salamanca, de Alcalá y la portuguesa de Coimbra (donde enseñó Suárez): que por ellas habría de pasar la generación que “va a colaborar más eficazmente en las funciones de gobierno desde los puestos más importantes sociales y políticos” (ibíd.). Así, a través de los funcionarios y asesores del rey Felipe III –entre los que Pereña incluye a Suárez—se habrían impuesto los principios políticos suarecianos que definirían la identidad de la Corona española (ibíd.: 202-203).

Fuera como fuese, la influencia de Suárez ha sido trascendente. Y aunque esta no es la ocasión para profundizar en cómo fue que estas ideas se propagaron entre los españoles, sí creo oportuno recordar que la famosa obra de Lope de Vega (1562-1635), Fuente Ovejuna (1619), donde se hace un relato favorable del tiranicidio, es de esta época.⁴⁶ Por último, cabe señalar, acerca de la influencia que ejerciera Suárez y los demás filósofos agrupados en la escuela española de jurisprudencia, un punto que el politólogo norteamericano George Sabine rescata como uno de los principales legados a la filosofía política moderna, y que muestra con nitidez un elemento de continuidad entre la tradición política española y la inglesa: me refiero a la sistematización que hicieron estos filósofos de la doctrina del derecho natural, coadyuvando a que, para el siglo XVII, los criterios de argumentación del *jusnaturalismo* pareciesen los

únicos válidos para tratar problemas de teoría política (Sabine 1937:307).⁴⁷

3.2 El pensamiento político inglés moderno

El pensamiento político inglés moderno se definió en base a una metafísica algo distinta. Las dos obras fundamentales de esta tradición, Leviatán (1651), de Thomas Hobbes (1588-1679), y los Tratados sobre el gobierno civil (1690), de John Locke (1632-1704), fueron escritas con posterioridad al auge del escolasticismo español, bajo la clara influencia de la Reforma religiosa y de la nueva cosmología suscitada por los hallazgos científicos de los siglos XVI y XVII.

Se sabe que, a diferencia de España, Inglaterra no había sido la excepción a las cruentas pugnas religiosas que abatieron a Europa tras la Reforma luterana. Este es un dato principal a tener en cuenta, visto y considerando que los planteos que caracterizaron el pensamiento político inglés buscaron definir las condiciones políticas que permitieran prevenir tales conflictos. De hecho, aún el rey Jacobo I, quien, durante su juventud en Escocia, había sufrido diversas humillaciones a manos de miembros de la Iglesia de los prebisterianos, reflejaría estas experiencias en la tesis que sostenía el origen divino de la autoridad real (cf. Sabine 1937: 310). En efecto, su intención sería la de asegurar la autoridad suprema del rey a fin de contar con el poder necesario para evitar el caos y la desunión que provocaban las querellas religiosas y las guerras civiles. También las experiencias vitales de Hobbes y Locke estuvieron signadas a este respecto, ya que ambos tuvieron que exiliarse a causa de sus convicciones políticas y religiosas.⁴⁸ En resumidas cuentas, pretendo poner de manifiesto el tipo de vivencias que contribuyeron a que el problema distintivo del pensamiento político inglés sea el de establecer el *orden social*.

Por cierto, el diagnóstico que hacía Hobbes de los conflictos que asolaron a Inglaterra desde fines del siglo XVI era coincidente con el de Jacobo I; su presupuesto era que la libertad de conciencia que había estimulado la Reforma protestante conducía a la anarquía. De ahí que razonara que el sentido de la autoridad política, su inherente misión, era la conquista de la paz social, y que su derecho a gobernar procedía de la cesión hecha por cada individuo de su soberanía personal, precisamente, a cambio de que garantice el orden.⁴⁹ Hobbes mantuvo la idea de 'estado de naturaleza' como el momento original de constitución de la autoridad política —una idea inscrita en la tradición jurídica del *jusnaturalismo* que, como recién comenté, había sido previamente desarrollada por los escolásticos españoles—pero secularizó su contenido radicalmente mediante una concepción utilitarista que prescindía de la figura de Dios y atribuía a la autoridad una función exclusivamente instrumental: la

preservación del orden social (muy distinto al papel más orgánico, de proteger el bien común, que le asignaban los filósofos españoles). Además, Hobbes, a diferencia de los escolásticos y de Jacobo I, secularizó completamente la justificación del derecho de los gobernantes, al excluir a Dios como fuente última del poder humano: la autoridad política ya no tiene su origen en Dios (como suponía Jacobo I), ni está determinada por leyes naturales creadas por Dios (como sostenían los escolásticos), sino que es una construcción artificial humana.⁵⁰ De tal manera, estableció una absoluta autonomía de la política respecto de la religión, convirtiendo al pensamiento político inglés en, por así decir, el más moderno de Europa.

Esta de Hobbes (así como la de Jacobo I) puede calificarse como un primer tipo de respuesta a los violentos conflictos que traen aparejadas las diferencias de ideas en esas cuestiones fundamentales que definen la identidad de las personas. No quiero parecer excesivamente hegeliano, pero diría que los planteos de Locke bien pueden considerarse un segundo tipo de respuesta a estos problemas, una respuesta que conocía los efectos de las recetas absolutistas como las de Hobbes o Jacobo I, y propone otro modo de organización social en el que los límites al poder del gobernante y la tolerancia de las diferencias de opinión operan como principios rectores.⁵¹ Aunque también podría decirse simplemente que la obra política de Locke consiste en una defensa del parlamentarismo que preconizaba el partido *whig* que llevó a Guillermo de Orange al trono inglés.

En sus dos Tratados sobre el gobierno civil Locke desarrolla una cantidad de conceptos comunes al pensamiento político de Suárez: como Hobbes, también inscribe su argumento en la tradición *jusnaturalista*, recusa la teoría del derecho divino de los reyes, recupera la noción de bien común como objetivo principal de la autoridad política, advierte sobre el peligro de caer en tiranías y defiende el derecho a la desobediencia civil. No obstante, subyacen a estas mismas ideas de Suárez y Locke notables diferencias en los supuestos metafísicos, lo que implica decir diferencias en los modos de razonar. Para empezar, no es su intención insistir en la necesidad de que los hombres ajusten su moral a los dictados de las leyes naturales, ni el postular, como hizo Suárez, una ontología que le permitiese descifrar las sutiles relaciones correspondientes entre el ámbito de la gracia y el de la naturaleza. El objetivo de Locke, más bien, fue precisar las circunstancias por las que individuos racionales habrían de constituir una sociedad civil y un gobierno, y además indicar los componentes que no debieran faltar en la organización política formada por tales personas.⁵²

Conforme a los procedimientos retóricos del *jusnaturalismo*, expone las condiciones de un 'estado natural' a partir del cual colige los motivos por los cuales los individuos habrían acordado organizarse civilmente y fundar un estado, y llega a una conclusión característica de la tradición política inglesa: para Locke, igual que para Hobbes, es el de evitar el estado de

guerra el motivo por el cual los hombres habrían decidido erigir un estado. El estado de guerra se define, según Locke, como aquella condición en la que, ante la ausencia de una autoridad que medie en los conflictos, los hombres son jueces de sus propias causas. Así observaba los perjuicios que esto encierra:

...en los casos en que, como ocurre en el estado de naturaleza, no existe tal instancia de apelación, por falta de leyes positivas y de jueces con autoridad a quienes recurrir, el estado de guerra, una vez comenzado, perdura... (Locke 1690: capítulo III, § 20).

En la teoría de Locke, entonces, la legitimidad de la autoridad política habría de juzgarse, en principio, según su capacidad de establecer leyes positivas que aseguren la propiedad y las libertades de los miembros de la sociedad civil.⁵³ Sin embargo, Locke nos previene de inmediato contra los riesgos de creer que la solución al problema del orden social consiste en la institución de un gobierno absolutista. Queda de manifiesto su opinión en la siguiente, algo extensa, cita:

No tengo problemas en conceder que el gobierno civil es el remedio apropiado para los inconvenientes del estado de naturaleza, que deben ciertamente ser grandes en los casos en que los hombres pueden ser jueces en sus propias causas, puesto que es fácil imaginar que quien fue tan injusto como para hacer daño a su prójimo, difícilmente sea tan justo como para condenarse a sí mismo por ello. Pero querría que (...) recuerden que los monarcas absolutos no son más que hombres. Y me gustaría saber, si es que el gobierno ha de ser el remedio de aquellos males que necesariamente se siguen de que los hombres sean jueces en sus propias causas y el estado de naturaleza, consiguientemente, no ha de ser soportado, qué clase de gobierno es y cuánto mejor es que el estado de naturaleza aquél en el cual un hombre que tiene poder de mando sobre una multitud tiene la libertad de ser juez en su propia causa y puede hacer con todos sus súbditos cualquier cosa que le plazca, sin que ninguno tenga la menor libertad para cuestionar o controlar a quienes llevan a cabo su designio, y en el que, sea lo que fuere que haga movido por la razón, el error o la pasión, se le debe sumisión. La situación es mucho mejor en el estado de naturaleza, en el que los hombres no están obligados a someterse a la voluntad injusta de otro... (ibíd.: capítulo II, § 13).

En esta *crítica a las opciones autoritarias* reside una de las contribuciones específicas del pensamiento de Locke dentro de la tradición política anglosajona.⁵⁴ Este legado del filósofo inglés quizá no hubiera sido tan influyente si no hubiera expuesto sus ideas con la claridad en que lo hizo, facilitando su *formulación* (no reducción) mediante tres simples y muy concretos conceptos, constitutivos de la tradición liberal (orientada al respeto de las libertades individuales), aunque asociados también a la tradición republicana (orientada a evitar la dominación política y a consolidar la soberanía de la sociedad civil).⁵⁵ Uno de ellos está vinculado a la noción de *gobierno representativo*, ya que Locke sostiene que el único modo

en que los hombres sensatamente podrían aceptarse privarse de su libertad natural para formar una sociedad civil sería dejando que la *mayoría* tenga el derecho de decidir las leyes a las que todos debieran someterse (pues asume la imposibilidad de alcanzar el consenso absoluto), derecho que podría ejercerse a través de un *cuerpo colectivo* encargado de dictar las leyes⁵⁶ (ibíd.: capítulo VII, § 94; y capítulo VIII, § 95).

El conocido término de *gobierno de la ley* podría ser el nombre de otro de estos conceptos.

Implica que nadie debe, basándose en una posición social ventajosa, excusarse del cumplimiento de la ley, y va especialmente dirigido a quienes, por poder más fácilmente eximirse de acatarla, más frecuentemente lo hacen: los gobernantes. En una sociedad civil – afirmó Locke—ningún hombre puede estar exento de las leyes que la rigen (ibíd.: capítulo VII, § 94). Sería como la otra cara del concepto anterior: ‘todos o, en su defecto, la mayoría estamos, directa o indirectamente, involucrados en el dictado de las leyes’ (principio del *gobierno representativo*), y ‘todos estamos comprometidos con su cumplimiento’ (principio del *gobierno de la ley*).⁵⁷

La *tolerancia* es el tercero de estos conceptos. Locke trata este tema en su conocida Carta sobre la tolerancia (1689), donde arguye a favor de este principio desde dos puntos de vista. Primero, apoyándose en un axioma del liberalismo –que ‘los hombres y mujeres son libres por naturaleza’— proclama la libertad y responsabilidad de cada persona ante Dios por sus opciones morales y, en consecuencia, que nadie puede elegir por ella cómo vivir su espiritualidad. Y luego, con relación al Estado, mantiene la imagen secularizada previamente definida por Suárez y acentuada por Hobbes, subrayando que sus funciones y fines son estrictamente civiles, conducidos “al cuidado de las cosas de este mundo y nada [tienen] que ver con el mundo venidero” (Locke 1689: 69).⁵⁸ Incluso declara que el Estado debe asegurar la tolerancia de cualquier opción religiosa siempre que la misma no atente contra el bien común o la propia integridad del Estado.

Al fin y al cabo no es tanto que el pensamiento liberal, al profundizar la vieja disociación tomista entre la órbita de la naturaleza y la de la gracia, haya negado la existencia de vínculos entre ambas (vínculos que quienes defendían la necesidad de subordinar las cosas de este mundo a las del orden divino, como la jerarquía católica, aspiraban reciba la prioridad merecida), sino que confinó al ámbito privado las prácticas relacionadas con el orden de la gracia; esto es, canceló cualquier intento de extraer conclusiones, para la esfera pública, de exigencias de la fe: nadie tiene por qué forzar, agredir o torturar a otros para que adopten una religión que no sienten, hacerlo –reitera Locke—iría en contra de las doctrinas que enseñan todas las religiones europeas, y siendo que no hay manera de determinar cuál es la

verdadera religión, no es buena idea perseguir o perjudicar mediante la acción del Estado a quienes no practican la religión que siguen las autoridades políticas. De este argumento – probablemente esto sea obvio—se desprenden dos distinciones. Una consiste en el reforzamiento de una distinción, que también señalara Suárez, entre los ámbitos de pertenencia de la Iglesia y del Estado, cada uno con sus propias atribuciones: la guía espiritual de las personas y el bien temporal de los miembros de la sociedad civil, respectivamente. La otra es la moderna escisión entre, de un lado, las *responsabilidades* del Estado y ante el Estado, el ámbito de nuestros *compromisos* con los demás, vale decir, *lo público*, y, del otro lado, las incumbencias exclusivamente personales, el ámbito de la *libertad individual, lo privado*.

3.3 Algunas nociones comparadas

Ya apunté que en los escritos de Suárez y Locke aparecen una cantidad de conclusiones iguales o parecidas: que la autoridad de los reyes no descansa en un derecho divino; que el fin último de la autoridad política es velar por el bien común; que frente a las tiranías la rebelión es legítima; y que la función del estado es la de garantizar *positivamente* el orden y la seguridad de la comunidad política, orden que, además, ha de corresponderse con *derechos naturales* de las personas. Aunque estas coincidencias generales esconden importantes diferencias. Hay que tener en cuenta que, para Suárez, el pacto mediante el cual se establecía una determinada relación entre el pueblo y sus gobernantes no involucraba la cesión de derecho natural alguno, mientras que, en cambio, Locke sí entendía que el pacto político comprendía la pérdida de *determinada* libertad natural. Bien es cierto que, según Locke, el hombre nunca pierde su libertad, pues aunque se ciña a lo dispuesto por la autoridad, siempre lo hace por propia voluntad. Pero, de todas formas, ya no puede hacer siempre lo que le plazca.⁵⁹ En definitiva, lo que importa resaltar aquí como rasgo específico del pensamiento de Locke es la trascendencia que asigna a la libertad del individuo. Esta prioridad que Locke otorga al individuo se expresa asimismo en su noción de bien común, que presenta notables diferencias con la idea que tenían los escolásticos españoles del mismo término. En el pensamiento de Locke se asocia el bien común a que los miembros de la sociedad civil tengan garantizadas sus posesiones y libertades individuales. Así lo pone de manifiesto:

...nunca puede suponerse que el poder de la sociedad, o el del Legislativo establecido por quienes la integran, se extienda más allá de lo que sea necesario para promover el bien común; por el contrario, dicho poder tiene la obligación de proteger la propiedad de todos tomando las medidas destinadas a corregir los (...) defectos (...) que hacían que el estado de naturaleza fuera tan inseguro y precario (Locke 1690: capítulo IX, §

131).

En cambio, en el pensamiento de los escolásticos españoles, la noción de bien común da prioridad al bienestar general por sobre el bienestar de los particulares, y aunque se entiende que el bien común surge del bien de los individuos, no se confunde con la tutela de las posesiones personales. Pereña comenta el desarrollo de esta idea entre los filósofos pertenecientes a la 'Escuela española de jurisprudencia':

Los bienes particulares de los ciudadanos se hacen bien común en cuanto están bajo la comunidad y benefician a todos. Será deber del Estado ordenarlos dentro de la comunidad, de forma que no perjudiquen a los demás y degeneren en un obstáculo al bienestar general (Pereña 1979: 135).

Podría suponerse entonces que aquello que distingue las conclusiones de Locke de las de Suárez es el énfasis que el inglés pone en el individuo, sus libertades y sus posesiones, aunque ello implicaría restringir demasiado el significado de esta diferencia. Cabe preguntarse, asimismo, por qué Locke insistió en pensar la política desde el individuo. Así planteada no puedo responder a la pregunta, pero tal vez sirva recordar que Locke fue antecedido por Hobbes, quien había extendido a la política la centralidad que la Reforma asignara al individuo en la esfera religiosa, componiendo una imagen del hombre natural en tanto que individuo con intereses particulares. 60 Posiblemente por eso Morse expresó que la significación de Hobbes dentro de la tradición política anglosajona consistió no tanto en la justificación que diera de un Estado secularizado y absolutista, como en el hecho de haber desplazado "el cálculo político de uno orientado hacia el bienestar común, a la luz del derecho natural, a otro que llamaba la atención hacia el espacio político de la persona privada" (Morse 1982: 78-79).

Es verdad también que las discordancias entre estas dos *maneras de pensar el orden político* van más allá de la diferencia habida entre: a) buscar la realización del *bien común* y la 'administración de *justicia según pautas cristianas*', como han mantenido los españoles, y b) tener por máxima fundamental la *consecución del orden* o, en todo caso, adscribir a una noción de bien común que da '*prioridad a la libertad individual de comerciar*—al *orden* y la *seguridad jurídica de la propiedad privada* que esto requiere— por sobre la desigualdad económica', como afirmaron los ingleses. Se indicó antes que esos diferentes puntos de vista están ligados a divergencias en cuestiones básicas, resultantes de distintas metafísicas, las cuales proporcionaron a los filósofos españoles e ingleses propias y específicas preocupaciones y herramientas conceptuales. Así, como menciona Morse, el objetivo de Hobbes y de Locke fue determinar las condiciones de un orden político nacional, a partir de

una nueva filosofía que se había liberado o había perdido el principio holista de que los elementos forman parte de un orden natural preexistente, planteando, entonces, que cada individuo constituye un elemento separado y autónomo. Mientras que Suárez y en general los escolásticos españoles se propusieron adaptar circunstancias particulares a un presunto orden ético y moral universal, como el que prescribía la teología tomista. El contraste salta a la vista: para Hobbes y Locke, el orden social consistía en un logro artificial que requería del respeto de leyes *positivas* para sostenerlo, en tanto que para los filósofos españoles la organización social implicaba un orden sin tiempo que dependía ‘simplemente’ del respeto de la ley natural (ibíd.: 74-76). Aquí corresponde citar el comentario de Morse sobre la ‘sensibilidad barroca española’ cuando refiere que la preocupación de sus filósofos por el carácter transitorio y cambiante de este mundo, “definió como problema central la conservación y como problema político central cómo conservar el Estado”. “El filósofo político –dice Morse—se convirtió en un médico, no en un ingeniero ni en un arquitecto, ni siquiera en un moralista, siendo sus palabras guía ‘conservación’, ‘restauración’...” (ibíd.: 84).⁶¹

3.4 Nota sobre las tradiciones políticas española e inglesa en América

Al comparar las experiencias políticas de las colonias angloamericanas con las latinoamericanas, Morse destaca el hecho de que mientras estas últimas asumieron la responsabilidad de incorporar a los nativos en el sistema político y económico español (lo que no dejó de implicar, las más de las veces, la explotación de los mismos) y también en la práctica religiosa del catolicismo, los angloamericanos no tuvieron ninguna intención de civilizar, convertir o mezclarse con los mismos. De ahí que el pensamiento político de los descendientes de ingleses en América –a diferencia de lo que sucedía entre los hispanoamericanos—no tuviera necesidad de complejas argumentaciones para legitimar sus instituciones políticas, sino que más bien se asentara –siguiendo el análisis de Morse—en tres ideas básicas: “la idea de un llamado o un destino, la idea de pacto y la idea de la Iglesia y el Estado como esferas separadas” (ibíd.: 89). De este modo, el mucho más sencillo desafío político de los angloamericanos (comparado con el de los latinoamericanos) y especialmente su homogeneidad cultural les habrían ‘facilitado’ la construcción de sólidas instituciones políticas.⁶²

La situación de las colonias latinoamericanas al momento de declarar su independencia era otra.

En el comienzo del siglo XIX, lo que luego sería llamado América latina consistía en sociedades que, si bien habían pertenecido a un mismo dominio, eran muy distintas entre sí y no tenían experiencia de organización autónoma y federal. Encima, las heterogéneas

influencias de ese entonces –desde las proclamas inspiradas por una revisión de la escolástica, derivadas de concepciones patrimonialistas de organización política, hasta las argumentaciones connotadas de los postulados del contrato social democrático, aprendido de Rousseau (1712-1778)⁶³, todo esto sobre el trasfondo de la revolución francesa y la independencia norteamericana (ibíd.: 102)—, la misma complejidad de la tarea y las limitaciones personales, resultaron, en suma, en que no fuera posible para los líderes políticos e intelectuales latinoamericanos proyectar marcos jurídicos e instituciones políticas más acordes a la propia tradición y problemas (ibíd.: 90-96). Optaron, entonces, por copiar las teorías y los modelos de organización política y económica norteamericanos, a saber, la *república* (que en las sociedades modernas se confunde con la *democracia representativa*) y el *liberalismo*. También hay que tener en cuenta la presión que implicó, al momento de constituirse los estados de la América latina, el ya avanzado desarrollo capitalista y el comercio internacional. Leopoldo Zea también ha escrito sobre estos dilemas latinoamericanos, aunque en forma bastante abstracta. Señala que estos violentos esfuerzos por importar instituciones provenientes de otra historia habrían definido una específica forma o estilo en los pueblos latinoamericanos. Y este ‘modo de ser de los latinoamericanos’, para Zea, tiene relación con la renuncia “a un pasado que siéndoles propio les estorbaba, para la realización de un futuro ajeno pero que necesitaban para poder seguir siendo. Modo de ser de hombres que en una determinada etapa de su historia se vieron obligados a elegir entre [por un lado] lo que eran y lo que querían o [por otro lado, lo que] tenían necesidad de llegar a ser” (Zea 1965: 20). De ahí, entonces, que el futuro concebido por los latinoamericanos sea “un futuro cuya realización depende de una pura voluntad, de una voluntad sin apoyo en la realidad”. Luego agrega algo más concreto:

La adopción de una técnica de convivencia moderna, liberal-democrática, implicaba la renuncia a un cierto modo de ser que se simbolizaría en el catolicismo. Esto es, una renuncia (...) a un modo de ser heredado por los pueblos de la América Latina. Igual renuncia implicaba la adopción de una técnica para el dominio de la naturaleza (ibíd.: 30).⁶⁴

Sin embargo, considero más preciso decir que se trataba de una voluntad ‘sin demasiado apoyo en la realidad’, que afirmar que ‘carecía de todo apoyo’, porque creo que sí contó con cierta dosis de apoyo de la realidad (de no haber sido así no hubiera existido), posiblemente insuficiente, pero presente al fin: el apoyo que implicaba la imagen (y el consiguiente ‘trauma’ y ‘complejo’) de los países *desarrollados* del norte, especialmente los Estados Unidos, frente a una América latina no sólo desprovista del desarrollo tecnológico y económico que tenían esos países, sino además saturada de pobreza y desigualdad. Porque fue, efectivamente, porque se aspiraba al desarrollo de los Estados Unidos y, quizá, por

rechazo de la propia pobreza que se decidió copiar la organización política y económica norteamericana.

Así, pues, los preceptos republicanos y liberales, que han tenido una significativa función en las instituciones públicas angloamericanas, no alcanzaron los mismos efectos en Latinoamérica. Como subraya Morse, bien pudieron haber influido independientemente la cultura política latinoamericana, pero no interactuaron conjuntamente como lo han hecho en Norteamérica. En los Estados Unidos han operado como contrapesos mutuos en busca de un equilibrio entre *orden* y *libertad*; esquema que, a su vez, imprimió características distintivas a las instituciones políticas de ese país a través de los conceptos de 'rendición de cuentas entre instituciones', 'gobierno de la ley', 'derechos individuales' y 'elecciones'. Diferentemente, en América latina –siguiendo con la interpretación de Morse– las máximas republicanas y liberales fueron incorporados a una dialéctica aún más antigua entre *cálculo* y *acumulación de poder* y *bien común*. Vale decir, entre el concepto maquiavélico de 'política como arte o ciencia' (que conduce a una concepción y práctica de la política como una ecuación de suma cero, que a menudo ha terminado en autoritarismo) y la idea que 'el estado es responsable de la integración social' (lo que ha inducido los reclamos de la izquierda y las experiencias políticas llamadas 'populistas') (Morse 1982: 113-114). Pero todo esto es una extensa digresión.

4. Cuestiones de método 2

Supongo que es claro que no estoy sugiriendo que los saberes compartidos que informan las prácticas políticas en América latina sean algo que la gente haya adquirido estudiando los escritos de Francisco Suárez o de Juan de Mariana. Ciertamente, la comparación de las teorías de los más destacados filósofos políticos de España e Inglaterra de los inicios de la modernidad no agrega mucho al análisis que voy a hacer aquí de determinadas prácticas políticas latinoamericanas. Lo que busqué, haciendo referencia al pensamiento político de los españoles, fue insistir sobre una hipótesis que subyace al análisis a realizar: que las semejanzas que exhiben ciertas instituciones políticas latinoamericanas no son todas fortuitas, muchas de ellas tienen relación con un pasado común, con una misma herencia cultural. Desearía, entonces, que lo dicho sobre la teoría política de Suárez se interpretara como la conjetura (por otro lado, bastante obvia y poco original) de que la concepción que la mayoría de los latinoamericanos tenemos del orden social tiene raíces en el catolicismo. En este sentido, podría decirse que las ideas de Suárez conforman, por así decir, una antigua huella, pero todavía nítida, de esta tradición política.

Es útil para describir lo que tienen de parecido las instituciones políticas latinoamericanas

la expresión wittgensteiniana de *aire de familia*. Cuando Wittgenstein recurre al término de parecido de familia, destaca que refiere a diferentes tipos de conexiones entre las cosas: “Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle” (Wittgenstein 1953: § 66). No quiere reducir a un único criterio los diversos vínculos de acuerdo a los cuales se puede decir que algo es similar a otra cosa. Lo mismo puede ser dicho sobre las similitudes entre las instituciones latinoamericanas, puesto que no pienso que sea posible reducir todas las semejanzas a un único criterio de identidad. Aquí simplemente voy a mostrar cómo algunas reglas pueden ser claves para entender algunas de estas similitudes.

En realidad, por excesivamente general que parezca la referencia a prácticas políticas de casi un continente, como es América latina, el enfoque que aquí intento poner en práctica apunta a objetivos bastante modestos. Concretamente, se trata de hacer explícita la presencia de un par de principios del sentido común que han regido una cantidad de prácticas e instituciones en la región:

- El supuesto de que existe un orden natural –en el sentido de ‘orden moral’— que es independiente de la legalidad (esto significa que una ley considerada injusta no obliga a su cumplimiento). Se entiende, por ejemplo, que el orden social depende más de que cada individuo actúe bien en un sentido cristiano (con una intención solidaria y caritativa hacia el prójimo), que del respeto de las leyes humanas.
- El reconocimiento de la autoridad en personas, no en leyes o procedimientos formales.

Se trata de ideas que pueden encontrarse o fácilmente deducirse de los escritos del escolasticismo del barroco español (sobre todo la primera) y cuya difusión está seguramente asociada al cerrado catolicismo de los españoles y a la conquista y evangelización de América.

4.1 Sobre la naturaleza de los saberes básicos

Hasta aquí he estado haciendo referencia ambiguamente a veces a saberes o conocimientos compartidos y otras veces a principios. También se pueden llamar *certezas básicas*, en alusión a aquellas cosas sobre las que no dudamos y que son la base cognitiva de nuestras prácticas. Lo pongo en esos términos porque en las reflexiones de Wittgenstein

sobre aquello que sabemos con certeza (las verdades de Perogrullo) se encuentran muy valiosas claves para comprender el papel de este tipo de conocimiento en los juegos de lenguaje (Wittgenstein 1969). A propósito de estas reflexiones,

Francisco Naishtat nos explica que, para Wittgenstein, estas verdades de Perogrullo no serían estrictamente conocimiento, esto es, del tipo que tenemos cuando decimos 'sé cuántos kilómetros hay entre Buenos Aires y Asunción del Paraguay' o 'sé qué porcentaje de su presupuesto destina el Estado argentino a educación' (Naishtat 1993). Y esto porque las verdades de Perogrullo, como 'sé que ésta es mi mano' o 'sé que el mundo existía antes de que yo naciera', no pueden ser fundamentadas con argumentos que compelan su aceptación. Es decir, no es posible dar pruebas sobre ellas que sean más seguras que la misma aserción. ¿Qué podría contar como una prueba de que 'ésta es mi mano'? ¿El verla? Pero, ¿puede ser la vista una prueba más segura que mi misma mano? En definitiva, no es posible imaginar el tipo de fundamento que sería necesario para dar a esta clase de afirmaciones el estatuto de conocimiento (ibíd.: 39-40).

Sin embargo, esto no significa, para Wittgenstein, que este tipo de certezas no tengan ninguna función en los juegos de lenguaje; por el contrario, las concibe como la base no fundamentada de los mismos. Así lo dice:⁶⁵

Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso (Wittgenstein 1969: § 94).

El primero de los dos conceptos señalados anteriormente debería ser pensado como dicho *trasfondo*. Pero tiene otra peculiaridad. No expresa simplemente un saber sobre la realidad, sino que es más bien una verdad o convicción moral. Es decir, no es tanto la base a partir de la cual podemos conocer otras cosas, como la base a partir de la cual podemos juzgar las acciones humanas. O, parafraseando a Wittgenstein, sería el trasfondo que nos viene dado y sobre el cual distinguimos, ya no lo verdadero y lo falso, sino lo que está bien y lo que está mal.

En cuanto al segundo de los principios señalados, 'que no se reconozca la autoridad en leyes o procedimientos formales, sino en personas', se trata efectivamente de una regla pero que no se expresa mediante una afirmación sobre el mundo, sino directamente como una regla práctica. Todo esto, en suma, me permite recordar que las ideas asociadas a las prácticas políticas de los latinoamericanos, que describiré en la próxima sección, deben ser interpretadas no como el contenido de las mentes de las personas, sino como reglas, sostenidas colectivamente, que pautan su actuar.

4.2 ¿Cómo se puede detectar este trasfondo de saberes básicos de los latinoamericanos?

El problema con ese trasfondo de verdades obvias sobre el cual distinguimos lo que está bien y lo que está mal es que no es fácil de hacer visible. Son conceptos que seguimos tácitamente, actuamos de acuerdo a ellos sin haberlos definido explícitamente; los damos por descontado, pero no pensamos en ellos, por eso no es fácil reconocerlos. Una manera de percibir estos conceptos –nos enseña Garfinkel—es convertirse en extraño respecto de ellos:

Al dar cuenta de los rasgos estables de las actividades cotidianas, los sociólogos corrientemente seleccionan escenarios familiares tales como el hogar o los lugares de trabajo y se interrogan sobre las variables que contribuyen a la estabilidad de los mismos. Del mismo corriente modo, un conjunto de consideraciones se pasan por alto: los socialmente estandarizados y estandarizantes, ‘mirados pero no vistos’, esperados, rasgos de segundo plano de las escenas cotidianas. El miembro de la sociedad usa las expectativas de segundo plano como un esquema de interpretación. Mediante su uso las apariciones reales le son reconocibles e inteligibles como apariciones-de-eventos-familiares. (...) es sensible a este segundo plano, al mismo tiempo que es incapaz de decirnos específicamente en qué consisten tales expectativas. Cuando le preguntamos sobre ellas tiene poco o nada que decir.

Para que estas expectativas de segundo plano salgan a la luz uno debe, o bien ser un extraño al carácter corriente de las escenas cotidianas, o bien convertirse en extraño respecto de ellas (Garfinkel 1964: 36-37).

Es fácil adivinar que el modo en que aquí se va a volver extrañas estas ‘expectativas de segundo plano’, que entiendo bien pueden verse como análogas al trasfondo del que habla Wittgenstein, es comparando estos conceptos y las prácticas políticas que están asociadas a ellos con prácticas políticas extrañas, en este caso, ya se dijo, de la tradición política angloamericana. Sin embargo, no debe entenderse esta comparación con principios de la tradición política angloamericana como una idealización de los mismos, contra los cuales las prácticas políticas latinoamericanas se considerarían patologías o errores. El propósito de esta comparación es estrictamente metodológico, se trata simplemente de hacer visible la contingencia de ciertas prácticas cuya realización ha parecido usualmente *obvia* (por compartir un mismo *sentido de normalidad*) o ‘natural’ para los argentinos y latinoamericanos.

Wittgenstein nos ofrece otra pista para poder detectar la presencia de conceptos compartidos como partes de una *forma de vida*. “Las explicaciones tienen en algún lugar un final” es un conocido dicho de Wittgenstein (Wittgenstein 1953: § 1). En otro lugar se pregunta cómo debería fundamentarse una proposición empírica y la respuesta que da tiene algo en común con la oración antedicha:

¿Qué *sirve* de prueba de ella? – ‘Pero, ¿es ésta una prueba suficiente? Y si lo es, ¿no debe ser reconocida como tal por la lógica?’ – Como si la fundamentación no llegara nunca a un término. Y el término no es una presuposición sin fundamentos, sino una manera de actuar sin fundamentos (Wittgenstein 1969: § 110).

Me interesa pensar esto de la siguiente manera: algo puede necesitar una explicación o, lo que en este caso sería equivalente, una proposición puede requerir de una fundamentación, la cuestión es ¿por qué en un momento resulta suficiente una explicación? ¿Y cuál es la instancia en que resulta suficiente la explicación? Podría decirse que la explicación termina cuando la conexión de sentido alcanza un punto que resulta evidente para el interlocutor. Pero eso que comparten el que explica y su interlocutor, y que hace que en un punto ya no sea necesario avanzar con la explicación porque todo resulta *obvio* para ambos, nos dice Wittgenstein que no es una idea, sino una *forma de vida*; algo que en la siguiente cita se tradujo como ‘actuación’, pero que tal vez resulte más claro si se entiende como ‘modo de actuar’:

...la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; –pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego de lenguaje (las cursivas son del original; *ibíd.*: § 204).

Concluyo de esto que dos individuos participan en una misma tradición, si le dan la misma importancia a determinados temas y se entienden fácilmente entre sí (sin necesitar demasiadas aclaraciones), aun cuando no se hayan tratado con anterioridad. Pero se puede hablar también de diversos grados de socialización y participación en una tradición. Esto quiere decir que *hasta donde* una persona entiende y acuerda con una actividad determinada es que participa de esa tradición. Y también está más o menos implícita en esta idea la posibilidad de que una misma persona sea partícipe de más de una tradición o de un modo de vida. Así, el esfuerzo por mantener la inmanencia y la austeridad en esta perspectiva, pero también la coherencia, me lleva a emplear la noción de ‘tradición’ o la de ‘modo de vida’, pero no refiriendo a algo físicamente definido (un determinado grupo de gente), sino como un ‘indicador de que algún saber compartido dota de una *específica forma* (una *manera* de pensar) a interacciones, actividades, instituciones, etc.’.

Por otra parte, hay que ser cuidadoso en la interpretación de las diferencias de opinión. No significan necesariamente diferencias en los modos de vida, aunque pueden serlo. En principio, puede servir pensar los modos de vida de forma análoga a los entendimientos mutuos, como un *comportarse y discutir siguiendo ciertas reglas tácitas* (en vez de verlo

como un acuerdo sobre cuestiones sustantivas).⁶⁶

Sin embargo, hay temas en los cuales las diferencias de opinión son tan significativas que podrían considerarse indicadores de distintas tradiciones; puede pasar esto, por ejemplo, si juzgamos como diferencias de opinión a discrepancias fundamentales en ética, religión e incluso deporte o música (si se compara a alguien que gusta de la música clásica con alguien que gusta de cualquier género de música popular). Suele haber en estos casos divergencias tanto en los mecanismos para ponerse de acuerdo, como en los objetivos que se pretenden alcanzar. Estas diferencias pueden no ser significativas en aquellas áreas que no requieren decisiones compartidas por quienes piensan y actúan de distinta manera, pero se vuelven problemáticas cuando el Estado decide legislar para todos por igual, de lo cual resultan decisiones que es difícil que conformen a todas las partes (ya sea que se discuta el tipo de relación que el Estado debe tener con las diversas religiones, como qué tipo de acciones ha de emprender el Estado para ampliar la integración social u otros temas por el estilo).

Con todo esto quise indicar que los sobreentendidos en las explicaciones, eso que no hace falta aclarar, son una muestra cierta de la presencia de saberes compartidos y, en última instancia, de un mismo modo de vida. Así, pues, el método que pienso emplear para poner de manifiesto la presencia de las mencionadas reglas en las prácticas de los latinoamericanos consistirá en comentar situaciones en las que estas ideas forman parte de los supuestos de las prácticas, de lo que se da por descontado.

Para poner en práctica un enfoque como este lo ideal sería realizar una investigación empírica de tipo etnográfica, pero ello —de más está aclarar—excede en mucho la propuesta de este trabajo, que busca presentar lo que se puede captar desde esta perspectiva de la manera más reflexiva posible. De modo que me voy a limitar a relatar situaciones que a veces se corresponden con determinados acontecimientos de la historia de la región, pero las más de las veces se trata de circunstancias imaginadas (un poco al estilo de los análisis de Schütz del forastero y el soldado), pero inspiradas en experiencias seguramente conocidas para cualquier argentino o latinoamericano. Obvio es decirlo, queda a criterio del lector argentino y latinoamericano decidir qué tanto estos análisis se corresponden con la realidad de la región.

4.3 Un análisis gramatical de las prácticas

Otra clave del análisis que procuro realizar aquí la ofrece Coulter en su definición de *sociología epistémica* (cf. Coulter 1989a). Coulter asocia algunas de las tareas de la sociología epistémica al modo en que Wittgenstein entendía el análisis gramatical, como investigación de

la manera en que usamos las palabras (Wittgenstein 1953: § 370-373). Dice que se podría afirmar que tales análisis son esencialmente *no-empíricos*, puesto que el propósito de los mismos es *lógico*, pero advierte que si por lógico entendemos 'gramatical' en el sentido wittgensteiniano, entonces es claro que solamente podemos realizar análisis gramaticales estudiando situaciones *reales* de *uso* del conocimiento. En este sentido, el objeto de estudio de dicha sociología sería la gramática de los conceptos que hacen que el mundo sea inteligible para las personas; esto es, el análisis de las reglas que rigen las múltiples conexiones entre expresiones y las circunstancias donde son usadas (Coulter 1989b: 49-50). Las situaciones a examinar aquí permitirán ejemplificar cómo opera el análisis gramatical en este enfoque. Es decir, permitirán captar cómo, a través de la reflexividad de las prácticas (o en lo que Wittgenstein llamaría 'juegos de lenguaje'), se emplean una cantidad de conceptos —articulados mediante *vínculos de necesidad*— que hacen inteligible, para los agentes, el escenario donde actúan, y que permiten la realización coordinada de actividades. Como he expresado anteriormente, a través del análisis de ciertas prácticas políticas argentinas y latinoamericanas me propongo hacer visible la marca idiosincrásica que los conceptos antes mencionados imprimen en un modo de vida.

Asimismo, asociar el conocimiento de sentido común con instituciones políticas invita a exponer las relaciones sociales involucradas en términos weberianos; vale decir, en términos de creencias que implican la aceptación, por parte de los miembros de una institución, de la legitimidad de sus autoridades y del contrato tácito que los une. Esto, sin embargo, no debiera hacernos olvidar que dicha aquiescencia nunca es homogénea ni, por así decir, del todo 'sincera'; está supeditada a relaciones de fuerzas y necesidades económicas que también inducen tal aceptación.⁶⁷ De todas formas, por más ciega que sea la aceptación de la legitimidad de las autoridades, no hay manera de impedir que aparezcan objeciones a lo incuestionado; aunque ello, no obstante, requiere que las diferencias *puedan ser pensadas*. Dicho de otro modo, las reglas que supuestamente debe seguir la autoridad de cualquier institución a fin de que pueda ser considerada legítima, y las prácticas de los demás miembros, que significan el reconocimiento de esa autoridad y del vínculo que los une, pueden ser siempre cuestionadas en tanto y en cuanto tales reglas sean interpretadas *a través de palabras* (en contraste con un seguimiento de las reglas que no da razones de su actuar) finalizando, de tal manera, su obediencia ciega.

Por supuesto, que se sugiera aquí solamente dos reglas para señalar las semejanzas que exhiben ciertas prácticas e instituciones latinoamericanas, no quita que sus autoridades y las relaciones que involucran sean sostenidas sobre la base de más conceptos y otros elementos (verbigracia, los económicos y los vinculados a alianzas políticas de diversa índole)

y más específicos que los referidos aquí.⁶⁸ Menciono esto para mantener presente que mucho más que saberes compartidos (y muchos más principios y nociones que las consideradas aquí) da su peculiar forma a las instituciones argentinas y latinoamericanas. Por lo tanto, huelga la aclaración, hay mucho más que decir acerca de las instituciones latinoamericanas, y mucho más todavía sobre las de cada país.

Al describir el modo en que se ponen en práctica ciertos conceptos básicos del sentido común político latinoamericano estoy señalando cosas obvias, cosas en cierto sentido conocidas por la gran mayoría de argentinos y latinoamericanos. Esto no va a sorprender a nadie. Lo que, en cambio, sí puede sorprender al latinoamericano es ver estas ideas y formas de pensar retratadas como contingentes, como resultados de una determinada experiencia histórica. Quizá lo que le llame la atención es que la cultura angloamericana sea tan distinta.

5. Las prácticas que se repiten

Si considero especialmente agudas las reflexiones de Morse es debido a la afinidad que señala entre ciertas concepciones derivadas de la filosofía del escolasticismo español y los supuestos que dan sentido a una cantidad de prácticas públicas y políticas de los latinoamericanos. De tal manera, varios rasgos de las instituciones latinoamericanas repetidos en la historia (el desdén a la ley, las profundas convicciones morales, la solidaridad con los pobres, la inclinación al autoritarismo) pueden ser interpretados como (manifestaciones de) positivas decisiones procedentes de ciertas creencias. O, como lo expresa Morse, como una *opción cultural* (Morse 1982: 8), en vez de verlo como 'constreñimientos que nos impone nuestra cultura', 'equivocadas decisiones económicas' o 'falta de civilidad' o 'barbarie'.

5.1 Justicia social y relaciones personales

Interpretar la gramática de una cantidad de prácticas públicas que se repiten entre los argentinos y también los latinoamericanos requiere examinar el significado de los más básicos supuestos compartidos sobre los que se funda la *legitimidad* de las mismas. (Referir aquí a la 'legitimidad' de las prácticas implica recordar que el sostenimiento de un conjunto de ideas no depende meramente de que sean internamente coherentes, sino también de que los agentes estén de acuerdo con ellas; es decir, que tengan la *voluntad* de seguirlas porque creen en su validez). En la mayoría de las instituciones públicas latinoamericanas, decidir los objetivos, estrategias y la realización de empresas colectivas (incluyendo la aplicación de leyes) es considerado responsabilidad de una persona: la más alta autoridad de la

organización, aquel que ocupa el poder ejecutivo. Diferentes motivos pueden inducir a los latinoamericanos a aceptar la autoridad de esta persona. En algunos casos dicha aceptación puede basarse en la confianza en sus 'buenas intenciones'. En otros casos más escépticos, la aceptación se puede basar en la resignación o la creencia en la legitimidad de lo que la mayoría ha elegido como autoridad o de lo que establecen las costumbres. O también puede estar motivada en una dependencia económica que inhibe la resistencia o el rechazo. Pero siempre o casi siempre (exceptuando quizá a liberales) estas diversas motivaciones para la aceptación de una autoridad política comparten la noción básica de que el deber de la autoridad es conducir al conjunto hacia un estado de justicia social o *justicia en un sentido sustantivo*, sin importar casi los procedimientos formales, y que lograr eso es prácticamente su responsabilidad exclusiva. La conjetura es simple y tiene dos aspectos: primero, entre los latinoamericanos, más de acuerdo con el pensamiento de Suárez que con el de Locke, 'bien común' equivale a 'justicia social'; segundo, alcanzar tal justicia es visto como responsabilidad de una sola persona, la autoridad pública, a quien se le concede un poder casi sin restricciones. (Corresponde aquí señalar el contraste con la idea de justicia más extendida en Angloamérica: la noción de justicia *de procedimiento*, lo que significa sumisión universal a las formas de la ley).⁶⁹

No obstante los principios republicanos y liberales de las constituciones de las naciones latinoamericanas, hay sitios donde aspectos cruciales del concepto de ciudadanía nunca se han puesto en práctica. Esta noción —esto es, el conjunto de deberes y derechos que corresponde a cada persona en tanto que ciudadano y que es establecido por estados secularizados— apareció en el occidente industrializado una vez que el capitalismo se convirtió en el modo de producción predominante, como el corolario político de la expansión de las relaciones de mercado y la concomitante disolución de las relaciones feudales. Su institucionalización fijó que nada debe interponerse entre el individuo (ninguna casta o señor feudal) y el Estado. No es extraño, entonces, que tenga por supuesto la muy anglosajona idea que la sociedad surge de individuos originariamente iguales y atomizados. Así, la emergencia y supremacía del modo de producción capitalista transformó los motivos que tenía la gente para relacionarse entre sí, porque las relaciones de mercado —como bien explicó Marx— implicaron que la gente empezara a vincularse unos con otros impulsados por sus intereses, en oposición a las relaciones de sangre o las relaciones que inducía la tradición o el deseo.

Sin embargo, en gran parte de América latina, el significado del concepto de ciudadanía no ha tenido este mismo sentido. Como señala Morse, es común que los latinoamericanos temamos a la aplicación ciega de la ley porque sentimos como si la misma fuera aplicada sobre un mundo social ya ordenado —en vez de considerar la ley como la condición del

ordenamiento de las relaciones sociales, como enseñaron Hobbes y Locke y como entienden los norteamericanos—ignorando entonces la singularidad de cada caso y las conexiones o lazos personales que componen el ‘orden preexistente’ (Morse 1989: 195-196). Además, dado que las relaciones (no los individuos) son consideradas los elementos sociales atómicos, la gente suele sentirse indefensa y desconfía cuando son interpelados como ciudadanos, porque entre los latinoamericanos los lazos sociales suelen experimentarse más como una protección que como un abuso (puede pensarse en las llamadas relaciones políticas clientelares). Siguiendo la comparación que hace Morse, en Norteamérica, el ciudadano es interpelado en tanto que voluntad individual que debe adaptarse a agresivas y muy competitivas condiciones. Por supuesto, eso no significa que allí la gente no haga uso de contactos o influencias personales.

Significa, más bien, que allí las relaciones de mercado y el liberalismo, que establecen y legitiman al individuo como el elemento atómico (responsable de sus actos ante la ley, independientemente de sus conexiones), son hegemónicas y, por eso mismo, las conexiones resultan ser más instrumentales que expresión de identidad o pertenencia. En cambio, en América latina, la ‘ética ciudadana’ o la ‘ética individualista’ que promueve la competencia en el mercado, aunque presente, está mayormente relegada por una ‘ética comunitaria’, que es más fuerte (ibíd.: 196). Así, pues, mientras que en la América anglosajona el ‘contexto práctico’ enseña que los problemas económicos son problemas de exclusiva responsabilidad individual, en la América latina el ‘contexto práctico’ muestra que se trata de problemas colectivos, problemas públicos o políticos.

5.2 Relaciones personales y autoritarismo

La mayor confianza que existe en América latina en las relaciones personales es coherente, a su vez, con la tesis suareciana de que la autoridad ha de tener un poder absoluto sobre el pueblo. Ciertamente, la concentración del poder en un solo o pocos individuos y la tendencia a confiar en las relaciones personales más que en las leyes son condiciones que facilitan (y quizá induzcan) que las autoridades se comporten arbitrariamente, es decir, sin tener del todo en cuenta lo que se haya legalmente establecido. No es raro, entonces, cuando el puesto de autoridad involucra la administración de recursos públicos, que quien ocupe el cargo actúe como si fuera el absoluto propietario de ellos y como si fuera también dueño de las personas bajo su dirección. Porque lo que cuenta en tanto que mandatos a cumplir son las órdenes dadas por las jerarquías o autoridades, cuyas decisiones sobre sus subordinados están *fuera de cuestión*, no las leyes o regulaciones oficiales, *cuya existencia es ignorada* y

sus efectos puestos en duda y que, por otro lado, *dependen de la voluntad de la autoridad para ser ejecutadas*.⁷⁰ Así, toda vez que alguien es requerido a hacer algo que excede lo que corresponde a sus 'obligaciones oficiales', viéndose entonces tentado a preguntar "¿por qué?", una respuesta frecuente es "porque lo ordenó el director" (o presidente o jefe o quien sea). Y esa explicación es suficiente porque todos saben (o, al menos, *debieran saber*) que la voluntad de la autoridad es incuestionable (porque es absoluta).

Con relación a este punto también es interesante comparar cómo se inicia la socialización de una persona dentro de la cultura de una burocracia pública (como podría ser una oficina cualquiera del Estado o un organismo descentralizado, como un hospital o una universidad) en los Estados Unidos y cómo se realiza tal socialización en organizaciones argentinas (y esto seguramente es extensible a otros países latinoamericanos). En Norteamérica hay que pasar por una cantidad de charlas en las que se le informa al ingresante de sus derechos, obligaciones y las reglamentaciones generales de la organización (instrucciones acerca de las sanciones al acoso sexual, sobre los derechos especiales de quienes tienen alguna dificultad motriz, sobre cómo se trata en esa organización a las minorías étnicas, sobre los servicios de salud, etc.), todos los cuales son recursos con los que cuentan los miembros de la organización. En Argentina no son comunes mecanismos semejantes de introducción a organizaciones públicas, pero lo que, en este sentido, marca la mayor diferencia con las instituciones estadounidenses, creo yo, es que aquí la socialización se produce, en gran medida, mediante conversaciones de pasillo en las que algún compañero informa al recién llegado sobre todas las reglas oficiales que no se cumplen y las reglas no escritas que sí se cumplen: que aunque Fulano sea el director del departamento, no hay que contar con él para nada porque se trata de una actividad que no le interesa en absoluto, en cambio, Mengano, desde un cargo de menor relevancia, es quien toma todas las decisiones importantes; que la asistencia a ciertos eventos es obligatoria, aunque no tengan relación con el propio trabajo, porque así lo ordena el director de la organización; etc. En suma, la diferencia habría que entenderla en el siguiente sentido: no es que en las organizaciones norteamericanas no operen *reglas no-escritas* sobre las que los recién ingresados deben anoticiarse mediante conversaciones informales, sino que, en la medida que existen gran cantidad de *reglas escritas* que sí se cumplen, no queda tanto espacio, como en las organizaciones argentinas y seguramente también del resto de Latinoamérica, para que quienes ocupan cargos directivos impongan arbitrariamente sus propias reglas. Al mismo tiempo, esto implica que la racionalización burocrática opera mucho más como una weberiana jaula de hierro en los Estados Unidos que, me atrevo a generalizar sobre una obviedad, en toda América latina.

¿Cómo se aprenden los gajes del oficio de mandar, a recurrir al especial tipo de relaciones que el que manda entabla con los demás? Esto equivale a preguntar: ¿cómo se aprende una actividad cualquiera? Se aprende viendo y participando en la actividad, observando lo que corresponde y lo que no corresponde hacer. En este caso, lo que las personas experimentan en la relación con su superior constituye la instancia fundamental de este aprendizaje. Imaginemos a una persona que, habiendo trabajado durante mucho tiempo bajo las órdenes de un jefe, en determinado momento le toca también cumplir el rol de autoridad, que pasa a contar con gente a su cargo. Esta situación es interesante porque nos muestra cómo se puede mantener o abandonar una tradición, según sea el caso, y nos permite entender cómo —sin presuponer a las prácticas de manera sobre-intelectualizada— cualquiera de estas alternativas depende de la *decisión* de las personas. Sin lugar a dudas, el tipo de trato que haya recibido de sus primeros jefes y los criterios con que haya evaluado el éxito o el fracaso de sus métodos serán, como ejemplo o contraejemplo, elementos determinantes de su forma de entender el rol de autoridad. Por otro lado, la experiencia de tener un jefe autoritario no tiene necesariamente que implicar una conducta imitativa por parte de esta persona. Efectivamente, hay quienes, habiendo tenido que soportar la autoridad arbitraria de un jefe y encontrándose en posición de hacer lo mismo, llegan a discernir otra alternativa (siempre que *puedan* o *quieran* pensarla): en lugar de repetir la lógica del maltrato a que ellos mismos fueron sometidos, pueden dar a sus subordinados el trato que les hubiera gustado recibir o que llegaron a conocer en otras circunstancias. De tal forma, quien decide *arriesgar* una relación con sus subordinados *algo* distinta, que conozca o pueda imaginar, va a estar abandonando la tradición (aunque al realizar ese giro posiblemente esté siguiendo o, en algún sentido, creando, al mismo tiempo y con referencia a otro grupo social, otra tradición). Nótese, sin embargo, que las personas no deciden consciente y deliberadamente abandonar una tradición; simplemente deciden dejar de hacer algo tal como se venía haciendo hasta ese momento. Y esto no significa convertirse en otra persona radicalmente diferente porque puede implicar dejar a un lado *tan solo una* de las reglas de nuestras prácticas. Y lo que muestra el caso de quien busca alcanzar el cargo jerárquico para hacer con otros lo que un jefe autoritario y personalista hizo previamente con él es que el saber práctico o la tradición, que se adquiere a través de la experiencia, incluye no solamente los *objetivos*, que nos dan una dirección, sino también los *recursos* para alcanzarlos (i.e. se aprende a actuar competentemente una vez que hacemos propios los objetivos y los métodos disponibles en el entorno en que realizamos nuestras actividades). Por último, lo que con esto también quiero recordar es la conveniencia, a los fines de conocer cuál es la regla que guía una práctica determinada, de considerar los ejemplos mediante los cuales el agente aprende a realizar la

actividad en cuestión.

5.3 Un modo patrimonialista de vida política

El concepto de control de las autoridades, un invento de la tradición política anglosajona, es algo que no ha tenido mucho sentido entre los latinoamericanos, a pesar de que forma parte de las constituciones de todos los países de la región. No se trata de que una muy arraigada tradición nos impida entender la noción de 'rendición de cuentas' (*accountability*), sino que pareciera ser algo que no nos importa. Sí interesa, como en casi todas partes, la eficacia del gobierno. Pero la defensa de los derechos individuales, que es la garantía que la tradición política anglosajona inventó para prevenir los abusos de autoridad, para muchos es un principio subordinado a la seguridad de las personas y de sus propiedades y, para otros tantos, ha de estar subordinado a la lucha contra la injusticia social. De hecho, esta preocupación por disminuir la injusticia y la inequidad muchas veces ha involucrado indiferencia hacia los medios con los cuales se la buscaba. Por eso la gente no ha temido tanto el autoritarismo como que las autoridades no fueran 'buenas personas'.

Así, la libertad de acción que tradicionalmente han tenido las autoridades se ha combinado ajustadamente con otro rasgo típico de las prácticas políticas latinoamericanas, que Morse conecta con las enseñanzas de Maquiavelo: la concepción de la política como acumulación de poder (Morse 1982: 114). Es preciso hacer una aclaración: la práctica de la política orientada a la concentración de poder no es una característica exclusiva de los argentinos o latinoamericanos, pero a diferencia de lo que sucede en las naciones occidentales más desarrolladas, aquí pareciera que los límites formales sobre el poder ejecutivo del Estado no son demasiado tenidos en cuenta y, por ende, que la búsqueda de poder fuera indiferente a los mismos (y esto es independiente de que la autoridad se identifique con ideas de izquierda o derecha, o que tenga por propósito hacer más equitativas o hacer más eficientes a las instituciones). Efectivamente, los procedimientos dispuestos en las democracias modernas con el fin de evitar los autoritarismos son vistos muchas veces como estorbos que es mejor apartar. No debiera sorprender a nadie, entonces, la cantidad de dictaduras por las que hemos pasado, la cantidad de veces que se concedieron potestades extraordinarias a los jefes de gobierno (ha sido así en Argentina en los últimos gobiernos con relación al manejo del presupuesto nacional) y la cantidad de autoridades democráticas que se apartaron impunemente de lo que establece la ley. (Ejemplos recientes de esto es la costumbre de los presidentes argentinos de tomar decisiones por decreto, pasando por alto la opinión del parlamento, o las acciones de numerosos presidentes latinoamericanos

avanzando sobre la autonomía de otros poderes del Estado con el fin de incrementar su capacidad de acción: en Argentina, Menem cuando amplió la Corte Suprema con jueces adictos a sus políticas; Fujimori, en Perú, cuando clausuró el Congreso y el Tribunal Superior de Justicia; Lucio Gutiérrez, en Ecuador, cuando dispuso, aprobación del Congreso mediante, primero, la modificación casi completa de los miembros de la Corte Suprema de Justicia, y luego directamente su clausura).⁷¹

La ausencia de controles políticos sobre las autoridades es, además, expresión de creencias orientadas a entender el orden social como una institución moralmente homogénea, donde se pueden admitir diversos tipos de diferencias, pero no se comprenden y se rechazan las diferencias morales. Siendo así, no aparece como inquietud la protección de los derechos individuales de las órdenes arbitrarias de las autoridades, ya que se espera que todos se comporten más o menos con acuerdo a los mismos principios. Esta aspiración de homogeneidad moral parece haber inspirado algunas de las más idiosincrásicas de las prácticas intolerantes de los latinoamericanos.⁷² Así, de un lado, judíos o ateos han sido objetos de la intolerancia de los católicos más ortodoxos y conservadores; y, de otro lado, varios movimientos políticos que pretendían estar en la vanguardia de la sociedad llevaron adelante una persecución jacobina sobre los explotadores, acusados de ser egoístas, o sobre los guardianes de los explotadores. Diferentes modos de intolerancia, ambos surgidos del escándalo moral.

Los estudiosos de América latina suelen coincidir con la opinión de Morse, quien apela a un tipo ideal weberiano de dominación tradicional, el *patrimonialismo*, para concisamente definir las condiciones de los ordenamientos sociales en los virreinos de España en América (Morse 1989: 165); condiciones que, según este autor, se mantendrían largamente aun después de las independencias nacionales. Weber define este término a través de una cantidad de distinciones que especifican su aplicación. El tipo de patrimonialismo que más parece ajustarse a las características de una cantidad de organizaciones políticas latinoamericanas es el *patrimonialismo estamental*: esto es, “aquella forma de dominación patrimonial en la que determinados poderes de mando y sus correspondientes probabilidades económicas están *apropiados* por el *cuadro administrativo*” (énfasis del original; Weber 1921: 185).⁷³ Esta definición me permite nuevamente recordar que el modo en que los agentes se relacionan y entienden entre sí no está determinado únicamente por las ideas que sostienen, sino también por las condiciones materiales de su actuar. Y el punto es que ciertas características asociadas a este tipo de dominación –esto es, la concentración de los recursos económicos en una o pocas personas, quienes, a su vez, tienen el derecho a gobernar o a administrar la institución sin controles (sea porque no existen o, lo que es lo mismo, porque no

se hacen efectivos)—son, aún hoy, características salientes de numerosas instituciones públicas argentinas —y no creo que sea una injusticia agregar ‘del resto de Latinoamérica’—, desde gobiernos a instituciones autónomas del estado, como universidades, escuelas u hospitales. Ejemplos argentinos hay muchos: intendentes al frente de municipios desde hace veinte años (en el conurbano bonaerense abundan), provincias gobernadas por la misma persona o miembros de la misma familia por décadas, rectores de universidades nacionales que se reeligen indefinidamente, etc., etc. Así, porque no hay controles es que quienes están al mando pueden hacer uso arbitrariamente de subordinados, dinero o puestos de trabajo como recursos a su disposición. Y, por otra parte, dependiendo de qué tan autoritaria y qué tan demandante de obsecuencia sea la autoridad, los derechos de propiedad o los derechos políticos para cualquier grupo independiente de la misma pueden no ser fáciles de mantener. Como observa Morse, en estas circunstancias los instrumentos legales se utilizan no tanto como aplicación de la ley, sino como gracias o privilegios concedidos por los méritos del caso, y no sientan ningún precedente (Morse 1989: 165).

También se puede considerar como muestra de un ejercicio de tipo patrimonialista del poder político ciertos episodios vinculados a la privatización de las empresas públicas, en Argentina, durante los años noventa, aunque no sea habitual la mención de los rasgos patrimonialistas del estilo de gobierno de Menem. Es más común, en cambio, escuchar que implicó la puesta en práctica de ideas neoliberales. Y ciertamente las acciones del gobierno de Menem se corresponden con ideas liberales, pero sabemos que el hecho de que una regla se ajuste a una práctica no implica que esa sea, de hecho, la regla que la rige. Al decir esto no quiero negar que muchas de las políticas de Menem como presidente se hayan fundado en principios liberales, sino recordar que nuestras acciones son guiadas por más de una regla a la vez y que, precisamente por ello, para no confundir una regla con otra, es necesario analizar más en detalle el contexto en que están situadas. En otras palabras, ¿sería correcto decir que cuando Menem llevó adelante el proceso de privatización de empresas públicas actuó *exclusivamente* guiado por ideas neoliberales? Los críticos del gobierno de Menem tienden a asociar las privatizaciones que llevó a cabo con una ideología neoliberal que las habría inspirado. Pero que las empresas hayan sido cedidas mediante contratos tan perjudiciales para los ciudadanos y tan beneficiosos para sus nuevos dueños no tiene que ver *únicamente* con el neoliberalismo. Un ejemplo quizá aclare la cuestión. El famoso rebalanceo telefónico, que implicó un importante aumento en el precio del servicio, se hizo por medio de un decreto presidencial que modificó las cláusulas del contrato, que se había aprobado mediante una ley del Congreso, entre los nuevos dueños y el Estado. Pero formalmente un decreto del poder ejecutivo no puede transformar una ley del poder legislativo. Creo que una

acción como esa —algo que no se debería hacer por ser inconstitucional, pero que fuera refrendado luego por la Corte Suprema de Justicia— no puede atribuirse a una ideología neoliberal, sino a una forma patrimonialista de entender y conducir el Estado. Creo que la interpretación más correcta de las pautas que guiaron el estilo de gobierno de Menem debe tener en cuenta tanto los principios liberales, que guiaron sus políticas económicas, como las reglas patrimoniales, de compra de las voluntades de los funcionarios públicos (como parece haber sucedido con varios de los jueces de la Corte Suprema) y de manejo arbitrario de los bienes del Estado, que puso en práctica para ejercer el poder político. En tal sentido, comprender las intenciones de los actores relevantes requiere distinguir unas reglas de otras en las correspondientes prácticas. Estas distinciones, a su vez, son las que nos van a permitir detectar en qué sentido se está haciendo algo nuevo y en qué sentido se está manteniendo una antigua tradición.⁷⁴ Lamentablemente, muchos analistas no llegaron a percibir los principios patrimonialistas en las acciones de Menem, seguramente confundidos por los principios neoliberales que muchas veces se mezclaron.

5.4 Sobre la ley injusta, el gobierno injusto y el golpe de estado

Es llamativa la cantidad de veces que, para los latinoamericanos, el golpe de estado ha tenido sentido como opción de cambio político, en vez de la transformación o creación de nuevas leyes o, si fuera necesario, el juicio político, siendo que estas son las alternativas que prescriben las constituciones nacionales para regular la convivencia social. Que las instituciones fueran regidas autoritariamente hay que considerarlo una característica de la tradición y también una característica material de los escenarios, que en muchas ocasiones ha inducido, a quienes mantenían diferencias con la autoridad, a adoptar como estrategia de cambio —sea porque participaban de la misma tradición autoritaria o porque los constreñimientos materiales de los escenarios no admitían muchas alternativas—la revolución o el golpe de estado. Pero también fueron muchas las veces que, en democracia, se prefirió resolver las diferencias políticas mediante un golpe de estado y concentrando las atribuciones políticas en el poder ejecutivo. Con esto no quiero decir que detrás de los golpes de estado (o de los meros intentos de llevarlos a cabo) no hubiera motivos económicos o estrictas ambiciones de poder, sino que el recurso que la tradición proporcionó a los agentes para realizar cambios políticos fue la estrategia de ruptura con la legalidad. Y si el derrocamiento de gobiernos fue lo que ha tenido sentido entre los latinoamericanos, lo fue porque el criterio para evaluar la legitimidad de los gobernantes no ha tenido demasiado en cuenta la legalidad; más bien se ha interesado en qué tanto el gobierno atiende al bien común o trabaja por la

justicia social. Quebrar la ley es una respuesta justa (e incluso un deber) frente a una autoridad que se percibe actuando en oposición a la racional naturaleza humana, porque – como afirmaba Suárez— “una ley injusta no es ley”. Por eso también tantas veces los autores de los golpes de estado han justificado sus acciones en la inmoralidad de las autoridades destituidas o en la necesidad de refundar éticamente la nación. En cualquier caso, siempre se ha apelado a un conjunto de principios éticos y morales que tienen prioridad sobre el estado de derecho.

Aquí debo recordar una de las implicaciones de la noción de tradición discutida anteriormente: que el cálculo de los agentes se basa en sus conocimientos y que tales conocimientos son desarrollados a partir de una tradición (cf. Barnes 1995: 226). Así, en oposición a las teorías del actor racional, que plantean que los cálculos y los objetivos de los agentes son cálculos y objetivos de individuos independientes, este enfoque concibe el cálculo como una acción convencional, orientada a una tradición, lo que implica tener como referente un determinado grupo social, con el que se comparte el reconocimiento de específicos valores, instituciones y fuentes de autoridad. Es decir, cuando algún grupo de militares optó, con motivaciones guiadas por principios religiosos o nacionalistas, por realizar un golpe de estado hizo un cálculo racional, pero se trató de un *cálculo basado en una determinada tradición*, dentro de la cual realizar un golpe de estado no implicaba un método de acción política bochornoso o vergonzante, como parece ser en la actualidad, sino más bien un acto heroico por un fin superior, como la defensa de la patria, realizado ante una comunidad que aprobaba y felicitaba esos actos. Lo mismo puede decirse de los modos autocráticos de conducir las instituciones públicas: alguien que participa de una tradición autoritaria puede considerar tentador ser el mandamás de una institución y recibir un trato obsecuente de parte de sus subordinados; sin duda una parte importante de su saber hacer y de su forma de calcular estará basada en estas valorizaciones y seguramente sentirá un especial respeto hacia quienes dirigen instituciones de manera autoritaria. En cambio, otra persona que se identifique con un grupo de referencia donde se da un valor distinto al rol de dirección y que se halle en algún momento al frente de una institución quizá encuentre los comportamientos autocráticos actitudes inmorales o de mal gusto y fuera de sus posibilidades de acción.

5.5 Lo público (la ley y sostenimiento del Estado) y lo privado (construcción de una familia)

En América latina eludir procedimientos y leyes humanas no parece ser una atribución de las autoridades políticas solamente. Morse destaca que, entre los latinoamericanos, la propensión a orientarse por un sentido natural y trascendente de justicia y por lo que implican

las relaciones personales va acompañada por una actitud de escaso compromiso con las leyes que formulan los hombres (Morse 1989: 200). En efecto, el supuesto de que existe un orden natural, que no puede realizarse debido al comportamiento inmoral de algunos, puede suscitar indignación, pero no inspira sentimientos de responsabilidad respecto del sostenimiento del Estado o el orden público. El argentino (el latinoamericano para Morse) puede estar muy ligado afectivamente a su mundo, puede sentirse impulsado a protestar frente a lo que juzga injusto, pero las acciones necesarias para sostener el Estado o mantener el orden público le resultan muy abstractas o complejas (o a veces tediosas) como para entenderlas y respetarlas.⁷⁵ Así, tiene sentido protestar por la inequidad, pero no se le ve el sentido a cuidar las cosas públicas: pagar impuestos, conservar los espacios públicos limpios y en buen estado, conducir automóviles respetando las leyes de tránsito, etc. (También es cierto que la posibilidad de quebrar las leyes es también resultado de la falta de voluntad de las autoridades públicas, o la falta de recursos necesarios, para hacerlas cumplir. Pero aun así, en Argentina, cuando el Estado decide controlar el cumplimiento de una ley o reglamentación en la que los ciudadanos no creen, la resistencia es enorme).⁷⁶ Es en este sentido, como 'delitos tolerados', que deben ser interpretadas las prácticas que han hecho del latrocinio al Estado, que se llama *corrupción*, un tópico central de la agenda política argentina y de casi todos los países latinoamericanos (Uruguay y Chile, donde pareciera que el peso de otros factores distanciaron el funcionamiento de sus instituciones públicas del estilo de la mayoría de las instituciones públicas latinoamericanas, pueden ser algunas de las pocas excepciones). Es cierto que en la medida en que estas prácticas son actualmente denunciadas, no parece suficientemente preciso llamarlas 'delitos *tolerados*'. Sin embargo, favoritismos y la costumbre de pedir y pagar coimas son comportamientos mucho más antiguos que la indignación y las denuncias que hoy son frecuentes. El mismo hecho de que sean prácticas muy extendidas es también una prueba de cuánto y por cuánto tiempo han sido toleradas (la frase "roba pero hace", como cumplido a un político, ha sido muy escuchada en Argentina y es una clara muestra de la tolerancia que ha existido al robo al Estado). En mi opinión, esta pérdida de tolerancia a la corrupción, en Argentina, es un fenómeno relativamente nuevo debido a otra previa pérdida de tolerancia al desempleo, la caída del valor de los salarios y el aumento de la pobreza, los que, a su vez, tienen origen, en gran medida, en el masivo cierre de empresas provocado por la apertura de la economía y la privatización de las empresas estatales y en la bancarrota financiera de los estados nacionales y provinciales. (Si esto es así, nótese cómo el significado de las prácticas está ligado a conceptos heredados, pero también a un escenario, a una materialidad donde los conceptos actualizan su sentido. Y, cuando el escenario cambia, una vez que aumenta el

desempleo y caen los salarios y el estado quebrado empieza a brindar peores servicios, una idea que antes era aceptable, como “roba pero hace”, se convierte en una afirmación intolerable, al menos para un sector de la ciudadanía argentina. Esto sería otro ejemplo de abandono de una idea o modificación de una tradición).

Pero, por otro lado, afirma Morse, los latinoamericanos tienen mucho más claro qué hacer, y son mucho más estrictos, en las cuestiones concernientes a la construcción de una familia (ibíd.). Creo que esta afirmación es también puntualmente cierta sobre los argentinos. Aquí, ser un buen padre, madre, hija o hijo es un valor muy importante, algo que tiene mucho sentido, *una opción que no hace falta explicar*, mientras que pagar impuestos es algo que no significa nada o significa poco (en algunos grupos es el que paga impuestos *quien tiene que dar más explicaciones* de su comportamiento).

Morse compara estos valores de los latinoamericanos con valores y prácticas usuales entre los norteamericanos, y lo que se ve es ilustrativo de las diferencias entre los modos de vida que son hegemónicos aquí y allá. Menciona que el concepto de ley u orden natural orienta a los latinoamericanos no sólo en los asuntos del ámbito familiar, sino también en el plano internacional y agrega que, por eso, no es casual que los latinoamericanos sobresalgan en derecho internacional. Contrariamente, los norteamericanos, con sus fuertes instituciones nacionales y su vocación puesta en la realización individual (sea la profesión o el activismo político), son proclives a respetar las leyes, pero se muestran “moralmente ambivalentes” (sic) en los conflictos internacionales —que pretenden resolver construyendo armas nucleares— y en las propias relaciones familiares —que buscan manejar consultando consejeros sentimentales en revistas de actualidad— (ibíd.: 201). Es debido a estos diferentes valores que, a nosotros, argentinos y latinoamericanos, nos resulta difícil de entender que los norteamericanos a menudo prioricen su carrera profesional por sobre la constitución de una familia unificada.⁷⁷ En cambio, lo que los angloamericanos hallan difícil de entender sobre nuestro modo de vida son aquellas crueles premodernas formas de sometimiento y dependencia económica donde la única ley es la voluntad de la autoridad, jefe o *patrón*.

5.6 Justicia social e inequidad

Pero si entre los latinoamericanos está extendido el supuesto de que el orden social debe ser justo, ¿cómo se interpreta la paradoja de vivir en sociedades donde hay tanta inequidad y tanta arbitrariedad en la administración de justicia? En consonancia con la tradición de la ‘ley natural’, lo usual es atribuir el actual estado de injusticia y desigualdad social a que las personas se comportan inmoralmente, ‘a que desobedecen las leyes naturales’, se podría decir. La idea implícita es que cuando la gente deje de actuar

egoístamente o, para usar los términos más corrientes, la burguesía, el imperialismo y la clase dirigente en general deje de explotar al pueblo, el orden natural será restablecido y reinará nuevamente la justicia. Es claro que se trata de una concepción que supone una sociedad ideal (un 'orden social natural', de acuerdo a una idea sustantiva de justicia) que es traicionada por prácticas inmorales ('antinaturales'). Así, entre los latinoamericanos, los argumentos referidos a diferencias políticas son comúnmente orientados por la pregunta tácita: "¿quién es el culpable de impedir la realización del justo bien común?"⁷⁸ En efecto, un argumento o explicación donde falte un culpable es algo que carece de sentido; como si fuera una novela de detectives, *una explicación no termina* hasta que no se encuentra un culpable. Y, se sabe, los culpables son generalmente dirigentes políticos y económicos.

De tal modo, lo que se considera 'postura crítica' entre los latinoamericanos, aunque efectivamente implique un esclarecimiento de los intereses de los más perjudicados en los conflictos sociales, asimismo suele reflejar una predisposición a la *búsqueda y denuncia* de los 'culpables' de haber arruinado el justo orden natural, denuncia que muchas veces no es más que una *queja* contra la inmoralidad de ateos, burgueses, yanquis, izquierdistas, cipayos, conservadores, marxistas, 'dirigentes políticos' (la acusación más reciente) y demás pecadores.⁷⁹ Queja que evidentemente expresa una incompreensión, que confunde la pérdida de la inocencia (respecto de lo que sensatamente se puede esperar de los demás) con una traición a un presunto orden natural.

Cierto es que una manera similar de razonar no es difícil de hallar en otros pueblos y tradiciones. Porque esta moral de tipo religioso y este modo de pensar no son exclusivos de los latinoamericanos o de los católicos; es algo que también puede percibirse entre los angloamericanos o en los diversos pueblos europeos (para circunscribir la comparación a las tradiciones occidentales). Quizá, entonces, lo más específico de los latinoamericanos, relacionado con la importancia que ha tenido la tradición del derecho natural en la región, haya sido la disposición a evaluar las acciones o por sus intenciones o por sus efectos, pero pocas veces por lo que indican los procedimientos formales (a pesar de lo que establecen las constituciones y leyes de cada país). Y, de algún modo ligado a esto, otra característica repetida ha sido la indiferencia o incapacidad de los estados para hacer cumplir la ley (nuevamente, tal vez Chile y Uruguay sean excepciones). Y como el Estado, cuando se hace presente, no lo hace mediante leyes impersonales, sino a través de caudillos y líderes de masas, promueve que se perpetúen las discusiones políticas donde se acusa o se defiende a las personas que se tienen por justos o inmorales, y no tanto las ventajas o desventajas de tal o cual reglamentación.

Más allá de la intrínseca ambigüedad que subyace a nociones como 'bien común' o

'justicia social', cabe preguntarse qué elementos, más concretamente, están en juego, entre los latinoamericanos, cuando se refieren al 'bien común'. Me parece evidente que un elemento clave a tener en cuenta, aunque sea negativamente, en la forma en que los latinoamericanos entienden el 'bien común' es la *inocultable* y *ubicua* pobreza y desigualdad social. Aunque pueda ser interpretada de diferentes maneras, la pobreza es un factor tan perturbador que no se puede soslayar al momento de decir qué condiciones sociales se acercan más o menos a la 'justicia social'. (Señalar esto implica retomar una pauta intrínseca de los análisis etnometodológicos y del punto de vista finitista: que los saberes compartidos son construcciones indisociables de los escenarios donde operan).

En la interpretación que se haga de la pobreza se ponen en juego mecanismos que un etnometodólogo asociaría al *método documental de interpretación*. Según Garfinkel, dicho método —ideado originalmente por Mannheim como herramienta para la sociología del conocimiento— es un recurso de las prácticas de los legos (de donde lo habría extraído el sociólogo) consistente en la elaboración de *patrones* o *modelos* que procuran ordenar el sentido de los escenarios. Funciona de la siguiente manera: se interpreta un acontecimiento real como *prueba documental* de un patrón subyacente, pero, a la vez, el patrón es definido de acuerdo a los acontecimientos que se tienen por pruebas del mismo; *patrón* y *pruebas*, por lo tanto, se definen recíprocamente. Es decir que el patrón, por un lado, *deriva de sus pruebas documentales* y, por otro, *sirve para interpretar tales pruebas* (Garfinkel 1962: 78). De esta forma, la *situación* y el *patrón* se implican mutuamente. Por otra parte, la construcción de un patrón implica *conocer*. Lo que significa que 'conocer la situación' y 'explicar la situación' consisten en *identificar* aquellos elementos de la misma que conforman el patrón (conocer) y que dan sentido a la situación (explicar). El punto interesante aquí es notar que, en América latina, la pobreza parece funcionar como prueba de patrones con distintos significados.

Hay que reconocer, primero, que hay gente que parece mostrar sólo indiferencia hacia la pobreza, pero, según los casos, tal actitud puede tratarse de una respuesta inmediata hacia un problema muy difícil de resolver, sin que ello implique la falta absoluta de una opinión al respecto. También hay quienes pueden adoptar una postura más acorde a ciertos principios del liberalismo, que tiende a hacer a cada persona responsable de su propia existencia, considerando entonces a la pobreza un problema exclusivo de cada pobre. (Sin embargo, es un presupuesto del análisis de este conjunto de ideas latinoamericanas que el liberalismo es un pensamiento foráneo al núcleo duro de la tradición política latinoamericana, al que adhirieron quienes buscaron un discurso que defendiese las libertades individuales o, más frecuentemente, quienes buscaron un discurso que no condene la riqueza y la desigualdad

social). Es interesante imaginar mediante qué palabras se expresaría esta postura en una situación donde se hace presente la pobreza. Así, entre un conjunto de personas coherentes con el individualismo de los principios liberales, alguien frente a un pobre podría decir: “tuvo mala suerte en la vida” o “es lo que les pasa a los vagos” (“*he’s a loser*” tal vez diría un norteamericano fiel a los mismos principios) y el resto asentiría, confirmándole que esa es la interpretación correcta.

Ya sea porque el legado católico en América latina no dio lugar a que la gente pensara que el bien común puede ser indiferente a la pobreza o por lo inverosímil de plantear que todos los pobres, que constituyen la mitad de la población en la mayoría de estos países, sean vagos, lo cierto es que los principios individualistas del liberalismo nunca tuvieron muchos adeptos en América latina. (De hecho, al menos en Argentina, los políticos liberales que defienden como estrategia general la eficiencia de la economía, principalmente mediante el ajuste de las cuentas del Estado, saben –si son perspicaces y atienden los planteos de quienes piensan distinto—que no pueden defender esta propuesta apelando solamente a las *ventajas* que implicaría para la economía *de los distintos individuos*; tienen, además, que decir que van a resultar en *mejoras de los servicios públicos*, si quieren ser escuchados por quienes son sensibles a una idea más holista de ‘bien común’). Y la creencia católica de que el orden social sólo puede ser un orden justo ha promovido la necesidad de tomar una determinada actitud frente a la pobreza, actitud que, aun entre los católicos, no ha sido siempre la misma. Entender la pobreza como traición al ‘orden natural’ ha repetidamente conducido a los latinoamericanos a posturas políticas comprometidas con la transformación de las actuales condiciones socio-económicas con el propósito de ampliar la integración social. Aquí hay que incluir a quienes buscaron transformar la realidad social a través de la toma del Estado por medios violentos (agrupaciones guerrilleras), como a los partidos políticos de izquierda (sin excluir a sus variantes populistas). Entre esta gente, una interpretación colectiva típica de la pobreza expresaría: “esto es el resultado de las ambiciones monopólicas de la burguesía y el desguace del Estado” o “tanta pobreza es inmoral, de algún modo hay que proteger a esta gente” o “el Estado tendría que estar presente y no hace nada”, y cualquiera de estas palabras sería una manifestación de lo que es *obvio* para todos. (Esto, sin embargo, no quiere decir que todas las posturas políticas de izquierda tengan por supuesto la existencia de un orden natural que es traicionado por el actuar *inmoral* de la burguesía o de la clase política. Por supuesto que existen posiciones de izquierda que no juzgan moralmente a los agentes, sino que buscan entender sus motivaciones e intereses, pero aquí quiero señalar la continuidad entre el supuesto de raíz escolástica de la existencia de un orden natural y la actitud política de un conjunto no menor de actores políticos

argentinos y latinoamericanos que oscilan entre la izquierda y el populismo).

Además de los puntos de vista críticos, otro ejemplo paradigmático de creencia donde opera el supuesto de un orden natural es la actitud de quienes entienden las desigualdades sociales como parte del mismo orden, y aceptan su posición social de manera más o menos resignada como la *misión* que a cada cual le ha tocado en un mundo ya ordenado. Así, cuando estas ideas devienen abiertas posturas políticas, asumen típicamente la forma de compromisos con el 'mantenimiento de la *paz social*' (una noción con evidentes connotaciones del pensamiento organicista católico) y la 'defensa de valores y principios cristianos' puestos en riesgo por diversas clases de inmorales. Para esta gente la pobreza sería una prueba o indicio de un orden preexistente en el que siempre hubo pobres y que no corresponde cambiar. Ejemplos de esta actitud política han sido los gobiernos conservadores, emergentes de formas *patrimoniales* de organización social, que resistieron los reclamos de integración de los más pobres —en tanto que ciudadanos y en la economía—alegando que no estaban dadas las condiciones para realizar innovaciones políticas o que los reclamos eran extraños a la tradición nacional. (Observar esto no implica desconocer que los intereses económicos son un factor determinante de las prácticas, ni tampoco implica olvidar lo antedicho acerca de que no tiene sentido pensar la tradición como causa de las mismas; implica más bien que mi atención está puesta en entender cómo la gente explica sus acciones). Los casos más conocidos han sido las recurrentes dictaduras militares a lo largo del siglo veinte, pero casos similares abundan a nivel de los estados interiores o provinciales, en municipios y otro tipo de instituciones públicas.

Así pues, según esta tipología, tanto los liberales, como los críticos, como los más conservadores tratan la pobreza como la prueba que confirma la existencia del patrón presupuesto. Y confirmar tal patrón implica contar con una clave interpretativa de la situación; es decir, *conocer* lo que allí sucede ('que hay que trabajar duro para evitar la mala suerte', 'que las actuales condiciones económicas son inmorales', 'que siempre va a haber pobres'). Referir cómo distintos grupos, mediante distintos conceptos, pero a partir de las mismas circunstancias, construyen diferentes significados nos recuerda que la realidad social —el conjunto de ideas y valores que hacen inteligible para los agentes las condiciones materiales que habitan—es una continua construcción intersubjetiva. Esto no significa, sin embargo, que todas las construcciones de sentido sean igualmente eficaces para dar cuenta de las condiciones materiales, pero no se puede negar que todas aquellas que perduran en el tiempo dan muestra, por ello mismo, de alguna eficacia.

5.7 Sobre la continuidad de las instituciones públicas en América latina

Corresponde, además, hacer mención de otros conocidos casos de latinoamericanos cuyas acciones públicas han parecido estar profundamente determinadas por el seguimiento de una suerte de ley moral kantiana y que, por eso mismo, muestran haber creído en el valor del compromiso individual para el sostenimiento de emprendimientos colectivos. Es necesario hacer una concisa digresión: en los países desarrollados de occidente, la gente también puede seguir profundas convicciones morales; sin embargo, allí, las reglas profesionales no parecen ser fáciles de ignorar. Para decirlo brevemente, particularmente en la América anglosajona, las instituciones parecen sostenerse, independientemente de las convicciones personales de sus miembros, en el seguimiento continuo de procedimientos formales reforzados a través de incentivos y castigos. En cambio, como ya he comentado, en las instituciones públicas latinoamericanas —donde con mucha frecuencia se combinan la concentración de recursos en una o pocas personas con estilos autoritarios de conducción— controlar y evaluar las funciones jerárquicas de una organización es algo habitualmente impensado, que sólo muy recientemente y a duras penas ha empezado a practicarse. Esto, sumado a la escasez de recursos, a menudo ha resultado en el deficiente desempeño de las organizaciones y en una insuficiente integración con organizaciones de otros ámbitos (esto es algo a ojos vista en América latina). Menciono esto para explicar que precisamente debido a la antedicha dificultad para hacer cumplir la ley en América latina, trabajar ‘correctamente’ y obtener valiosos resultados e incluso la misma subsistencia de las organizaciones ha dependido más o menos exclusivamente de las *convicciones* de los miembros, ‘de sus convicciones sobre cómo las cosas *deben ser hechas*’ y de su *compromiso personal* con la organización. Es por esto que las organizaciones y obras latinoamericanas son frecuentemente tan malas y ocasionalmente tan buenas (es el caso, por ejemplo, de algunas escuelas, algunos hospitales públicos, algunos institutos de investigación científica y algún museo o biblioteca). En suma, en Latinoamérica hacer las cosas de acuerdo a los procedimientos oficiales, o incluso mejor que eso, es casi siempre una decisión personal (un compromiso moral), en vez de una obligación regulada por los colegas, las autoridades o evaluaciones institucionales (esto, sin embargo, en Argentina, en las instituciones científicas y en las universidades está cambiando: las regulaciones burocráticas están cada vez más extendidas y son cada vez más eficaces, lo cual, aunque parece parte de un proceso inexorable, abre un sinnúmero de discusiones en torno a qué y cómo evaluar).

5.8 Liberalismo y marxismo

Es interesante notar que, en América latina, las ideas liberales, si bien han sido muy

influyentes en el ámbito económico, nunca se integraron a la vida política como sucedió en Norteamérica. Morse dice sobre los Estados Unidos que allí el liberalismo y la democracia operaron como tendencias contrapuestas que se equilibraron entre sí: la teoría democrática habría suavizado el utilitarismo liberal y el hedonismo privado con su mensaje de participación y su visión comunitaria y, de igual manera, las salvaguardas liberales de los derechos civiles habrían atenuado el fervor populista de la democracia y su inclinación al liderazgo heroico. Agrega, en cambio, que en América latina el liberalismo pudo haberse adoptado como vocabulario o como estrategia económica, pero no como modo de vida política (Morse 1982: 113). A veces se considera a las primeras décadas de la organización nacional de Argentina y de otros países de la región —desde la segunda mitad del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX— como un momento liberal de su evolución política. Es que por entonces el *elitismo* propio del liberalismo del siglo XIX se adecuó muy bien al *paternalismo* y demás características *patrimoniales* de las instituciones políticas latinoamericanas, que implicaban una participación política muy limitada. Sin embargo, fuera de esas circunstancias —que, habida cuenta del estilo caudillesco y paternalista de las prácticas políticas que imperaban, hoy se perciben como sólo superficialmente liberales, más que como una incipiente institucionalización de un modo de vida política liberal— un liberalismo como el anglosajón pocas veces ha tenido sentido entre la mayoría de los latinoamericanos. (Es cierto que en los Estados Unidos también han sido frecuentes las prácticas políticas paternalistas, pero no fueron hegemónicas, como en América latina, puesto que los distritos donde la mayoría de la población depende económicamente de los favores del caudillo que controla el Estado no han sido la situación habitual). Por ejemplo, en Argentina, las implicancias de los principios elitistas durante esta etapa política —a saber, las restricciones a la participación política para quienes, incapaces de entender la dinámica de la economía capitalista y, por tanto, de subsistir en el mercado, vivían en condiciones de extrema pobreza sin atención de su salud y sin acceso a la educación— devinieron, más temprano o más tarde, inaceptables (aunque pareciera que ahora la pobreza y la desigualdad *han vuelto a resultar aceptables*). Y en aquellos países donde las restricciones de los derechos políticos y sociales de amplios sectores de la población se prolongaron indefinidamente, tal situación no se legitimó con argumentos liberales (lo más común, posiblemente, ha sido una resignación fundada en principios religiosos como los mencionados anteriormente).

Aún hoy, cuando ya hace mucho tiempo que se conocen las doctrinas liberales en América latina, una gran parte de los argentinos, y seguramente también de los latinoamericanos, no suelen entender, sino más bien desconfían, de los liberales que sostienen que el crecimiento de la economía y el aumento del empleo va a llegar a través de

ventajas para el capital (aunque impliquen perjuicios para los asalariados y los consumidores) o que priorizan maximizar la eficiencia de la economía o cumplir con los contratos por sobre la búsqueda de mayor equidad en la distribución de la riqueza. Dicho más explícitamente, creo que para los latinoamericanos, liberar las fuerzas del mercado no ha parecido el modo más apropiado de recomponer el *orden natural* y alcanzar el *bien común*. El supuesto de un 'orden natural' y la misma noción de 'bien común' no resultan compatibles con el inestable funcionamiento del mercado, donde, sin embargo, los afortunados son siempre los mismos. En cambio, el Estado (a menudo reducido al poder ejecutivo) sí parece haber consistido en un medio adecuado para atender el bien común. Dada esta sensibilidad hacia la pobreza y la desigualdad, nadie entonces debería sorprenderse de que el marxismo haya tenido un auge entre los latinoamericanos que nunca tuvo entre los norteamericanos, aun a pesar del menor grado de desarrollo de la economía capitalista en los países del sur del continente 80 (cf. Morse 1982: 124-127).

Y tampoco es de extrañar que, cuando surgiera la sociología en la América anglosajona y en la América latina como punto de vista secular sobre las sociedades contemporáneas, el marxismo encontrara un eco en Latinoamérica que nunca tuvo entre los sociólogos norteamericanos. Así, el problema que ocupa centralmente a la filosofía política anglosajona, el problema del orden social, devino un tópico principal de la sociología norteamericana. En tal sentido, para Parsons, durante mucho tiempo el más destacado representante de la disciplina en el mundo de habla inglesa, el problema del orden resultaba de la pregunta ¿por qué lo social está ordenado y por qué los individuos aceptan las pautas que mantienen el orden estable? Luego, las alternativas a las formulaciones parsonianas, tales como el interaccionismo simbólico y la etnometodología, mantendrían la cuestión del orden como tema central de sus indagaciones. En contraste, el problema principal de la sociología latinoamericana, en su origen, fue el problema del desarrollo, pero esta preocupación no excluía los puntos de vista marxistas que analizaban la viabilidad e inviabilidad del mismo según el modo en que se planteaban las diferencias de clases. De hecho, una cantidad de estudios sociales latinoamericanos, al menos entre 1950 y 1970, son mejor descritos como interesados en el problema del 'conflicto de clases', en el sentido marxiano del término, y en por qué tal conflicto no se convertía en revolución, más que por el problema del orden social.⁸¹ El más transparente ejemplo de la continuidad o parecido entre la distintivamente latinoamericana concepción del 'orden social' como 'orden equitativo', y la extendida inquietud (que era más ética que epistemológica) de los científicos sociales de la región por entender el conflicto de clases, se encarna en la figura de Camilo Torres Restrepo (1929-1966): sacerdote católico y sociólogo, considerado uno de los fundadores de la sociología

colombiana, que se convertiría en un militante revolucionario del Ejército de Liberación Nacional, y que moriría trágicamente en un enfrentamiento armado.⁸² Cabe apuntar, sin embargo, que los compromisos políticos de los intelectuales latinoamericanos han conducido más frecuentemente al exilio que a las armas.

6. Observaciones finales

La reflexión sobre las intenciones que contienen las ideas nos ha planteado problemas prácticos o políticos. En efecto, elucidar las ideas que orientan nuestras prácticas nos lleva a examinar si lo que hacemos de hecho nos conduce a donde queremos ir.

Sin embargo, pretender aclarar las ideas que guían nuestras prácticas entraña una especie de tensión con algunos de los conceptos señalados previamente. Es decir, ¿los juegos de lenguaje pueden estar equivocados o ser confusos y, por tanto, necesitar de una aclaración? ¿No es, acaso, que no hay significado equivocado si tiene sentido entre los habitantes de una forma de vida? Pero, y si ciertos juegos de lenguaje pudiesen ser aclarados, ¿significaría esto que las personas que participan de ellos están constreñidas por una tradición que las sume en la confusión? La posibilidad de aclarar el sentido de determinados conceptos no tiene por qué implicar un constreñimiento entre quienes los practican. Las personas pueden ignorar alguna de las direcciones hacia donde las conducen sus ideas, pero esto *no necesariamente* quiere decir que esas ideas son un constreñimiento para ellas porque pueden ser, para quienes las siguen, más importantes que cualquier resultado inesperado que puedan provocar. En suma, considero posible y además positivo hacer un esfuerzo por aclarar o reconocer hacia dónde nos llevan las ideas que conforman determinados juegos de lenguaje. Solamente después de análisis de este tipo cada cual podrá concluir si un concepto determinado ha sido un obstáculo para alguno de sus propósitos o no.

Una manera de no entender lo que aquí se plantea sería suponer que se sostiene que los procesos históricos son determinados meramente por las ideas de los agentes. No es así. Es claro para mí que la situación económica y política de un país es fundamentalmente el resultado de particulares conflictos económicos y relaciones de poder. Pero, a su vez, hay que tener en cuenta que, aunque las más de las veces las motivaciones de los agentes se hayan basado estrictamente en intereses materiales (ya se tratara de ganar posiciones en el mercado o de adquirir cargos y recursos públicos), sus acciones fueron guiadas por principios e ideas que les permitieron discernir qué hacer en cada ocasión. La cuestión aquí ha sido aclarar un poco la dirección hacia donde nos han llevado, a los argentinos y latinoamericanos, algunas nociones básicas en determinadas ocasiones; ocasiones que –habida cuenta de que se trata de conceptos que han sido parte del sentido común tanto de sectores considerados

de izquierda, como de los que se llaman de derecha—se han repetido muchas veces.

La historia argentina y latinoamericana abunda, por un lado, en circunstancias en las que se tomaron decisiones que priorizaron la ley natural, una noción trascendental de justicia, por sobre lo que establecían las leyes positivas. La disconformidad política repetidas veces se ha expresado mediante golpes de estado o intentos de golpe, y la disconformidad con la ley se ha manifestado mediante su trasgresión (y no tanto mediante su transformación). Y nadie fue forzado a seguir esas reglas políticas; por lo tanto, no tiene sentido decir que las mismas hayan consistido, en sí mismas, en un constreñimiento.

Pero, por otro lado, también abundan las opiniones que consideran un fracaso no haber podido sostener en el tiempo a determinadas instituciones o no haber logrado que ciertas instituciones se mantuvieran mucho más fieles a sus reglamentaciones formales.

Explicitar esto es decir una obviedad, pero todo muestra que entre el seguimiento a ultranza de un principio intuitivo y trascendental de justicia y el mantenimiento de las reglas formales, públicas y universales sobre las que se fundan las instituciones de la república y la democracia muchas veces ha habido una incompatibilidad. No quiero, al destacar esta incompatibilidad, desdeñar las razones que dicho principio pueda implicar, sino tan sólo señalar que en la historia argentina y latinoamericana, repetidamente, seguir el principio de raíz escolástica ha impedido mantener las instituciones políticas republicanas y democráticas. Aunque solamente tiene sentido decir que la prioridad de la justicia (en sentido sustantivo) sobre la legalidad ha operado como un obstáculo entre los latinoamericanos si se la considera en relación a la intención de construir instituciones cuyas regulaciones trasciendan a sus miembros. Porque, de otro modo, considerando estrictamente las acciones de quienes han cuestionado la inequidad social en Argentina mediante la desobediencia civil, no tiene sentido decir que los supuestos de sus prácticas hayan operado como obstáculos impidiendo sus propósitos. Efectivamente, hay que tener en cuenta que las personas que han trasgredido la legalidad por defender un principio de justicia trascendental seguramente no han sido las mismas ni han tenido los mismos propósitos que aquellos cuya prioridad ha sido el mantenimiento de las instituciones de la república y la democracia.

Como ya he planteado anteriormente, contrastar algunos supuestos de la tradición política española con los de la tradición política inglesa puede mostrarnos una alternativa a nuestras prácticas, y esto puede servir tanto para encontrar nuevos caminos, como para reafirmar viejas opciones. También he señalado que hallo condensadas en el pensamiento de Suárez y el de Hobbes y Locke las claves para hacer este contraste. La diferencia sobre la que quiero llamar la atención es la relacionada con la manera en que, Suárez por un lado, y Hobbes y Locke por otro, conciben la naturaleza humana.

En los pensamientos de Hobbes y de Locke se da una cierta paradoja: se trata de dos filósofos inscriptos en la tradición del *jusnaturalismo*, pero que no confían en que las leyes naturales conduzcan *espontáneamente* a los hombres a vivir pacíficamente en sociedad. Como no esperaban que todos los hombres se comportaran de manera no egoísta, concluyeron que era necesario acordar normas, a las que todos por igual debían someterse, para poner un límite a las ambiciones desmedidas y alcanzar la paz social. Así, a pesar de los principios *jusnaturalistas* con que fundamentan sus argumentos, de sus ideas se desprende que el *orden social* es un *logro artificial* que se alcanza mediante la sanción de leyes positivas. Es fácil ver cómo, desde esta perspectiva, las leyes humanas constituyen la herramienta principal para dar una determinada forma a un colectivo social (es bien claro al menos en el pensamiento de Locke).

Suárez, en cambio, parte del supuesto de que los hombres y mujeres, en tanto que seres racionales, poseen la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo y espera que actúen siguiendo el bien. Y deja en la conciencia moral del soberano y de los súbditos el discernir qué acciones atentan contra el bien común, y el castigarlas o desobedecerlas, según de quién se trate (bien es cierto, sin embargo, que Suárez asimismo plantea que, ante la duda de que una acción del soberano sea o no injusta o si, aunque injusta, su desobediencia causara más daños que beneficios al bien común, el súbdito debe obedecer).⁸³ Uno de los problemas que distingo en esta perspectiva está emparentado con la crítica que Nietzsche hace al cristianismo: la creencia de que el bien común se podrá alcanzar una vez que se haya castigado a los culpables de nuestro sufrimiento. Actividades tan intolerantes como la inquisición y la persecución jacobina están a un paso de estas ideas. Si dentro de un colectivo social hay personas que toman ventajas a costa de otras, como, por ejemplo, parece haber sucedido en Argentina cuando se privatizaron las empresas estatales, no creo que tenga mucho sentido reclamar a los empresarios —como hacen muchos políticos— que no piensen solamente en el lucro, sino también en la gente. Encuentro a tales declaraciones algo ingenuas (independientemente de que sus intenciones sean también las de ejercer presión), pero, a la vez, síntomas de estos mismos principios y supuestos. Más sensato que acusarlos de inmorales, considero que es establecer leyes que limiten el accionar egoísta de los más aventajados.⁸⁴

De todas maneras, hay que tener en cuenta que si la perspectiva inglesa resulta más sensata lo es a los fines de fundar espacios públicos con reglas claras; esto es, instituciones cuyas reglas trasciendan a sus miembros, lo cual, sin duda, no forma parte de las preocupaciones de un pensamiento como el de Suárez. Suárez, como ya mencioné, parte del supuesto —en mi opinión más ingenuo— de que el orden natural es un orden moral,

cognoscible para todos los seres humanos en tanto que criaturas racionales. Pareciera entonces que, para él, el mantenimiento de las instituciones políticas no implica un constante esfuerzo colectivo, depende simplemente y en última instancia de la corrección moral de las acciones de las personas. A diferencia de Locke, Suárez no tiene como propósito dilucidar el tipo de reglas políticas que debe adoptar una comunidad para que perdure en el tiempo. Que en un momento sostenga que los súbditos deben absoluta obediencia al gobernante, para luego afirmar que, en caso de tiranía, es justa la rebelión, muestra que su problema no es la estabilidad de las instituciones, sino el predominio del bien común.

En efecto, al insistir sobre la prioridad del bien común, las ideas de Suárez nos recuerdan la posibilidad de rebelarnos cuando en su lugar se impone la inequidad y la explotación. Es cierto que, al tratarse el bien común de una noción intuitiva, es imposible traducirla a disposiciones legales concretas, pero, en realidad, lo que hace es dejarnos siempre abierta la posibilidad de pensar formas de relación social más dignas. Al reivindicar esta interpretación de las ideas de Suárez ya no estoy más sometiendo a análisis la tradición política latinoamericana, la estoy practicando; en este punto no son para mí ideas a examinar, sino el “trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso” (Wittgenstein 1969: § 94).

7. Bibliografía⁸⁵

7.1 Bibliografía acerca de los conceptos ‘entendimientos mutuos’, ‘seguir una regla’ y ‘tradición’⁸⁶

Barnes, Barry (1995): The elements of social theory. Princeton: Princeton University Press.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1967): La construcción social de la realidad. (Traducción de Silvia Zuleta, 1968). Buenos Aires: Amorrortu, 1989.

Bloor, David (1983): Wittgenstein: a social theory of knowledge. New York: Columbia University Press.

----- (1992): “Left and right wittgensteinians”, en Pickering, A., editor: Science as practice and culture. Chicago: The University of Chicago Press: 266-282.

----- (1997): Wittgenstein: rules and institutions. Londres: Routledge.

Coulter, Jeff (1989a): "Epistemic sociology", en Mind in action. Atlantic Highlands: Humanities Press: 9-29.

----- (1989b): "The socio-logic of knowledge and belief", en Mind in action. Atlantic Highlands: Humanities Press: 30-54.

Garfinkel, Harold (1962): "Common sense knowledge of social structures: the documentary method of interpretation in lay and professional fact finding", en Studies in ethnomethodology (1967). Cambridge (Inglaterra): Polity Press, 1984: 76-103.

----- (1964): "Studies of the routine grounds of everyday activities", en Studies in ethnomethodology (1967). Cambridge (Inglaterra): Polity Press, 1984: 35-75.

----- (1967): "What is ethnomethodology?", en Studies in ethnomethodology. Cambridge (Inglaterra): Polity Press, 1984: 1-34.

----- (1988): "Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc. in and as of the essential quiddity of immortal ordinary society (I of IV): an announcement of studies". Sociological theory 6 (1) (American Sociological Association): 103-109.

Giddens, Anthony (1976): Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías comprensivas. (Traducción de Salomón Mercecer, 1987; revisión de la segunda edición, de 1993, por José Luis Etcheverry, 1997). Buenos Aires: Amorrortu.

----- (1984): La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración. (Traducción de José Luis Etcheverry, 1995). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Hacking, Ian (1984): "Wittgenstein rules". Social Studies of Science 14 (3): 469-476.

Koestler, Arthur (1959): Los sonámbulos (tomo I). (Traducción de Domingo Santos, 1985). Barcelona: Salvat, 1994.

Kusch, Martin (2004): "Rule-scepticism and the sociology of scientific knowledge: the Bloor-

Lynch debate revisited". Social Studies of Science 34 (4): 571-591.

Lynch, Michael (1992): "Extending Wittgenstein: the pivotal move from epistemology to the sociology of science", en Pickering, A., editor: Science as practice and culture. Chicago: The University of Chicago Press: 215-265.

Mannheim, Karl (1925): "El pensamiento conservador", en Ensayos sobre sociología y psicología social. (Traducción de Florentino Torner, 1963). México DF: Fondo de Cultura Económica: 84-183.

----- (1931): "Sociología del conocimiento", en Ideología y utopía (1929; segunda edición, 1931). (Traducción de la segunda edición por Salvador Echavarría, 1941). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993: 231-271.

Naishtat, Francisco (1993): "El fantasma del Tractatus en el último escrito de Wittgenstein". Doxa IV (8) (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires): 37-42.

Pleasants, Nigel (1997): "The post-positivist dispute in social studies of science and its bearing on social theory". Theory, culture & society 14 (3) (Theory, Culture and Society Centre, Nottingham Trent University): 143-156.

Prego, Carlos A. (1992): Las bases sociales del conocimiento científico: la revolución cognitiva en sociología de la ciencia. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Sharrock, Wes y Button, Graham (1999): "Do the right thing! Rule finitism, rule skepticism and rule following". Human studies 22 (2-4) (Kluwer Academic Publishers): 193-210.

Tozzi, Verónica (2003): "Wittgenstein y la sociología del conocimiento", en Cabanchik, S., Penelas, F. y Tozzi, V., compiladores: El giro pragmático en la filosofía. Barcelona: Gedisa: 115-130.

Williams, Meredith (1991): "Blind obedience: rules, community and the individual", en Puhl, K., editor: Meaning scepticism. Berlin: Walter de Gruyter: 93-125.

Winch, Peter (1958): Ciencia social y filosofía. (Traducción de María Rosa Viganó de Bonacalza de la segunda edición inglesa [1963], 1972). Buenos Aires: Amorrortu, 1990.

Wittgenstein, Ludwig (1953): Investigaciones filosóficas. (Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines del texto alemán de la tercera edición [1967], 1986). Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM – Editorial Crítica, 1988.

----- (1967): Comentarios sobre 'La rama dorada', editado por R. Rhees. (Traducción de Javier

Esquivel, 1985). México DF: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1997.

----- (1969): Sobre la certeza, editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. (Traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, 1988). Barcelona: Gedisa, 1997.

7.2 Bibliografía vinculada al análisis de las tradiciones políticas latino y angloamericana

Borges: Jorge L. (1952): "Nuestro pobre individualismo", en Obras completas 1923–1972 (1974). Buenos Aires: Emecé, 1979: 658-659.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1991): ¿Qué es la filosofía? (Traducción de Thomas Kauf, 1993). Barcelona: Anagrama, 1995.

Ezrahi, Yaron (1990): The descent of Icarus: science and the transformation of contemporary democracy. Cambridge (Massachusetts, EEUU): Harvard University Press.

Halperín Donghi, Tulio (1961): Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo. Buenos Aires: Eudeba.

Hobbes, Thomas (1651): Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. (Traducción Manuel Sánchez Sarto, 1940). Buenos Aires: Fondo de

Cultura Económica, 1994.

Locke, John (1689): "Carta sobre la tolerancia", en Ensayo y carta sobre la tolerancia. (Traducción de Carlos Mellizo, 1999). Madrid: Alianza: 61-123.

----- (1690): Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil. (Traducción, selección bibliográfica y notas de Claudio Amor y Pablo Stafforini, 2005). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes – Prometeo Libros.

Lope de Vega (1619): Fuente Ovejuna. Santiago de Chile: Editorial Castalia e Hyspamérica, 1986.

López Estrada, Francisco (1984): "Estudio sobre 'Fuente Ovejuna' de Lope de Vega", en Lope de Vega: Fuente Ovejuna. Santiago de Chile: Editorial Castalia e Hyspamérica, 1986: 9-34.

Macpherson, Crawford (1962): La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke. (Traducción de J. R. Capella, 1970). Barcelona: Editorial Fontanella.

Morse, Richard M. (1982): El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo. (Traducción de Stella Mastrangelo, 1982). México DF: Siglo XXI.

----- (1989): "Afirmaciones de tradición política", en Resonancias del Nuevo Mundo: cultura e ideología en América Latina. (Traducción de Jorge Brash, 1995). México DF: Editorial Vuelta: 151-202.

Nietzsche, Friedrich (1888): Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual, 1973). Madrid: Alianza, 1994.

O'Donnell, Guillermo (1994): "¿Democracia delegativa?", en Contrapuntos: ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización. (Traducción de Sebastián Mazzuca, 1997). Buenos Aires: Paidós: 287-304.

Pereña, Luciano (1979): "Perspectiva histórica", en el estudio preliminar a Suárez, F.: De iuramento fidelitatis. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 13-215.

Rousseau, Jean-Jacques (1762): Del contrato social, publicado junto a Discurso sobre las ciencias y las artes, y Discurso sobre le origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. (Traducción de Mauro Armíño, 1980). Madrid: Alianza, 1998.

Sabine, George (1937). Historia de la teoría política. (Traducción de Vicente Herrero de la cuarta edición inglesa, 1973). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Skinner, Quentin (1978): Los fundamentos del pensamiento político moderno (tomo II): la Reforma. (Traducción de Juan José Utrilla, 1986). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Suárez, Francisco (1613): Defensio fidei III: Principatus politicus. (Traducción del latín al castellano de Eleuterio Elorduy y Luciano Pereña, 1965). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Weber, Max (1905): La ética protestante y el espíritu del capitalismo. (Traducción de José Chávez Martínez, 1994). México DF: Ediciones Coyoacán, 1998.

----- (1921): "Los tipos de dominación", en Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. (Traducción de J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, 1944). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1983: 170-241.

Zea, Leopoldo (1965): El pensamiento latinoamericano (tercera edición, 1976). 87 México DF: Ariel.

Notas

¹ Este afán por entender la racionalidad situada de las explicaciones y decisiones que realizan los miembros establece una clara diferencia respecto del enfoque de Parsons (que bien expresa lo que se podría llamar sentido común sociológico), quien buscaba determinar, a través de métodos que formalizaban los elementos de análisis, si las acciones estaban racionalmente orientadas hacia sus metas (independientemente de que las mismas estuviesen, o no, declaradas). Este principio de la sociología de Parsons, con su implícito etnocentrismo, que establecía una diferencia esencial entre el pensamiento 'no-teórico' (léase 'incompleto' o 'sesgado') de los actores, y las explicaciones 'científicas' (léase 'exactas') del sociólogo, es algo que Garfinkel nunca paró de cuestionar. Aquí lo hace con cierto sarcasmo: "Aprendemos de The structure of social action [de Parsons] que los elementos específicos que producen el fenómeno 'orden social' son hallados, agrupados, descriptos, explicados y demostrados administrando una distinción entre lo concreto de las cosas reguladoras [organizational things: 'cosas que ordenan o que tienen por función organizar'], por un lado, y la sociedad real según establecerían los métodos de análisis constructivo, por el otro; elementos específicos [del orden social] que solamente los métodos de análisis constructivo podrían establecer —solamente y enteramente— para cualquier y todos los órdenes, para cada uno de los infinitos tópicos del orden (...) después de que fueran preparados para el estudio por una sociología analítica formal a través de una re-especificación en tanto que fenómenos del orden" (los énfasis son del original; Garfinkel 1988: 106).

² No es claro que al clásico libro de Garfinkel, Studies in ethnomethodology (1967), se le pueda hacer esta objeción. Pareciera que sí, en el caso que sus capítulos sean interpretados como argumentos que buscan demostrar que las actividades cotidianas se hallan auto-organizadas y que, para probarlo, el autor hubiese recurrido a ideas —tales como 'entendimiento mutuo', 'acuerdos compartidos' o 'reflexividad'— que, a su vez, presuponen ese orden cotidiano; pero no tanto si los mismos capítulos son interpretados como ejemplificaciones de diferentes modos en que se logra el entendimiento mutuo (en la nota que sigue continúan las observaciones sobre estas distintas maneras de entender los propósitos de la etnometodología).

³ Nigel Pleasants, en un artículo donde discute el enfoque etnometodológico aplicado a los estudios de la ciencia, alude a dos tendencias dentro de la etnometodología. De un lado, una etnometodología que ofrece una versión alternativa del orden social, que reemplaza los trascendentes sistemas y estructuras de fuerzas y restricciones, característicos de la explicación sociológica funcionalista, por una pluralidad de prácticas localizadas y contingentes a partir de las cuales el orden sería 'competentemente' construido. Este enfoque se correspondería con lo que para mí es una explicación tautológica del orden; esto es, una explicación donde la noción de orden social propuesta ('construcción intersubjetiva de las actividades diarias') consiste en los mismos (presupuestos) elementos desde los cuales se busca dar cuenta de las auto-ordenadas actividades: 'entendimiento mutuo', 'conocimiento compartido', 'expectativas comunes', etc. La otra etnometodología estaría asociada, más que a una teoría que busca explicar el orden social, a investigaciones que procurarían tan solo elucidar el significado de específicas prácticas y actividades, adscribiendo así al imperativo etnometodológico 'de dejar a la sociología tal como está' (porque no le agrega ninguna teoría) (Pleasants 1997).

⁴ En palabras de Wittgenstein: "Un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez" (Wittgenstein 1969: § 61). "Por ello existe una correspondencia entre los conceptos de 'significado' y de 'regla'" (ibíd.: § 62; cf. también Wittgenstein 1953: § 43). David Bloor, en el último de sus libros sobre Wittgenstein, expone este punto con claridad: "enseñar a alguien la palabra 'rojo' es, en cierto sentido, enseñarle la regla para que use la palabra" (Bloor 1997: 10).

⁵ Winch sostiene un concepto parecido cuando señala que "comprender algo implica comprender también lo opuesto: yo comprendo lo que es actuar en forma honesta justo en la medida —y no más

que en ella—en que comprendo lo que es actuar deshonestamente” (Winch 1958: 63-64).

⁶ “Hay una captación de una regla que no es una interpretación, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos «seguir la regla» y en lo que llamamos «contravenirla»” (la cursiva es del original; Wittgenstein 1953: § 201).

⁷ En *Wittgenstein: a social theory of knowledge* (1983), Bloor alude a un concepto parecido cuando se refiere a la superposición de los juegos de lenguaje. Según Bloor, un juego de lenguaje puede servir a más de un propósito a la vez y plantea que si en nuestro análisis tomamos solamente uno de esos propósitos y descartamos otros, habremos fallado en nuestra tarea de descripción (Bloor 1983: 110-111).

⁸ Más adelante vuelve sobre este mismo concepto con otras palabras: “¿De dónde viene la idea de que el comienzo de la serie es un trozo visible de raíles invisiblemente tendidos hasta el infinito? Bueno, en vez de la regla podríamos imaginarnos raíles. Y a la aplicación ilimitada de la regla corresponden raíles infinitamente largos” (Wittgenstein 1953: § 218). “«Todos los pasos ya están realmente dados» quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. —Pero si algo así fuese realmente el caso, ¿de qué me valdría? No; mi descripción sólo tenía sentido si se entendía simbólicamente. —Así es como me parece— debí decir” (el énfasis es del original; ibíd.: § 219).

⁹ Esto es así solamente durante el proceso de aprendizaje de una regla; no quiere decir que cada vez que hacemos algo estemos buscando el acuerdo de otros colegas culturales, como los llamaría Garfinkel. Una vez que aprendimos una regla, la incorporamos y actuamos espontáneamente (o ciegamente) de acuerdo a ella, como cuando conducimos un automóvil, que frenamos o aceleramos sin pensar en lo que hacemos (Bloor usa un término algo más controvertido: dice que seguimos las reglas instintivamente; cf. Bloor 1997: 13 y 85). La regla es parte de una forma de vida; los individuos la mantienen enseñando la manera correcta de seguirla.

¹⁰ Así explica David Bloor el sentido de la denominación ‘finitismo’: “el nombre de ‘finitismo’ es apropiado porque debemos pensar el significado como extendiéndose tanto como, pero no más que, la variedad finita de circunstancias en las que una palabra es usada” (Bloor 1983: 25; cf. también el capítulo 2, “Meaning finitism”, de Bloor 1997: 9-26; y Barnes 1995: 113-114).

¹¹ Decir que ‘seguir una regla es una actividad colectiva’ entraña adoptar una determinada posición en una controversia acerca de lo que implica seguir una regla. Lo que en dicha controversia está en cuestión es si efectivamente tiene sentido pensar que las reglas se hallan determinadas independientemente de la sanción colectiva. El punto de vista a veces denominado ‘individualista’ sostiene que lo que cuenta como el modo correcto de hacer algo (es decir, como seguimiento de una regla) es algo que está determinado por la misma regla, lo que implicaría sostener que el significado de la regla tendría cierta autonomía respecto de la comunidad que la emplea y, a su vez, que tiene sentido hablar de ‘reglas individuales’. La perspectiva contraria, llamada ‘colectivista’ o ‘social’, sería la que plantea que seguir una regla es algo determinado colectivamente (en otras palabras, la manera correcta de seguir una regla no estaría inscripta en la misma regla, sino que sería definida, cada vez que fuera necesario, por las personas que conforman la comunidad de usuarios de la regla), lo que asimismo implica que la noción de regla supone actividades colectivas, es decir, que no tiene sentido hablar de ‘reglas individuales’. Sin pretender avanzar en esta discusión, solamente quiero señalar que los ejemplos de ‘seguir una regla’ que voy a tratar aquí se corresponden con aquellos que dan claramente razón al punto de vista colectivista.

¹² Recuperando un concepto central del ‘Programa fuerte en sociología de la ciencia’ —la noción de intereses—, Bloor plantea que, dado que las futuras aplicaciones de una regla no están predeterminadas por sus aplicaciones pasadas, bien cabe pensar que las disposiciones e intereses de los agentes afecten el modo en que finalmente se define la aplicación de la regla (Bloor 1992: 271; para un preciso análisis de las formulaciones teóricas del Programa fuerte cf. Prego 1992, capítulo 4, “Cognitivismo en Edimburgo: el Programa fuerte”: 65-83). Este punto de vista ha sido cuestionado por Michael Lynch, quien propone un empleo etnometodológico de las ideas de Wittgenstein para el análisis de las prácticas. Según Lynch, la regla se expresa en la práctica, está internamente relacionada con ella. Bloor, en cambio —de acuerdo a la descripción de Lynch—

parece suponer que la regla es externa a las acciones que implican su puesta en práctica o, en otras palabras, que la regla y su aplicación son independientes entre sí y que ambas estarían mediadas por una interpretación en la que intervendrían elementos extrínsecos, como los intereses. Pero, afirma Lynch, la mayoría de las veces las reglas no se interpretan, sino que directamente se aplican, por lo tanto, al describir actividades no hace falta apelar a intereses u otros elementos externos mediando entre la regla y las prácticas (Lynch 1992: 227-228; véase más adelante nota 17; para una visión amplia de las diferencias entre Bloor y Lynch, véanse Pleasants 1997 y Tozzi 2003, que interpretan las distintas posturas en el marco del viejo antagonismo entre *verstehen* y *erklären*). Vale la pena recordar que, dentro de los estudios de la ciencia, han existido explícitas discrepancias entre etnometodólogos y sociólogos con relación al uso del concepto de 'intereses' (acerca de si es legítimo intentar dar cuenta de las prácticas mediante conceptos que no sean propios de los agentes, como el de 'interés', o, en otras palabras, acerca de si es legítimo suponer que los agentes no son del todo 'concientes de sus motivaciones'). Debo mi comprensión de estas discrepancias en torno a los 'usos explicativos (por parte del investigador) y metodológicos (por parte de los actores) de los conceptos', que es una manera de nombrar lo que se está discutiendo aquí, a Carlos Prego (Prego 1992: 70-76).

¹³ Esto se conecta también con el examen que hace Winch de la conducta significativa. Sostiene Winch que la posibilidad de reflexionar sobre el mejor modo de adaptar la regla que guía una práctica cuando cambian las condiciones de su empleo es un aspecto esencial de la acción significativa (que no está presente en los hábitos). En sus palabras: "los problemas de interpretación y consistencia —es decir, los problemas de reflexión— se plantearán a alguien que tenga que abordar una situación extraña a su experiencia previa" (el énfasis es del original; Winch 1958: 62). Y luego agrega: "la historia humana no es precisamente un registro de hábitos variables, sino la historia de cómo los hombres trataron de trasladar lo que consideraban importante en sus modos de conducta a las nuevas situaciones que tenían que enfrentar" (ibíd.: 63).

¹⁴ Aquí se está equiparando 'receta' a 'reglas', pero ya advertí que 'regla' no debe interpretarse como 'formulación explícita', como puede suceder en una receta. Como apunté anteriormente, las reglas se expresan en prácticas, son 'guías que orientan y producen prácticas'; hay que entenderlas, más que como una receta escrita, como un 'saber hacer una receta'. / **como una manera aceptada (por un grupo o comunidad) de hacer las cosas**

¹⁵ Esta concepción de la innovación como un proceso de difusión y de conversión de las nuevas reglas en el modo aceptado de práctica es desarrollada por Bloor en el capítulo "Isolation and innovation" de Wittgenstein: rules and institutions (Bloor 1997: 91-111).

¹⁶ Barnes y Bloor, defensores de la tesis finitista, han insistido tanto en que las aplicaciones de una regla no están predeterminadas, que no ha resultado fácil para sus lectores el darse cuenta de sí, al mismo tiempo, están queriendo decir (o no) que cada instancia de la aplicación de una regla implica una decisión o una nueva creación de sentido (aunque no hayan afirmado eso explícitamente). Al menos esto parece haberle sucedido a Ian Hacking cuando hizo la reseña del primer libro de Bloor dedicado enteramente a Wittgenstein, Wittgenstein: a social theory of knowledge (Bloor 1983): "El finitismo en los límites produce muchas anécdotas pero poca controversia. Lo que llamo finitismo en el centro es precisamente lo contrario. Es una doctrina tan extrema que la mayoría la rechazaría sin más. Supongan que hay un conejo entre mis repollos. ¿Es el conejo domesticado de mi vecino o es uno salvaje de los campos? Después de una acalorada discusión con el vecino acordamos en que no es su conejo: 'es un conejo salvaje, directo de la pradera'. No hay ninguna inclinación pre-filosófica a decir que el significado fue creado por este acto de uso. Del mismo modo, si digo con admiración que el libro de Bloor es un poco salvaje [wild], no creo, al decirlo, ningún significado. Tal vez cuando la gente empezó por primera vez a describir a los discursos, libros y demás como salvajes extendieron la posible aplicación de un término, pero eso fue hace mucho tiempo. Más allá de estas consideraciones, el finitismo en el centro es la tesis radical de que el significado establecido de una palabra no determina (ninguna de) sus futuras aplicaciones —cada acto de uso crea significado—. He agregado los calificativos 'ninguna' y 'cada' a la formulación de Bloor, con lo cual produje una tesis mucho más fuerte de la que él parece sostener" (la cursiva es del original; Hacking 1984: 471).

¹⁷ Wes Sharrock y Graham Button hacen una fuerte crítica de la tesis finitista. Según su parecer,

quienes defienden el planteo finitista se confunden porque distinguen entre 'entender la regla' y 'entender qué hacer', cuando, en realidad, entender la regla es lo mismo que entender qué hacer. Y, para ellos, sería esta distinción la que llevaría a los que siguen la tesis finitista a tratar la relación de la regla con su aplicación como un 'problema de interpretación', cuando, en realidad, Wittgenstein insistía en que al seguir una regla no interpretamos, sino que actuamos ciegamente (Sharrock y Button 1999; para una visión con algunos reparos frente al planteo finitista, cf. Hacking 1984; una opinión un poco más afín puede hallarse en Kusch 2004). Si bien lo que dicen Sharrock y Button sobre lo que implica seguir una regla ciegamente es cierto, creo que no agota todas las posibilidades que enfrentamos diariamente en nuestras prácticas. Es decir, creo que efectivamente cuando las circunstancias en las que actuamos varían significativamente nos vemos forzados a reflexionar acerca de cómo seguir haciendo lo mismo (en otras palabras, no siempre actuamos ciegamente).

¹⁸ Wittgenstein plantea esta paradoja de modo inverso: "una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla" (Wittgenstein 1953: § 201).

¹⁹ Aunque esto parece suceder con nuestra capacidad de pronunciar sonidos (pienso en lo imposible que es para un adulto aprender a hablar un idioma extranjero sin tener dificultades en la pronunciación, cuando para un niño estas dificultades a veces son soslayables), no creo que suceda con nuestra capacidad de pensar ideas.

²⁰ Wittgenstein también reflexionó sobre esto: "La intención está encajada en la situación, las costumbres y las instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez" (Wittgenstein 1953: § 337).

²¹ Mantener los saberes que constituyen una tradición implica un compromiso afectivo con ellos, en otras palabras, implica la voluntad o intención de emplearlos. Es decir, las ideas que mantenemos no son simplemente las que podemos tener, sino también las que queremos tener. Y puede ser que estemos comprometidos afectivamente con ciertas ideas porque son las que sabemos llevar a la práctica, pero también puede suceder que mantenemos ciertas ideas y prácticas porque son las que queremos. Comprender una idea no sería tan solo cuestión de tener la inteligencia para captarla, sino también la de tener la intención (la valentía diría Nietzsche) de entenderla.

²² Arthur Koestler, en su conocido libro sobre la historia de la astronomía y la cosmología occidental, cita un breve fragmento del *Almagesto* de Tolomeo en el que el célebre astrónomo alejandrino afirma: "Creemos que el astrónomo debe esforzarse en conseguir el objetivo siguiente: demostrar que todos los fenómenos en el cielo los producen movimientos uniformes y circulares" (Koestler 1959: 50).

²³ Este concepto es similar al que expresa Wittgenstein en el principio de los *Comentarios sobre 'La rama dorada'* (1967), cuando señala que el problema con el error, además de estar equivocado, es que ocupa el lugar de la verdad. Por eso afirma: "hay que descubrir la fuente del error, pues de otra manera no nos sirve de nada oír la verdad. Ella no puede penetrar cuando otra cosa toma su lugar. Para convencer a alguien de la verdad no basta constatarla, sino que es preciso encontrar el camino que conduce del error hacia la verdad" (la cursiva es del original; Wittgenstein 1967: 9).

²⁴ En la noción de 'saberes como recursos' es visible la afinidad con las ideas de Garfinkel y Wittgenstein. Claramente en la analogía de las palabras con herramientas que hace Wittgenstein en su conocida referencia a la 'caja de herramientas'; metáfora que, a su vez, es subsidiaria de ligar el significado de las palabras al uso (Wittgenstein 1953: § 11 y 12). Garfinkel también trata a los saberes compartidos como recursos que los agentes emplean, bajo la forma de expresiones indexales de un orden preexistente, para organizar el sentido de los escenarios (cf. Garfinkel 1967: 32-34; asimismo, cf. su versión del método documental de interpretación en tanto que mecanismo por medio del cual los legos hacen inteligible el sentido de los escenarios, Garfinkel 1962).

²⁵ Basta repasar su investigación sobre el pensamiento conservador alemán para advertir esto (Mannheim 1925).

²⁶ Tal vez a esto se refiera Wittgenstein cuando dice que el empleo que hacemos de algo hoy (pensemos en conceptos o valores que estamos aprendiendo) no determina causal y empíricamente el empleo futuro; aunque el empleo actual se hallaría, en algún sentido, presente, presencia que interpreto bajo la forma de un modelo o paradigma a seguir (Wittgenstein 1953: § 195).

²⁷ Jeff Coulter también usa la metáfora sobre el caminar y las piernas para ilustrar que los

integrantes del Programa fuerte en sociología de la ciencia, más que explicar causalmente el conocimiento, lo que han hecho fue establecer las precondiciones para la génesis, difusión y aceptación o rechazo de teorías (Coulter 1989b: 35-36). Sin embargo, el modo en que Coulter emplea la metáfora es distinto a la ejemplificación realizada aquí.

²⁸ Quizá sí tenga sentido decir que hay conceptos (por caso, los supuestos de una religión, de una adscripción política o de una teoría científica) que operen como condiciones que puedan considerarse necesarias (aunque difícilmente suficientes) para la realización de determinadas prácticas. Pero una causalidad de este tipo no sería la causalidad nomológica de la física, sino meramente la causalidad de las razones que guían en una determinada dirección (sobre esta cuestión cf. Coulter 1989b: 35 y Giddens 1976: 108).

²⁹ Lo ha hecho Richard Morse, con buenos argumentos, en su artículo "Afirmaciones de tradición política" (Morse 1989).

³⁰ Creo que 'lo latinoamericano' ha estado muchas veces definido por una vocación de unidad política (vocación que suele sentirse 'impedida' por motivos ajenos, pero que al fin y al cabo persistiría); sin embargo, pareciera que hoy esta vocación política resulta como un lente que tergiversa la idea de nosotros mismos, porque nos hace ver como partícipes de una misma identidad política, cuando, en realidad, somos diferentes. Interpreto que es por eso que, de un tiempo a esta parte, con un ánimo de evitar reduccionismos, se ponen reparos antes de hacer referencia a 'América latina', se prefiere resaltar las diferencias, se insiste en la heterogeneidad de pueblos y regiones, etc., etc.

³¹ En efecto, hoy en día el supuesto asociado a enfoques objetivistas y empiristas, que asume que nuestra observación capta transparentemente la constitución real de los hechos, ya no tiene tanta aceptación. Sobre esta cuestión, nuevamente, la agudeza de las reflexiones de Wittgenstein en torno al seguimiento de reglas nos ofrece una clave para comprender que nuestras percepciones de la realidad no sólo provienen de lo que vemos, sino también de las reglas, colectivamente gestadas, que pautan qué hay que mirar. Winch plantea este punto en relación con las prácticas de investigación científica al analizar el estudio de regularidades. Dice que para comprender las actividades de un científico individual debemos tener en cuenta dos conjuntos de relaciones: "primero, su relación con los fenómenos que investiga; segundo, su relación con sus colegas. Ambas son esenciales cuando se habla de que se está «detectando regularidades» o «descubriendo uniformidades»" (Winch 1958: 81).

³² De más está aclarar que la expresión "pueden no poder captar..." de ningún modo da a entender la 'experiencia de un constreñimiento', sino la disposición a hacer y ver sólo determinadas cosas.

³³ Wittgenstein indica que las reglas no determinan causalmente a las prácticas, pero agrega que ello no quita que las mismas se hallen, "en algún sentido", presentes (Wittgenstein 1953: § 195). Entiendo que se refiere a una presencia de la regla como modelo o paradigma.

³⁴ Ejemplo de seguimiento de más de una regla a la vez: supongamos que el titular del poder ejecutivo de un Estado quiere implementar una reforma agraria y decide hacerla por decreto del poder ejecutivo porque no quiere dar lugar a que la oposición manifieste su opinión u obstaculice la reforma en el Congreso. En efecto, podría decirse que en este caso el gobernante se está guiando por una regla autocrática y personalista de ejercicio del poder público que entiende los controles republicanos como un obstáculo a la autoridad del gobernante y, a la vez, que se está guiando por un principio ético que cuestiona la desigualdad social. Podemos imaginar también que en tal Estado el estilo autocrático de gobierno y la aquiescencia frente a la desigualdad social son prácticas antiguas. Si fuera así, la implementación de la reforma agraria por decreto implicaría una continuidad y un cambio con respecto al pasado.

³⁵ Como indica Tulio Halperín Donghi, la interpretación intrínsecamente religiosa de las luchas medievales contra los pueblos del Islam por la ocupación de la península ibérica, afirmó entre los españoles su identidad cristiana (Halperín Donghi 1961: 26). Dicho más explícitamente, quienes lucharon contra los musulmanes no lo hicieron en el nombre de España, sino en tanto que cristianos.

³⁶ La denominación 'Escuela de Salamanca' se debe a que en la universidad situada en dicha ciudad fue donde se formaron un buen número de filósofos de esta orientación.

³⁷ En verdad, Halperín Donghi prefiere subrayar las diferencias al analizar el pensamiento político español del siglo XVI, que examina en las conceptualizaciones de Vitoria y Suárez, y el

pensamiento predominante en el siglo XVII, que estudia en la obra de Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655). Sin embargo, no deja de señalar un elemento de continuidad de un siglo al otro, que es el que me interesa rescatar aquí: un modo de argumentación que se basa en principios religiosos (cf. Halperín Donghi 1961: 80-81).

³⁸ Las controversias mantenidas con quienes impulsaban la reforma religiosa ocupaban un lugar tan importante en las especulaciones de estos filósofos que este período del escolasticismo también se ha llamado 'escolástica de la contrarreforma' (véase al respecto Skinner 1978: 144).

³⁹ El renombre de Vitoria está ligado a su contribución en la gestación del derecho internacional; contribución que, en gran medida, surgió de sus esfuerzos por pensar, a partir de supuestos 'derechos naturales', un marco jurídico universal que permitiera circunscribir el proyecto español en América dentro de los límites de lo que él llamaba 'justos títulos' (Morse 1982: 74-75; Halperín Donghi 1961: 43-44).

⁴⁰ Morse lo cuenta de la siguiente manera: "el hecho de que el tomismo haya pasado al primer lugar se atribuye a que en 1526 pasó a ocupar la primera cátedra de teología de Salamanca Francisco de Vitoria, sucedido por los expositores tomistas Melchor Cano (1509-1560) y Domingo Soto (1494-1560), quien fue maestro de Francisco Suárez y según se dice 'causó la ruina del nominalismo' con una serie de conferencias en Alcalá de Henares" (Morse 1982: 46). Otros destacados discípulos de Vitoria fueron, aparte de los ya nombrados, Diego de Covarrubias (1512-1577) y Fernando Vázquez (1509-1566) (cf. Skinner 1978: 141-142).

⁴¹ Según Pereña, las coincidentes conclusiones de Suárez y de los juristas y filósofos españoles que le precedieron tendrían su origen en las mismas premisas: "su reflexión [de Suárez] sobre las leyes lleva a la convergencia por el simple hecho de partir lógicamente de los mismos principios fundamentales". Sin embargo, advierte Pereña, la tarea de Suárez no habría consistido en un mero sincretismo, sino en una labor de cuidadosa sistematización (Pereña 1979: 202). Y aquellos mismos 'principios fundamentales' —como ya se mencionó— fueron los que proveyó la filosofía tomista (cf. al respecto la sección "Los tomistas y sus enemigos", del capítulo V, "El resurgimiento del tomismo", en Skinner 1978: 141-150).

⁴² Santo de la Iglesia católica, Roberto Bellarmino también perteneció a la Compañía de Jesús. Además de participar activamente en la revisión de la Biblia Vulgata, de la que resultó el texto en latín que se usa actualmente, y ser autor de muy difundidos libros de catecismo católico, fue el encargado, como consultor de la Inquisición, de sancionar a Galileo Galilei (1564-1642), en 1616, por haber sostenido que la Tierra gira alrededor del sol.

⁴³ Para Suárez, y también para los demás filósofos políticos de la 'escolástica de la contrarreforma', el pacto que realizaran los hombres para establecer una autoridad y conformar una comunidad política no implicó, por ese acto, el nacimiento de la sociedad. La idea de un ser humano pre-social era, ciertamente, algo sin sentido para ellos, quienes, al mantener la metafísica tomista, habían —por 'propiedad transitiva'— adoptado mucho del pensamiento del Estagirita. Halperín Donghi destaca que el planteo de Suárez acerca de un pacto social original apuntaba a dar cuenta de los diferentes tipos de cuerpos políticos existentes y de la constitución de la autoridad, pero no a dar cuenta del origen de la sociedad, que era algo que existía por naturaleza (Halperín Donghi 1961: 36-39 y 60).

⁴⁴ En palabras de Suárez: "cada uno de los súbditos cristianos podrá entonces lícitamente huir o usar de otro medio para escapar del peligro, si es moralmente cierto. Porque están más obligados a mirar por su alma que por el derecho ajeno; y también porque entonces este príncipe les hace injusticia y gobierna tiránicamente y por eso no están obligados a obedecer" (Suárez 1613: 53).

⁴⁵ Cf. especialmente la sección tercera de su ensayo, "Identidad de la monarquía española" (Pereña 1979: 127-199).

⁴⁶ La historia —inspirada en hechos reales fehacientemente documentados (cf. López Estrada 1984: 16-20)— trata sobre el asesinato del Comendador Mayor de la villa de Fuente Ovejuna, perpetrado por todos sus habitantes, como respuesta al maltrato y la opresión a que los sometía. Agradezco a Renato Pazzaglini que me recordara la correspondencia de esta obra con la tradición española sobre la soberanía popular y la desobediencia civil.

⁴⁷ Sabine subraya también la influencia de Hugo Grocio (1583-1645) en la consolidación de la doctrina del derecho natural, pero a su vez anota que "tras Grocio estaba la jurisprudencia de los

españoles” (Sabine 1937: 307). Y luego: “en realidad la ley natural de Suárez comportaba muchas de las conclusiones a las que se vio llevado Grocio. Si hay en la naturaleza en general y en la naturaleza humana en particular ciertas cualidades que hacen que ciertos modos de conducta sean inevitablemente buenos y otros malos, la diferencia entre el bien y el mal no se debe a la voluntad arbitraria de Dios ni del hombre, sino que es una distinción racional” (ibíd.; cf. asimismo Halperín Donghi 1961: 74).

⁴⁸ Entre 1640 y 1651 estuvo Hobbes anclado en París porque temía la persecución del Parlamento a causa de un escrito en el que hacía una defensa de las prerrogativas reales. En cuanto a Locke, entre 1683 y 1688 optó por abandonar la isla y vivir primero en Rotterdam y después en Amsterdam debido a su oposición a la Iglesia católica que por entonces contaba con el apoyo de la monarquía inglesa.

⁴⁹ Según Hobbes: “La causa final, fin o designio de los hombres (...) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra...” (Hobbes 1651: 137).

⁵⁰ Se puede decir, entonces, siguiendo a Morse, que Hobbes fue más allá de las sugerencias de Maquiavelo (1469-1527) de hacer un uso instrumental de la religión (Morse 1982: 78). Sugerencias (las de Maquiavelo) que, por otra parte, resultaron mucho más compatibles con la concepción española de la política, basta con reconocer cuánto fueron utilizadas como métodos políticos a lo largo de la historia latinoamericana (véase al respecto Morse 1982: 84-86 y 113-114).

⁵¹ De manera más o menos análoga, Morse afirma que las obras de Hobbes y Locke, más que consistir en meras representaciones de los términos simples del binomio político inglés, Hobbes como el orden y Locke como la libertad, “reviven la secuencia intelectual de la exploración a la consolidación” (Morse 1982: 74). Luego añade: “la significación de Hobbes para el pensamiento político inglés reside (...) en su orquestación preliminar de los grandes motivos políticos ingleses de los siglos siguientes: el método empírico, una racionalidad desacralizada y utilitaria y una base individualizada o ‘atomista’ para la construcción del cuerpo político” (ibíd.: 78). (...) “Sobre estas bases Locke resulta ser no el adversario maniqueísta de Hobbes sino su colega empirista cuyo cálculo, en circunstancias posteriores, produjo algo distinto” (ibíd.: 79).

⁵² Aunque tales hayan sido los propósitos más explícitos de Locke, no quita que sea parte de la discusión habitual respecto de su obra política la cuestión de si concebía como función primaria y mera del Estado la protección de propiedades y, por ende, si, en última instancia, tuvo o no como intención dar una justificación a la acumulación de propiedades como es característica en las sociedades capitalistas (cf. sobre esta cuestión el libro de Crawford Macpherson, La teoría política del individualismo posesivo, 1962). Más allá de sus intenciones, no caben dudas de que —en la medida en que consideraba a la desigualdad (de propiedades como de otras cosas) como un hecho natural, ergo, aceptable para la razón—inspiró ese tipo de justificaciones.

⁵³ En la Carta sobre la tolerancia (1689) expone con nitidez lo que entiende son los fines de la autoridad política: “El deber del magistrado civil consiste en preservar y asegurar a la generalidad del pueblo y a todos y cada uno de sus súbditos en particular, mediante la aplicación imparcial de leyes justas, la justa posesión de aquellas cosas que pertenecen a su vida” (Locke 1689: 66).

⁵⁴ Otro aporte de central relevancia en la tradición liberal ha sido su conceptualización de la propiedad privada y la acumulación de riqueza dentro del canon de prácticas admitidas por la ley natural (cf. más atrás nota 52; y sobre el sentido de las obras de Hobbes y Locke al interior de la tradición liberal he citado un comentario de Morse en la nota 51).

⁵⁵ Diversas observaciones de José Buschini me hicieron percatar de la influencia específica de los principios republicanos en la tradición política angloamericana, más allá del consabido peso de los principios liberales.

⁵⁶ No es que Locke ignore la cantidad de estados, en el pasado y el presente, donde no se institucionalizaron gobiernos representativos (o algo próximo a la democracia representativa moderna, como parece estar pensando), estados que, antes bien, se han regido por gobiernos más o menos unipersonales y hereditarios, sino que juzga a estos gobiernos de una o muy pocas

personas como la forma de organización que los hombres primitivos pudieron darse a sí mismos, y considera que fueron eficaces en la medida en que los gobernantes fueron honestos, pero que luego se fueron corrompiendo. Por eso asevera que “cuando, en épocas ulteriores, la ambición y la lujuria incitaron a los príncipes a retener y acrecentar el poder, incumpliendo la misión para la que les fue concedido (...) los hombres hallaron necesario examinar con mayor cuidado el origen y los derechos del gobierno y descubrir los medios para refrenar los excesos y prevenir los abusos de ese poder que habían depositado en manos de otro sólo en aras de su propio beneficio, y del que encontraban que se hacía uso para perjudicarlos” (Locke 1690: capítulo VIII, § 111).

⁵⁷ Locke alude implícitamente a estos dos conceptos al señalar que una vez que los miembros de una sociedad civil dejaron en manos de un cuerpo colectivo, por ellos elegido, la facultad de dictar leyes, “cada individuo quedó sometido (...) a las leyes que él mismo, como parte del Legislativo, había establecido, y nadie podía, merced a su autoridad propia, sustraerse a la fuerza de la ley, una vez promulgada ni, sobre la base de una pretendida superioridad, reclamar exención de las leyes ni, subsiguientemente, licencia para cometer —él o alguno de sus dependientes— actos impropios. Ningún hombre puede estar exento, en la sociedad civil, de sus leyes” (ibíd.: capítulo VII, § 94). El principio aquí es, en cierto sentido, el mismo que el del contrato de J.J. Rousseau (1712-1778): hacer a todos los participantes del pacto social igualmente responsables del dictado de las leyes y de su cumplimiento; la diferencia básica y crucial es que Rousseau no tiene ninguna confianza en los mecanismos de representación o delegación de la soberanía popular, por lo cual en el contrato que él imagina serían estrictamente las mismas personas la autoridad soberana que sanciona las leyes y los ciudadanos que deben cumplirlas (cf. Rousseau 1762: libro I, capítulos 6 y 7).

⁵⁸ En el siguiente párrafo resume Locke esta doble estrategia en defensa de la tolerancia religiosa: dice que el poder legislativo, que para él es el poder supremo, tiene por función “proveer seguridad para las posesiones privadas de cada individuo, y también para todo el pueblo y sus intereses públicos”. Luego agrega: “una vez dicho esto, es fácil comprender hacia qué fin ha de estar dirigido el poder legislativo (...): hacia el bien temporal y la prosperidad de la sociedad, cosas que constituyen la única razón por la cual los hombres entran en sociedad y la única razón por la que se busca la constitución de un Estado”. Y, por otra parte, aclara que se deja a los individuos en libertad respecto a los asuntos relativos a la vida venidera, “es decir, la libertad que tiene cada uno de hacer lo que crea le es grato a Dios, de cuya complacencia depende la salvación de los hombres” (Locke 1689: 105).

⁵⁹ Con estas palabras lo dice Locke: “...cada hombre, al consentir con otros en conformar un cuerpo político único bajo un gobierno, se pone a sí mismo bajo la obligación, para con todos los que pertenecen a esa sociedad, de someterse a la decisión de la mayoría y de avenirse a que ésta resuelva por él. De otro modo, ese pacto originario, por el que, conjuntamente con otros, se incorpora a una sociedad, no significaría nada y no constituiría propiamente un pacto, si quedara tan libre como lo estaba anteriormente en el estado de naturaleza” (Locke 1690: capítulo VIII, § 97). La misma paradójica idea refiere Hobbes cuando manifiesta que la transferencia de un derecho es un acto voluntario (de un hombre libre) que compromete a quien lo transfiere (cf. Hobbes 1651: 107-108 y también 113-114).

⁶⁰ Morse subraya que la noción de Hobbes del hombre natural “como privatizado y con intereses particulares” consiste en una versión secularizada de la doctrina calvinista del pecado original (Morse 1982: 78). Para un análisis del nuevo lugar que la teología luterana acordaba al individuo, ver el primer capítulo, “Los principios del luteranismo”, del citado libro de Skinner, especialmente las páginas 14-26 (Skinner 1978).

⁶¹ En este mismo sentido, Leopoldo Zea, alguien que ha estudiado detenidamente las diferencias entre la América latina y la América anglosajona, repara en la disposición de los latinoamericanos a pensar el orden en términos de una herencia que había que conservar, contrastándola con la disposición de los angloamericanos a concebir el orden como algo artificial, algo que tenían que crear y que los comprometía hacia delante. Así, los ingleses, al radicarse en América, habrían buscado “crear un nuevo orden cuya fortaleza había de crecer en el futuro”, mientras que el español llegado a este continente habría intentado prolongar “el orden que había recibido y trataba de conservar...” “Mientras [el latinoamericano] sólo trataba de afianzar su ser, el otro se

preocupaba por crearlo. Uno ponía toda su fe en lo que ya era, mientras el otro ponía su esperanza en lo que podía llegar a ser” (Zea 1965: 19).

⁶² No viene al caso ahora discutir una teoría de la fundación de instituciones, pero sí considero oportuno tomar nota de que —como parece sugerir Morse—los conceptos sobre los que se han sostenido exitosamente las instituciones políticas norteamericanas han sido claros y bien delimitados: ‘pacto social’; ‘separación de los ámbitos de incumbencia de la Iglesia y del Estado’; ‘controles y balances en la distribución de las atribuciones políticas’; ‘distinción entre las responsabilidades públicas y la libertad privada (individual)’, etc. (Es notoria la precisión de estos conceptos si se comparan con las nociones de ‘realizar el bien común’ o ‘lograr la justicia social’, cuya vaguedad resiste cualquier intento de definición, mediante la formulación de reglas, en términos de comportamientos concretos).

⁶³ Se ha discutido numerosas veces qué pensamiento gravitó más entre los protagonistas del movimiento independentista latinoamericano, si el de Suárez y el de los escolásticos españoles o el de Rousseau (para un análisis de lo sucedido en el Río de la Plata, cf. Halperín Donghi 1961; capítulo V). Me interesa, no obstante, llamar la atención sobre la continuidad de uno a otro; me refiero específicamente a la concepción holista que ambos tienen del bien común, que tiene prioridad sobre los derechos individuales.

⁶⁴ Muchos han tratado estos temas desde diversos puntos de vista. Recuerdo, por ejemplo, la observación de Deleuze y Guattari acerca de que “la europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos” (Deleuze y Guattari 1991: 110).

⁶⁵ Naishtat enumera las distintas maneras en que Wittgenstein denomina a estas certezas básicas (Naishtat 1993: 40): ‘fondo heredado’ (Wittgenstein 1969: § 94); ‘una suerte de mitología’ (ibíd.: § 95); ‘canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen’ (ibíd.: § 96); ‘bisagras’ (ibíd.: § 343); ‘marco de referencia’ (ibíd.: § 83).

⁶⁶ Este es un importante punto sobre el que insiste Garfinkel cuando indica que los acuerdos compartidos consisten en “diversos métodos sociales para lograr el reconocimiento de los miembros de que algo fue dicho-de-acuerdo-a-una-regla y no [en] la demostrable coincidencia sobre cuestiones sustantivas. La imagen adecuada de un mutuo entendimiento es, por lo tanto, la de una operación más que la de una conjunción de opiniones concordantes” (Garfinkel 1967: 30).

⁶⁷ La ausencia de reflexión sobre la legitimidad de las reglas y sobre las condiciones en que son impuestas es precisamente la crítica que Giddens realiza a la aplicación sociológica que hace Winch de ‘seguir una regla’. Giddens tiene razón al indicar que las reglas expresan asimetrías de poder en las relaciones y que “son (...) impuestas como obligaciones dentro de sistemas de dominación” (la cursiva es del original; Giddens 1976: 68).

⁶⁸ Lo mismo puede decirse sobre las semejanzas en las prácticas e instituciones políticas latinoamericanas, puesto que no pienso que sea posible reducir todos los parecidos a un único criterio de identidad. Es decir, no estoy suponiendo que lo que tenemos de parecido los latinoamericanos se agote en las cuestiones que considero aquí. Simplemente quiero proponer algunas claves para reconocer el sentido de algunas de estas similitudes.

⁶⁹ Esto no debiera entenderse como si los norteamericanos sostuvieran una concepción excesivamente rígida y puramente formal de un orden social justo. Como anota Yaron Ezrahi en su estudio sobre el modo en que el conocimiento científico fue moldeando la democracia de los Estados Unidos durante el siglo XX, *The descent of Icarus* (1990), más allá de la propensión al instrumentalismo del pensamiento liberal norteamericano, también existe en esta tradición un activo principio de creatividad política que da lugar a las preocupaciones éticas, y que funciona a través de la elaboración y re-elaboración de leyes, transformando así los ordenamientos sociales (Ezrahi 1990: 28).

⁷⁰ Una conocida frase que se atribuye a un popular líder político brasileño, Getúlio Vargas (1883-1954), sintetiza perfectamente un concepto que también parece operar como principio ético de muchos hispanoamericanos: “Aos meus amigos, tudo; aos meus inimigos, a lei”.

⁷¹ Estos casos reflejan muchas de los rasgos que también comprende el tipo de régimen político que Guillermo O’Donnell ha llamado democracia delegativa. Caracteriza a la democracia delegativa por oposición a la democracia representativa propia de los países capitalistas más desarrollados, y la define de la siguiente manera: “Las democracias delegativas se basan en la premisa de que la

persona que gana la elección presidencial está autorizada a gobernar como él o ella crea conveniente, sólo restringida por la cruda realidad de las relaciones de poder existentes y por la limitación constitucional del término de su mandato. El presidente es considerado la encarnación de la nación y el principal definidor y guardián de sus intereses (...) Desde esta perspectiva, otras instituciones –los tribunales y las legislaturas, entre otras—son sólo estorbos (...) La accountability [rendición de cuentas] ante esas instituciones es vista como un mero impedimento de la plena autoridad que se ha delegado al presidente” (O’Donnell 1994: 293-294).

⁷² Este tipo de prácticas son una específica expresión de intolerancia, muy diferente, por ejemplo, a las más conocidas formas de intolerancia entre los norteamericanos. En Norteamérica la intolerancia ha estado en gran medida asociada con la cerrada actitud de la gente más destacada y poderosa, aparentemente descendientes de las primeras generaciones de ingleses, quienes pudieron imponer y legalmente institucionalizar un tratamiento de segunda categoría a quienes se veían diferentes o que, por otros motivos, eran menospreciados (de todas maneras, al subrayar esto no quiero decir que en Norteamérica no haya habido también intolerancia hacia quienes piensan distinto, considérese el macartismo, por ejemplo). Contrariamente, el legado católico recibido de los españoles parece haber dejado entre los latinoamericanos una más abierta disposición a la mezcla. En efecto, desde los primeros tiempos de la conquista, los españoles fueron muy afectos a violar mujeres nativas, iniciando así un mestizaje que continuaría hasta el presente. Esto no significa que en Latinoamérica no hayan existido o existan comportamientos racistas o actitudes de discriminación negativas hacia quienes pertenecen a clases sociales más bajas, pero parecieran no estar tan vinculadas al color de la piel y ser de algún modo menos ofensivas y menos cerradas que en Norteamérica. De ahí que el mestizaje cultural haya sido también mucho más frecuente.

Tal vez sea por eso que, aunque hay, en América latina, un alto número de inmigrantes de otras naciones y continentes, términos como ‘italiano-uruguayo’, ‘sirio-colombiano’ o ‘japonés-argentino’ no tienen ningún sentido. (Al destacar este contraste entre la América anglosajona y la América latina solamente busco señalar los diversos grados de integración que existe, en cada región, entre distintos grupos étnicos; es decir, no quiero insinuar que el desinterés en ‘el Otro’ conduzca necesariamente a la intolerancia). Asimismo, Max Weber, cuando anota sobre el clero católico “que castiga al hereje, [aunque] es benévolo con el pecador”, ofrece una aguda clave para entender las características más específicas de la tolerancia y la intolerancia católica (Weber 1905: 22).

⁷³ Asimismo, el patrimonialismo estamental entraña, para Weber, “apropiación de los cargos, y también (eventualmente) de las probabilidades lucrativas que su posesión procura; apropiación de los medios administrativos materiales; y apropiación de los poderes políticos por los miembros individuales del cuadro administrativo” (el énfasis es del original; Weber 1921: 186). Da como ejemplos de patrimonialismo estamental a los señores feudales y a los estados patrimoniales occidentales de los siglos XVI y XVII, época del ‘despotismo ilustrado’, entre muchos otros (ibíd.: 187 y 192).

⁷⁴ A propósito de las continuidades y los cambios implicados en el gobierno de Menem, cabe describir el giro hacia el liberalismo que dicho gobierno significó para el peronismo como una situación en la que un grupo de agentes no puede seguir manteniendo una tradición como lo había estado haciendo hasta un determinado momento y tiene, entonces, que tomar una decisión acerca de cómo continuarla en las nuevas circunstancias. Es decir, el estilo populista de conducción del Estado que había caracterizado a los gobiernos de Perón fue posible porque el Estado tenía sobrados recursos para invertir y gastar. Para Menem, entonces, la disyuntiva fue: ¿cómo seguir siendo peronista con un Estado quebrado? Esto es, ¿cómo seguir haciendo lo mismo cuando ya no se puede hacer exactamente lo mismo que antes? La decisión de Menem fue la de seguir principios económicos liberales que prescribieron la privatización de empresas públicas, el ajuste del Estado, etc. Sin embargo, intentó ocultar este giro y mantener estable el sentido del medio explicando que se guiaba por criterios pragmáticos, como los que, según él, también había seguido Perón, buscando así enfatizar la continuidad entre el estilo de gobierno del General y el suyo propio. Independientemente de los argumentos de Menem, creo que la continuidad más significativa entre su gobierno y los de Perón estuvo dada por una forma de entender el manejo de

las cosas públicas poco afecta a respetar las reglas republicanas.

⁷⁵ Hernán Nazer me recordó estas palabras de Borges, escritas en 1946: “El argentino, a diferencia de los americanos del Norte y de casi todos los europeos, no se identifica con el Estado. Ello puede atribuirse a la circunstancia de que, en este país, los gobiernos suelen ser pésimos o al hecho general de que el Estado es una inconcebible abstracción; lo cierto es que el argentino es un individuo no un ciudadano”. (En una nota al pie agrega: “El Estado es impersonal: el argentino sólo concibe una relación personal. Por eso, para él, robar dineros públicos no es un crimen. Compruebo un hecho; no lo justifico o excuso”). Continúa: “Aforismos como el de Hegel ‘El Estado es la realidad de la idea moral’ le parecen bromas siniestras. Los filmes elaborados en Hollywood repetidamente proponen a la admiración el caso de un hombre (generalmente, un periodista) que busca la amistad de un criminal para entregarlo después a la policía; el argentino, para quien la amistad es una pasión y la policía una maffia, siente que ese ‘héroe’ es un incomprensible canalla” (Borges 1952: 658). Luego concluye que, detrás de los rasgos negativos señalados, a este ‘individualismo argentino’ bien le podría caber la misión de resistir la emergencia de un estado nacionalista de tendencias totalitarias, peligro que él percibe como mal de la época bajo el nombre de comunismo y nazismo.

⁷⁶ Pensemos, como ejemplo, los intentos del gobierno de la ciudad de Buenos Aires y de diferentes organizaciones civiles por lograr que los automovilistas usen los cinturones de seguridad. Parece haber sido una mejor estrategia para lograr que los automovilistas usen el cinturón el enseñarles que es razonable hacerlo (el persuadirlos de que es una ‘ley racional’, que tiene sentido), que pretender obligarlos a que lo empleen por medio de una reglamentación que fuerza su uso (pero que no entienden y, por tanto, no aceptarían).

⁷⁷ Una anécdota argentina: cuando el CONICET quiso inducir a sus becarios a que realicen sus post-doctorados en instituciones distintas de aquellas donde hicieron sus doctorados la resistencia fue enorme; conocí las opiniones de los becarios a través de una lista de discusión electrónica, donde muchos comentarios expresaban que no se iba a desarmar la familia para hacer el post-doc. En EEUU, en cambio, no parece absurdo que, por ‘razones laborales’, una de las partes de una pareja viva en una ciudad y la otra parte en otra y se encuentren solamente los fines de semana o cada dos fines de semana o cada seis meses.

⁷⁸ No digo nada nuevo si señalo la presencia de una connotación religiosa cuando se usa el término ‘culpable’, en vez de ‘responsable’, por ejemplo. Sobre este asunto es interesante referir la comparación hecha por Ezrahi entre los principios de rendición de cuentas de los ‘paradigmas religiosos de acción’ y los ‘paradigmas instrumentales de acción’: “mientras que dentro de los paradigmas religiosos de acción, la rendición de cuentas está típicamente ligada a referentes trascendentales, y conductas y agentes invisibles son juzgados con referencia a los socialmente elusivos motivos internos de los actores, dentro del paradigma instrumental de acción lo que resulta relevante son los aspectos externos de la conducta. (...) Detrás del paradigma religioso de acción existe una estructura vertical, no horizontal, de rendición de cuentas” (Ezrahi 1990: 61).

⁷⁹ Estas observaciones se inspiran en la crítica de Nietzsche al cristianismo. Se trata, efectivamente, de ideas que están implícitas no solamente en las prácticas de los católicos, sino en las de otros cristianos (y quizá más allá también), pero que además son visibles en muchas prácticas políticas de los latinoamericanos. Nietzsche les reprocha a los cristianos –y luego extiende esta crítica a los anarquistas—el haberle asignado un sentido al sufrimiento; es decir, el creer que el ‘sufrimiento es consecuencia del pecado’. En su opinión, atribuir la causa del sufrimiento a las acciones de los pecadores deviene finalmente en resentimiento toda vez que ‘culpamos’ a otros por lo que sufrimos, para eludir nuestra responsabilidad de superarlo (al sufrimiento). El siguiente pasaje de *Crepúsculo de los ídolos* (1888) resume alguna de estas ideas: “Un instinto causal domina en él [el anarquista]: alguien tiene que ser culpable de que él se encuentre mal... Además, la «bella indignación» misma le hace bien, es un placer para todos los pobres diablos el lanzar injurias –esto produce una pequeña embriaguez de poder. Ya la queja, el quejarse, puede otorgar un encanto a la vida, por razón del cual se la soporta: en toda queja hay una dosis sutil de venganza, a los que son de otro modo se les reprocha, como una injusticia, como un privilegio ilícito, el malestar, incluso la mala condición de uno mismo. (...) El quejarse no sirve de nada en ningún caso: es algo que proviene de la debilidad. (...) Lo común, digamos también lo indigno en eso, está en que alguien debe ser culpable de que uno mismo sufra –dicho brevemente,

en que el que sufre se receta a sí mismo, contra su sufrimiento, la miel de la venganza" (el énfasis es del original; Nietzsche 1888: 107-108). La mejor interpretación de estas ideas, creo yo, es una que no confunda queja con crítica. Es decir, no debiera suponerse que existe una identificación necesaria entre la práctica de la crítica y el resentimiento (aunque en ocasiones puedan aparecer juntos), porque la crítica es necesaria para elucidar los propios intereses y actuar afirmativamente en consecuencia. Sin embargo, muchas veces quienes creen tener una actitud crítica no pasan de la queja, por ejemplo, al considerar que determinadas acciones son tan malvadas que no merecen un esfuerzo de comprensión de las reglas que las guían, sino tan sólo la condena y la represión. Así, del mismo modo que entre los miembros de la Inquisición católica, la suposición de que existe gente esencialmente malvada (en América latina se la suele llamar 'hija de puta') es lo que usualmente subyace a la intolerancia que surge del escándalo moral. En cambio, una actitud crítica, al menos como yo la entiendo, buscaría más bien comprender las motivaciones de quienes piensan distinto, intentaría discernir qué los lleva a actuar de tal o cual manera, incluso más allá de que se crea que un comportamiento determinado merezca una condena, porque es el único modo de conocer qué ideas y situaciones es mejor evitar.

⁸⁰ Es curioso, en este sentido, que en los Estados Unidos se llame liberal al sector político que promueve el cambio (donde el cambio tiene que ver con vivir en una sociedad más tolerante de las diferencias), en oposición a grupos más conservadores (que defienden la primacía de las costumbres de los angloamericanos 'normales', por así decir). Se trata, en este caso, de identidades políticas cuyas diferencias no están mayormente marcadas por distintas ideas sobre cómo debiera funcionar la economía, sino por diferencias de orden ético. En América latina, en cambio, los liberales se definen por sus ideas económicas, que mayormente tienen que ver con defender la desregulación de los mercados. Y aunque ellos suelen calificarse como promotores del cambio y la modernización, por buscar el desarrollo mediante la expansión de la economía de mercado (opuesta a las economías donde los precios los regula el Estado), son comunes sus alianzas con los grupos políticos más conservadores. Por otro lado, los sectores de izquierda no ven que las ideas de los liberales conduzcan a ningún cambio en la medida en que no apuntan a reducir la pobreza y la desigualdad social.

⁸¹ Interpreto en este sentido el renombrado debate de la década de 1960 acerca de si la estructura social latinoamericana se correspondía con una forma 'feudal' o con una forma 'capitalista'. Dada la hegemonía marxista en las ciencias sociales de la región durante esos años, se trataba efectivamente de una discusión muy significativa ya que de la respuesta que se diera a esta cuestión se desprendían muy distintas posturas y estrategias políticas. Asimismo, es muy notable la menor autonomía que exhibía en esos años la investigación social respecto de la política, debida tanto al activismo como a la persecución gubernamental, en América latina (México y Brasil tal vez hayan sido excepciones en este sentido) que en Norteamérica.

⁸² Camilo Torres Restrepo nació en 1929, en Bogotá, de una familia acomodada. Tras ordenarse como sacerdote en 1954, fue a Bélgica a estudiar sociología a la Université Catholique de Louvain. Inmediatamente después de graduado, regresó a Bogotá donde, en 1960, fundó, junto a Orlando Fals Borda, la primera Facultad de Sociología de la Universidad Nacional. En los siguientes cinco años, Torres Restrepo combinaría labores eclesíásticas con actividades de investigación que incluyeron estudios sobre desarrollo urbano y estructura económica y social, y sobre los efectos de la violencia en la cultura. Debido a su activa participación política, en 1965 la jerarquía de la Iglesia colombiana le ordena abandonar sus tareas públicas como sacerdote. Hacia finales del mismo año se unió al Ejército de Liberación Nacional. Moriría en su primer combate en febrero de 1966.

⁸³ Encuentro llamativo que, hoy en día, investigadores sociales que sostienen puntos de vista constructivistas para explicar la reproducción social, cuando expresan su pensamiento ético y político, no reconozcan el carácter construido de las distinciones entre justo e injusto (y lo que esto implica: la necesidad de legalizar o institucionalizar lo que se considera justo), sino que, como Suárez, pareciera que piensan que tales distinciones proceden de un orden moral natural que es cognoscible para todos y al que todos debieran espontáneamente someterse. Sobre estas cuestiones, un punto de vista constructivista atento es el que puede advertir no solamente el activo esfuerzo que implica la construcción y el mantenimiento de instituciones, sino también el que se da cuenta cuánto más trabajo exige de parte de los miembros el mantenimiento de instituciones

republicanas y democráticas (cuántas más regulaciones y burocracia requiere), que el mantenimiento de instituciones autocráticas.

⁸⁴ No es este el lugar para considerar las muchas dificultades que entraña lograr que quienes se sienten perjudicados por una ley, la reconozcan como legítima. Aquí solamente pretendo destacar que no es sensato esperar una espontánea actitud colaborativa por parte de todos los miembros de una comunidad política (aunque algunos sí tengan tal actitud); por eso es necesario un Estado que, mediante leyes, fuerce a colaborar a los miembros que espontáneamente no lo harían.

⁸⁵ Los años anotados entre paréntesis, junto al nombre del autor, corresponden a la fecha en que se conoce se publicaron originalmente las obras, y son los que se indican en las citas. Cuando se trata de traducciones, se señala el año de la primera edición en castellano junto al nombre del traductor y, al final, si la edición consultada es distinta a la primera edición castellana, se indica el año de la misma. Cuando un artículo fue consultado de una publicación posterior a la original, se señala junto al apellido de los compiladores o junto al título, entre paréntesis, el año de la primera publicación de ese libro y, por último, se indica el año de la edición consultada. Obviamente, cuando de un artículo publicado en un libro se indica únicamente un año es porque no existen referencias en el libro de que el artículo haya sido publicado con anterioridad.

⁸⁶ La distinción entre 'bibliografía acerca de los conceptos...' y 'bibliografía vinculada al análisis de las tradiciones políticas...' tiene que ver con el uso que se hizo de los textos más que con la explícita inscripción de cada uno de ellos en una determinada área de conocimiento.

⁸⁷ La primera edición de esta obra se hizo en 1941 y llevó por título Dos etapas del pensamiento latinoamericano. En la segunda edición (1965), notablemente ampliada, el título cambió por El pensamiento latinoamericano. La tercera edición, de 1976, también incluyó importantes agregados.

Para citar este documento

Mariano Bargeró. (2015). ¿Cómo analizar una tradición? (Tesis de posgrado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina: Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto. Disponible en: <http://ridaa.dema.unq.edu.ar>

