

ECUADOR

# Debate<sup>96</sup>

Quito/Ecuador/Diciembre 2015

## Legitimidad judicial: control e independencia

El horizonte de la crisis que viene

Conflictividad socio política:  
julio · octubre 2015

Algunos determinantes de la independencia judicial interna: un estudio comparado de las cortes de Chile, Perú y Ecuador

El rol de la Corte Suprema de Justicia de la Argentina en el impulso de la participación política en la jurisdicción

El Papel de las Audiencias en la Protección de Derechos y la Construcción de Legitimidad Judicial. El Caso de Colombia

¿Un Tribunal Constitucional para la República Argentina? Reflexiones en torno a la dimensión política del control de constitucionalidad a partir del modelo chileno

Debates en torno al perfil recomendable para los magistrados de un Tribunal Constitucional. El caso español y datos comparados

La cuestión agraria hoy:  
perspectivas y retos

La visión estratégica del cambio social: acción heroica o transformación silenciosa

El nacionalismo autoritario, la religiosidad popular y el rechazo del liberalismo en Bolivia. Una crítica a la obra de René Zavaleta Mercado

# ECUADOR DEBATE 96

---

Quito-Ecuador • Diciembre 2015

PRESENTACIÓN / 3-5

## COYUNTURA

- El horizonte de la crisis que viene / 7-12  
*Hernán Ibarra*
- Conflictividad socio-política: julio-octubre 2015 / 13-18

## TEMA CENTRAL

- Algunos determinantes de la independencia judicial interna: un estudio comparado de las cortes de Chile, Perú y Ecuador / 19-37  
*Santiago Basabe-Serrano*
- El rol de la Corte Suprema de Justicia de la Argentina en el impulso de la participación política en la jurisdicción / 39-49  
*Sebastián Sancari*
- El Papel de las Audiencias en la Protección de Derechos y la Construcción de Legitimidad Judicial. El Caso de Colombia / 51-72  
*César Augusto Valderrama Gómez*
- ¿Un Tribunal Constitucional para la República Argentina? Reflexiones en torno a la dimensión política del control de constitucionalidad a partir del modelo chileno / 73-88  
*Lisi Trejo*
- Debates en torno al perfil recomendable para los magistrados de un Tribunal Constitucional. El caso español y datos comparados / 89-112  
*Jorge O. Bercholc*

## DEBATE AGRARIO-RURAL

- La cuestión agraria hoy: perspectivas y retos / 113-123  
*Francisco Rhon Dávila*

## ANÁLISIS

- La visión estratégica del cambio social: acción heroica o transformación silenciosa / 125-142  
*Patricio Moncayo*

- El nacionalismo autoritario, la religiosidad popular y el rechazo del liberalismo en Bolivia.  
Una crítica a la obra de René Zavaleta Mercado / 143-157  
*H. C. F. Mansilla*

### **RESEÑAS**

- El nuevo rostro de la democracia / 159-162
- Arenas de conflicto y experiencias colectivas.  
Horizontes utópicos y dominación / 163-165

**PUBLICACIONES**  
**CAAP**

**CAAP** Serie Estudios y Análisis  
ISBN 978-9978-51-025-4  
194 pp.

# ANÁLISIS

## La visión estratégica del cambio social: acción heroica o transformación silenciosa

Patricio Moncayo

*El pensamiento occidental y el pensamiento chino tienen diferentes perspectivas sobre el cambio social. En Occidente predominó la idea de que los hombres si son capaces de cambiar la realidad a través de la acción. En China se relativizó el protagonismo de la acción heroica puesto que se trata de la acción silenciosa de seres anónimos. Las dos perspectivas marcan diferencias respecto al carácter normativo o estratégico de la planificación. En la perspectiva de Occidente predomina la normativa sobre lo estratégico. En la perspectiva china, es lo estratégico lo que guía la acción.*

¿Se puede planificar el cambio social?, ¿qué papel juega la acción en este cambio?, ¿cuál estrategia es más eficaz: la que parte de liderazgos visionarios o la que deriva de la propia realidad y su evolución? ¿Son las revoluciones las “parteras de la historia”, o tras de ellas se esconden procesos que las rebasan? ¿Cuál es el valor de las ideas en la lucha contra la inercia y la conformidad? Los cambios en la mente de los hombres y mujeres ¿antecedentes los cambios de la realidad? ¿Puede la política cambiar el orden de lo *visible y decible*? ¿Cuáles son los límites del *desacuerdo* en la dirección del Estado? ¿Pueden los hombres y mujeres dominar la marcha de los asuntos humanos desde el pensamiento como supuestamente domina la ciencia a la naturaleza? ¿Qué eficacia tiene la razón instrumental en la solución de conflictos sociales como la guerra, la lucha por el poder y la distribución de la riqueza? ¿Cuál es el margen de error de los proyectos de cambio social ideados por la mente humana?

Las respuestas a estas preguntas no son inequívocas; se prestan a muchas interpretaciones. Es posible encontrar en la historia pruebas a favor de unas y de otras. De ahí la importancia de reflexionar sobre los supuestos que están detrás de cada una; supuestos de orden teórico, conceptual, ideológico, metodológico y empírico, en la perspectiva de proponer una manera diferente de abordar el análisis político, sociológico e histórico y su conexión con la práctica.

### **¿Quién manda sobre la acción: el plan o la *propensión*?**

El artículo versa sobre el concepto dominante en la planificación venido de Occidente. En la gestación de este concepto tuvo gran influencia la tradición filosófica europea que “naturalizó” la idea de que el hombre dotado de razón es capaz de transformar la realidad en la que se halla inmerso. Esta idea condujo al desdoblamiento de la acción en teoría y práctica, y al supuesto de que la

primera –la teoría– era capaz de dirigir a la segunda –la práctica.

Esta es la primera parte del artículo, en la que se hace una reflexión sobre los debates teórico filosóficos en torno a este tema, esto es, sobre cómo se ha entendido en Occidente la relación entre pensamiento y acción. La política asumió en el **pensamiento griego**<sup>1</sup> un carácter emancipatorio. La historia fue el escenario de acontecimientos extraordinarios. En la emergencia de la modernidad, el pensamiento científico fue ganando terreno; en base a éste, la idea central de que el hombre puede con su pensamiento dominar no solo la naturaleza sino el mundo de “los asuntos humanos” se volvió un “prejuicio teórico”.

La planificación en Occidente está fuertemente ligada a este esquema mental y nos resulta difícil pensar que puede haber otra manera de entender la acción humana.

La segunda parte del artículo examina, precisamente, otra forma de abordar el tema de la transformación de la realidad, no desde *fuera* de ésta sino como parte inherente a ella. Se trata del pensamiento chino, según el cual la *eficacia* consiste en “apoyarse en la evolución de las cosas” sin pretender conducir las de conformidad con un *plan* basado en un modelo mental a partir del cual “dar forma a la realidad”. Este pensamiento ha sido estudiado por François Jullien.

En el pensamiento chino, pues, la estrategia prevalece sobre la acción heroica. La “transformación” impera sobre la revolución. La estrategia, por otra parte, no se sustenta en la posesión de medios materiales ni en la fuerza, sino en descubrir el “potencial” de la situación. La

acción es el resultado de la “transformación”; ésta no es producto de la acción.

La tercera parte del artículo resume las conclusiones de este recorrido.

## La separación entre pensamiento y acción

En Occidente, históricamente, el pensamiento filosófico intentó desligarse de las actividades de la polis y del ágora. Pensar exigía “quedar liberados de la política, tanto como los ciudadanos debían quedar liberados de las necesidades de la vida”. Si los ciudadanos no debían ocuparse del “mero ganarse el pan”, los filósofos no podían “distrar” su atención hacia problemas mundanos de la administración.

Esta huida de los filósofos de la realidad provocó en ellos un rompimiento con el “sentido común” y una negación de la “pluralidad” de los seres humanos. El filósofo se abstrae de la multitud, de los hombres comunes y corrientes, y en ese *aislamiento* no puede *hablar*, pues lo que el ve no lo ven los demás; pero, a su vez, lo que los demás ven, él tampoco lo ve.

Esta imposibilidad del *entendimiento* se agotó con la llegada de la modernidad. Arendt sostiene que Maquiavelo y Hobbes fueron expresión de tal agotamiento; los escritos de Maquiavelo y la filosofía de Hobbes no estaban *pensados* para la filosofía, o sea para esos hombres solitarios, incapaces de comunicarse con los demás, sino para el *sentido común* de los mortales. Sostiene también que Marx fue el último filósofo político de Occidente que no obstante ubicarse en la tradición iniciada por Platón, finalmente dio un giro a esa tra-

1 François Jullien, *Tratado de la Eficacia*, Siruela, Madrid, 1999.

dición y “puso cabeza abajo sus categorías fundamentales y la jerarquía de valores”. Así esta tradición fue puesta en debate, no solo por Marx, sino por Kierkegaard y Nietzsche. “Ellos fueron los primeros que se atrevieron a pensar sin la guía de ninguna **autoridad**”.<sup>2</sup>

Los esfuerzos de Marx por zafarse de esa tradición tuvieron un gran impacto en la acción social.

Los hombres hacen su propia historia. Pero no la hacen según el deseo de su iniciativa, ni en las circunstancias libremente elegidas; ellos están obligados por las circunstancias del momento, tales como las han creado los acontecimientos y la tradición. La tradición de todas las generaciones pasadas pesa como una pesadilla sobre el cerebro de **los vivos**.<sup>3</sup>

Como lo explica Arendt, de la filosofía de la historia de Hegel, Marx dedujo que “la acción y la praxis, lejos de ser lo opuesto al pensamiento, era el verdadero vehículo del pensamiento” y que la política, por tanto, devení en la “única actividad inherentemente **filosófica**”.<sup>4</sup>

Cabe preguntar si esto supuso un rompimiento con el concepto de acción propio de Occidente. También Marx otorgó a los filósofos cualidades *creacionistas*: la XI tesis sobre Feuerbach es muy clara: “hasta hoy los filósofos han interpretado el mundo, de lo que se trata es de transformarlo”. Se supone, pues, que es a los filósofos a los que corresponde transformar el mundo con su pensamiento. El pensamiento, pues, seguía dirigiendo la práctica.

## La escisión del logos: el valor político del discurso

Rancière plantea que en la modernidad el filósofo se ve obligado a *hablar*; recordemos que la huida de los filósofos de la realidad suponía la imposibilidad de hablar. En esta nueva condición los filósofos *hablan* pero en ese hablar hay un conflicto de entendimiento. Este conflicto es anulado por la filosofía, con lo cual la política queda subsumida en la filosofía. Rancière rescata la política precisamente retomando tal conflicto y revelando la escisión del *logos*. De esa escisión nace la política como un escenario en el que dos maneras de hablar se enfrentan. Estas dos maneras de hablar conciernen no solo al pensamiento sino a la situación de quienes hablan. O sea, la palabra es tal si proviene de un sujeto dotado de poder; y es solamente ruido si lo dice alguien carente de poder.

O sea, con Rancière la relación entre pensamiento y acción se da en el contexto de una fractura del pensamiento; ello se expresa en el *habla*. Distingue entre seres que solo tienen voz y seres que poseen *logos*. La política se funda en esta escisión y da cuenta de una relación litigiosa entre la parte y el todo.

Los títulos de la comunidad, según Aristóteles, son la riqueza de los pocos (los oligoi); la virtud o la excelencia (arété) que da su nombre a los mejores (aristoi); y la libertad (la eleutheria) que pertenece al **pueblo (demos)**.<sup>5</sup>

Los primeros, se infiere, poseen logos; el pueblo, que no tiene título, es poseedor de una libertad que choca con la

2 Hannah Arendt, 1996: 34.

3 Carlos Marx, 1971: 21.

4 Hannah Arendt, 2005: 92.

5 Citado en Jacques Rancière, 1996: 19.

desigualdad fáctica, lo cual hace que tal libertad sea solo *apariciencia*.

Ahí reside justamente el meollo de la política, según Rancière; mostrar la brecha entre libertad y desigualdad en cada lugar donde ello ocurre es función de la política. Mostrar la escisión de la comunidad; el pueblo se identifica con el *todo* de la comunidad; sin embargo, dado que en ella coexiste con “quienes son en todo superiores a las gentes del pueblo”, debe *pelear* esa identificación, cada vez que se la niega.

¿Pero cómo mostrar esa brecha si las gentes del pueblo carecen de logos, de voz propia? Articular, por tanto, sus reclamos en el plano *racional* y no en el de “las sensaciones de placer y de pena” es un reto para el pueblo. Solo así puede evitar que “retóricos y sofistas” le manipulen.

La comunidad, por tanto, no es una comunidad plana, homogénea; es más bien una comunidad política “es decir dividida por un litigio fundamental”.

El pueblo no es una clase entre otras. Es la clase de la distorsión que perjudica a la comunidad y la instituye como “comunidad” de lo justo y de lo injusto.<sup>6</sup>

Rancière señala que los antiguos, o sea los griegos, “reconocieron en el principio de la política la lucha de los pobres y los ricos”. Pero esa lucha se vuelve política cuando los pobres patentizan esa *distorsión* que los coloca fuera de la comunidad. La *naturalización* de la dominación es puesta al descubierto por quienes sufren los efectos de tal dominación. Ese fue el caso de los “pobres

antiguos (esclavos), el tercer estado o el proletariado moderno”.

La lucha de clases, por tanto, para Rancière, se refleja en el distinto y disparejo acceso al logos. No es solamente económica, librada en torno a la propiedad de los medios de producción, sino alrededor del pensar y el hablar; el pueblo, está privado no sólo de los medios de producción, sino de los medios de expresión de esa desigualdad.

Las cosas serían demasiado sencillas si lo único que existiera fuera la desgracia de la lucha que oprime a ricos y pobres (...) Bastaría con suprimir la causa de la disensión, es decir la desigualdad de las riquezas, dando a cada uno una parte igual de tierra. El mal es **más profundo**.<sup>7</sup>

Este mal, Rancière lo ubica en que en la democracia “el mal no es esta hambre insaciable de navíos y fortificaciones”, sino que en la Asamblea del pueblo, “cualquier zapatero o herrero puede levantarse para dar su opinión sobre la manera de pilotear esos navíos o construir esas fortificaciones y, más aún, sobre la manera justa o injusta de utilizarlos para el bien común. El mal no es el *siempre más* sino el *cualquiera*, la revelación brutal de la anarquía última sobre la que descansa toda **jerarquía**”.<sup>8</sup>

Con esta caracterización, la política deja de fundarse en la naturaleza, o en una ley divina. Existe dada la “contingencia de todo orden social”. Ello, pues, plantea un reto a los “hombres”, esto es al género humano, cuando recae sobre sus hombros la organización de la sociedad. Aquí se ubica justamente el tema de la planificación y de cómo encararla.

---

6 *Ibíd.*: 23

7 *Ibíd.*: 28

8 *Ibíd.*: 30.

## El desfase entre la realidad y los modelos políticos

En esta perspectiva corresponde analizar la distinción que Rancière hace entre *política* y *policía*. La política no puede quedar solamente en el plano de la demostración de la *distorsión* sino en el terreno de la acción para enfrentar la distorsión. En este punto Rancière debate con Habermas. Para Rancière la *distorsión* no es negociable; no hay lugar al consenso; el disenso es consustancial a la política; ésta se alimenta, vive en el disenso. Habermas, por el contrario, sin dejar de reconocer el disenso, no descarta la posibilidad del consenso, en el marco de la acción comunicativa.

Tengo la impresión de que la *policía* define la *realidad*, lo que existe, “el orden de lo visible y lo decible”. Y *política*, lo que hace ver aquello que lo visible esconde. Se supone que esto no es suficiente para *modificar* lo que se esconde. La acción no puede limitarse a tal descubrimiento.

¿Cómo intervenir en la policía, tal como Rancière la entiende? El encuentro entre el proceso policial y el proceso de la igualdad no se libra solo en el terreno del pensamiento, sino en el de la realidad. Las prácticas de la igualdad de “cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante” no pueden ser solo prácticas discursivas; deben traducirse en una cadena de actos o acciones que produzcan cambios en el funcionamiento y estructura de la policía.

La policía puede procurar toda clase de bienes, y una policía puede ser infinitamente preferible a otra. Esto no cambia

su naturaleza, que es lo único que está en **cuestión aquí**.<sup>9</sup>

Sin embargo la política no puede ser indiferente a la policía, o al tipo de policía existente. La separación que Rancière hace de policía y política podría entrañar nuevamente, un alejamiento del filósofo de la realidad. Aquel alejamiento que se supone había llegado a su fin.

Saber (...) si todos los medios son buenos para asegurar la tranquilidad de la población y la seguridad del Estado es una cuestión que no compete al pensamiento político -lo cual no quiere decir que no pueda proporcionar el lugar de una intervención transversal de la **política**.<sup>10</sup>

Creo, entonces, que la escisión entre pensamiento y acción se mantiene. El acercamiento del ciudadano al Estado o del Estado al ciudadano, parecería irrelevante para Rancière. Él sostiene que la política “no conoce relación entre los ciudadanos y el Estado”.

Lo que ocurra con el Estado no es cosa, al parecer, que le concierna a la política sino a la *policía*. Para ser más claro aún, Rancière propone renunciar “al beneficio de ciertos conceptos”, como el de *poder*; quiere circunscribir la política a determinados momentos y circunstancias, en los que queda expuesta la distorsión.

Para que una cosa sea política, es preciso que dé lugar al encuentro de la lógica policial y la lógica igualitaria, el cual nunca está **preconstituido**.<sup>11</sup>

Esto luce razonable y coherente desde el pensamiento, en la perspectiva del filósofo, pero no en la perspectiva del “actor”, como lo aborda Bourdieu.

9 *Ibíd.*: 46.

10 *Ibíd.*: 47.

11 *Ibíd.*: 48.

El analista, sostiene Bourdieu, tiene la ventaja del análisis “ex post”. No tiene las limitaciones de quien está involucrado en el juego. En cambio, el actor involucrado en el juego tiene que “juzgar” o apreciar la situación “en el acto”, con una perspectiva que no es la del hombre “sentado en el sofá”.

En la crítica que Rancière formula a la filosofía política muestra cómo para ésta, la verdadera política es aquella que “se opone a la ronda de los malos regímenes”. Los “buenos regímenes” son aquellos en los que desaparece la distinción entre política y policía. Hay, a este respecto, una diferencia entre Platón y Aristóteles. Para Platón “sería preferible que los mejores gobernaran en la ciudad, y que lo hicieran siempre”. Aristóteles entendía que eso no era posible “cuando nos encontramos en una ciudad en la que “todos son iguales por naturaleza”.<sup>12</sup> Ello impide que los mejores gobiernen siempre. Aristóteles lo resolvió institucionalizando esta contradicción: el orden natural de la política –el que proclamaba Platón– lo incluyó en el orden constitucional y en él se registraban los obstáculos que se oponían a tal orden. Lo cual significaba “transformar a los actores y las formas de acción del litigio político en partes y formas de distribución del **dispositivo policial**”.<sup>13</sup>

Con Marx se configura, según Rancière, la metapolítica. Ésta sintetiza la oposición “entre el hombre hobbesiano y el ciudadano rousseauiano”. Es la oposición entre la “lucha de todos contra todos” y la “soberanía ciudadana”. Marx fundamenta la “falsedad” de la política cuando ésta oculta la “lucha de clases”.

Más que el “ciudadano” cuenta la “clase”. Esta separación entre “hombre y ciudadano” puede, según Rancière, tratarse de dos modos: una es la oposición entre “forma” y “contenido”, como irreductible; es la que formula la metapolítica; otra es la que no desconoce esa oposición pero no la vuelve insalvable; es la que sostiene la “interpretación política”, como Rancière la denomina. La metapolítica viene a ser, según Rancière, la última expresión de la filosofía política. La *interpretación política*, supone “bajar” la filosofía a la realidad; en la cual la *apariencia* da pie a la acción política a favor de la igualdad. Apariencia como sinónimo de *aparecer*; los derechos sociales, por ejemplo, pueden no ser reales en un determinado momento; son “apariencia”, pero revelan el *aparecer* de segmentos de la población antes excluidos.

### **El discurso filosófico y empirista de la política**

En esta relación ininterrumpida entre pensamiento y acción, la política ha sido pensada desde la filosofía, pero ésta no ha podido agotar su naturaleza indescifrable. ¿En qué medida la filosofía gobierna a la política? ¿En qué medida ésta escapa el dominio del pensamiento? ¿Sólo es posible pensar la política desde la filosofía?

El pensamiento de Jacques Derrida y Richard Rorty fueron objeto de un análisis comparativo en un simposio organizado por Chantal Mouffe realizado en el Colegio Internacional de Filosofía de Paris el 29 de mayo de 1993.

<sup>12</sup> *Ibid.*: 94.

<sup>13</sup> *Ibid.*: 96.

Dicho pensamiento ha sido objeto de críticas por los filósofos tradicionales y no obstante sus diferencias, ambos comparten el rechazo de una “concepción fundamentalista de la filosofía”. Su abordaje de la política marca, por tanto, un cambio sustantivo en la manera de tratar este tema.

Rorty cuestiona la idea de “considerar los avances de la democracia como si estuvieran vinculados a los progresos de la **racionalidad**”.<sup>14</sup>

Por tanto la acción democrática no “requiere de una teoría de la verdad”. Él cree que el avance de la democracia “se produce más a través de la sensibilidad y la simpatía que por medio de la **racionalidad**”.<sup>15</sup>

El pragmatismo de Rorty, dice Mouffe, “nos recuerda los límites de los planteos de la razón”. El debate en el simposio giraba en torno a los “fundamentos filosóficos de la democracia”. También al “papel crucial del conflicto” en una democracia pluralista. Para Mouffe, la democracia política no supone la eliminación del conflicto sino “la manera en que es manejado”.

En este punto Mouffe encuentra acuerdo con la perspectiva de la desconstrucción de Derrida. Allí se ubica el tema de la “indecibilidad”, ésta siempre habita la decisión. No puede pensarse en una estabilidad permanente; ello sería el fin de la política.

En respuesta a Ernesto Laclau, Rorty llamó la atención acerca de la sobre-filosofización del debate político izquierdista muy extendido en “las universidades de Estados Unidos y de Gran

Bretaña”. Dicha sobre-filosofización ha contribuido a crear “una izquierda académica enroscada en sí misma que se ha vuelto crecientemente irrelevante para una sustantiva **discusión política**”.<sup>16</sup>

En el debate en torno a la representación, por ejemplo, Rorty contrapone lo dicho por J. S. Mill a los electores de Westminster con la argumentación de Laclau. Laclau argumentaba que “la relación de representación será, por razones lógicas esenciales, constitutivamente impura”. Respecto de Mill, Rorty afirma que desde que hemos empezado a elegir representantes, muchos de ellos han dicho que “su trabajo es tomar mejores decisiones que las que pueden tomar los electores por sí mismos”.

Otro argumento de Laclau, criticado por Rorty, es el de las “ambigüedades internas a la relación de representación”. Rorty considera que tal nivel de abstracción no aclara mayor cosa sobre el campo de la representación; sabemos que éste es “un campo de batalla entre una pluralidad de decisiones posibles”.

Rorty aclara que no se opone a los niveles altos de abstracción, pero cree que “la presión para levantar el nivel de abstracción debe (...) **venir de abajo**”.<sup>17</sup> Rescata el valor de las “deliberaciones políticas locales y banales”, en lugar de que los filósofos las provean. Cita la analogía entre la matemática y la ingeniería, con la filosofía y la política. Si bien “cierta matemática es útil para los ingenieros, hay mucha matemática que no lo es”. Eso no quiere decir que “los números trascendentales que no eran de interés para los ingenieros, no lo serían

14 Chantal Mouffe, 1998: 19.

15 *Ibíd.*: 20.

16 *Ibíd.*: 137.

17 *Ibíd.*: 141.

en el futuro". Lo mismo acontece con la filosofía; lo trascendente puede en determinado momento volverse de interés para los ciudadanos.

Los matemáticos no estaban en condiciones de predecir la utilidad que alcanzarían sus invenciones. Ni tampoco tenían la capacidad y la información requeridas para saber cuándo habría de emerger la demanda de sus **productos**.<sup>18</sup>

Rorty cita a Dewey sobre la guía que necesitamos para orientarnos en la complejidad y la incertidumbre de la vida social.

...las concepciones no se proponen por lo que valgan en relación con los fenómenos históricos específicos; son respuestas generales que se supone tienen un valor universal que cubre y domina todo lo particular. De allí que no ayudan a la investigación. **La cierran**.<sup>19</sup>

Por su parte Derrida critica el discurso empirista. Él considera que a través de la formulación de preguntas trascendentales es posible escapar de la fragilidad de un incompetente discurso empirista". Pero no se trata, según él, del "fantasma de la clásica seriedad trascendental"; se trata de un cuestionamiento trascendental que "toma en cuenta la posibilidad de la ficción, de lo accidental y de la **contingencia**".<sup>20</sup>

Como se ve aún entre quienes declaran su crítica a la concepción fundamentalista de la filosofía sigue el debate en torno a la cercanía o distancia del *pensamiento* respecto de la *acción*. Rorty y Derrida, el uno en la perspectiva del pragmatismo, y el otro en la de la "deconstrucción" tienen puntos en común,

pero también diferencias. Laclau declara su acuerdo con algunas tesis del uno y del otro. Se advierte que estas diferencias rebotan sobre la política práctica y configuran dos tendencias en este terreno: la de la democracia liberal y la democracia radical.

Aunque manifiestan su desacuerdo teórico con Habermas, concuerdan con la adhesión de éste a la democracia. Este también es el caso de Rancière.

### **El dominio científico-positivista del Estado**

Sin duda, el pensamiento de Foucault se inscribe en el contexto del desarrollo de las ciencias y la tecnología en Occidente. Desde luego que también es un intento de recuperar el lugar que había alcanzado la filosofía social crítica en momentos en que el pensamiento de Marx se vio sacudido por la experiencia del Holocausto y la entronización del estalinismo en el campo socialista.

El debate, entonces, acerca del papel de la filosofía y la ciencia en la dirección de los asuntos humanos, siguió agitando el mundo intelectual. El pensamiento de Marx estuvo anclado a un proyecto emancipatorio que habría de columbrar con la crisis del capitalismo. Las predicciones de Marx no se cumplieron, al menos en los términos formulados por él, y ello creó un vacío que intentó ser llenado por Habermas y Foucault. No se sabe si el pensamiento de estos dos herederos del pensamiento de Marx ligaron su reflexión teórica con los movimientos sociales que emergieron en la segunda mitad del siglo pasado; pero no cabe duda que su influencia, deliberada o no, se hizo sentir en dichos movimientos.

18 *Ibíd.*: 143.

19 *Ibíd.*: 144.

20 *Ibíd.*: 159.

Si bien la lucha de clases no tuvo el giro esperado por Marx y siguió otros derroteros y caminos, sin duda su crítica al capitalismo sigue teniendo vigencia. El capitalismo tampoco ha podido demostrar que es el “estadio” final de la sociedad. Sus contradicciones son múltiples y se manifiestan en los más diversos órdenes.

En el tema, objeto de este artículo, sobresaale el concepto de “gubernamentalidad” de Foucault.<sup>21</sup> Mediante este concepto es posible calibrar la fuerza de la ciencia y la tecnología en la dirección del Estado. Éste se apoya en la ciencia económica, más precisamente en la economía política y saca del escenario a las clases y sus luchas. Malthus desplazó a Marx, según se infiere del análisis de Foucault. El objeto sobre el que actúa el Estado *planificadamente* es la *población*. Ésta es tomada en su “naturalidad” equiparable a una cosa física que debe ser manejada con ayuda de la tecnología; en este caso el poder es ejercido tecnológicamente. El gobierno de poblaciones se basa en la planificación; una planificación que se adelanta a las necesidades y demandas de ellas, y que por tanto, les pone a salvo del infortunio.

Si ese es el curso que sigue la administración del Estado con ayuda de la ciencia, ¿qué rol le corresponde jugar a la filosofía? Foucault al respecto cree que la filosofía puede seguir teniendo influencia si “deja de pensarse como profecía, pedagogía o como legislación”. En lugar de ello, dice, se le debería “asignar la tarea de analizar, dilucidar, hacer visibles y por lo tanto intensificar las luchas que se libran en torno al poder, las estra-

tegias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los focos de resistencia, con la condición, en suma, de que la filosofía deje de plantear la cuestión del poder en términos de bien o mal, y lo haga en términos de *existencia*”.<sup>22</sup>

Lo que no queda claro es la salida que propone Foucault a esta crisis del capitalismo y más aún, de la modernidad. ¿Existe *gubernamentalidad* en el socialismo? ¿Funciona ésta de la misma manera que en el capitalismo?

En un proyecto emancipatorio ¿cabe contar con la gubernamentalidad, o se puede prescindir de ella? ¿Qué tipo de régimen político propone Foucault para dar curso a un proceso emancipatorio?, ¿es el nihilismo una alternativa política viable en términos prácticos?

En este punto me parece útil, para el propósito del artículo, relacionar el concepto de gubernamentalidad de Foucault con el de su funcionamiento en la práctica de la gubernamentalidad que Foucault reconoce no haberlo considerado para su reflexión que consistió en ocuparse del arte de gobernar, es decir, “la manera meditada de hacer el mejor gobierno y también al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar”. Ello quiere decir que el enfoque de Foucault fue normativo.

El tema de la operación práctica de la gubernamentalidad me parece que queda claro en el análisis de James Scott.<sup>23</sup> Sobre todo en lo atinente al tema de la “legibilidad” del Estado. Si bien en el pasado, en la llamada edad media, el Estado poco conocía de sus súbditos, el Estado moderno se jactó de conocer

21 Michel Foucault: 2007.

22 *Ibid.*: 426.

23 James Scott: 1998.

minuciosamente a los súbditos, y más concretamente a la población. De ahí la importancia de las estadísticas y de la economía política. Sin embargo, en la práctica muestra Scott que esa *legibilidad* alcanzada por el Estado no fue del todo confiable, pues con ella lo que el Estado intentó fue suprimir la “complejidad” de la sociedad, a través de los *promedios* y de la “homogenización”. La racionalidad técnica incurre en generalizaciones y simplificaciones para facilitar la acción de los Estados. Éstos miran, entonces, solo aquellos aspectos que son de un interés y dejan de lado otros.

Scott señala que a través de mapas, cuadros estadísticos, el Estado obtiene una “copia” de la sociedad que no la refleja enteramente. El problema se vuelve más grave cuando en base a tal información parcial y por tanto incompleta, se definen políticas y medidas que en tales circunstancias producen efectos negativos.

La gubernamentalidad de Foucault como la crítica de Scott a la práctica de dicha gubernamentalidad, nos conduce al tema de la *razón instrumental*. El concepto de razón instrumental es analizado por Habermas en un diálogo con Weber y Marcuse.

### La razón instrumental

Habermas<sup>24</sup> precisa y enriquece el concepto de “racionalización” de Weber. Para ello parte de la distinción entre *trabajo e interacción*. Es con relación al *trabajo* que emerge el concepto de *razón instrumental*. Ésta cobró fuerza con el progreso científico y técnico, y alcanzó cierto nivel de autonomía respecto del “marco institucional”. El *marco institucional* se funda en “normas intersubje-

tivamente vigentes”. De aquí desprende Habermas la progresiva absorción del marco institucional por la razón instrumental. Ello ocurre cuando las *fuerzas productivas* adquieren un dinamismo cada vez más independiente del marco institucional. De lo que se trataba, entonces, era de propiciar el desarrollo de las fuerzas productivas valiéndose de la ciencia y la tecnología.

Este proceso, según Habermas, trajo consigo la “continua erosión de la esfera de interacción mediada lingüísticamente, bajo la presión de la estructura de la acción racional con respecto a fines”. Ello dio lugar a la formación de la “conciencia tecnocrática” en la que “desapareció” la diferencia entre acción racional con respecto a fines y la interacción. Pero eso no solo ocurrió en las “ciencias del hombre, sino en la conciencia de los hombres mismos”; o sea, se *naturalizó*.

Esto tuvo un trasfondo ideológico-político. Por un lado, se le puso al lenguaje bajo el mando de la razón instrumental, lo cual implicó privarle de libertad a la comunicación, basada en el uso del lenguaje ordinario. Por otro, se le convirtió en fuente de legitimación de un orden social diseñado bajo parámetros técnicos.

La ideología tecnocrática desplazó así a las ideologías burguesas precedentes.

En el propio *Manifiesto Comunista*, Marx exaltó a la burguesía por el impulso que dio al desarrollo de las fuerzas productivas con el que se “consumó” la dominación de la naturaleza. La apuesta de Marx era la de poner “bajo control el cambio estructural de la sociedad misma”. Ello habría significado “el fin de la prehistoria”.

---

24 Jürgen Habermas: 1968.

Es en este punto que se vuelve más comprensible la tesis de Marx de que el hombre hace la historia, pero no en las condiciones elegidas por él. En efecto, Habermas argumenta, que lo que Marx sostuvo fue equivocadamente entendido por algunos como si ésta fuera “una tarea técnica”. O sea, éstos creían que se podía poner a la sociedad bajo control de la misma forma como se hizo con la naturaleza; es decir, “reconstruyéndola según el modelo de los sistemas regulados de la acción racional con respecto a fines”.<sup>25</sup>

También en este caso es metodológicamente útil contrastar este enfoque teórico filosófico con un análisis teórico de orden empírico.

Centeno fundamenta una caracterización teórica de la tecnocracia justamente en base a la posesión de ésta de la razón **instrumental**.<sup>26</sup> La tecnocracia, según Centeno, habría ganado mucho poder e influencia en la toma de decisiones, no solo en los regímenes capitalistas sino socialistas. Su relación con la política y los políticos no es normativa.

Los tecnócratas comparten una ideología “metodológica”, esto es, una “manera uniforme de analizar los problemas sociales, formular soluciones e implementar políticas”. En ella valoran los medios e instrumentos para alcanzar metas sociales; privilegian los resultados antes que los principios ideológicos. Su fe está puesta en la “aplicabilidad y superioridad de metodologías y paradigmas profesionales y técnicos”; la racionalidad, por tanto, “está más allá del dogmatismo”. Su paradigma es la

eficiencia, independientemente del modelo económico o político en el que se encuadra su accionar.

Sin embargo, para la tecnocracia su “verdad” es la verdad científico-técnica que le confiere la capacidad de ver el *todo*, el conjunto y no entramparse en las partes; esto último es lo que, en cambio a su juicio, pasa con los políticos y con los grupos económicos particulares. El ejemplo de Poulantzas sobre “el rol crítico del Estado capitalista” ilustra este criterio; dicho rol descansa “en la creación de una racionalidad que mitigue los conflictos al interior de la burguesía”. Pero esta vocación por la “totalidad”, si se ve respaldada en el poder político, puede llevar a las tecnocracias a “asemejarse a los regímenes teocráticos o estados que tienen explícitas ideologías políticas **dominantes**”.<sup>27</sup>

Las condiciones empíricas que permiten la constitución de las tecnocracias, Centeno resume en tres: a) la penetración de élites tecnocráticas en las altas esferas de la administración estatal; b) la medida en la que estas instituciones se han vuelto las organizaciones dominantes en las más importantes áreas de la administración estatal; c) el grado en el que las políticas elaboradas por estas élites e instituciones reflejan una inclinación o propensión hacia métodos e interpretaciones tecnocráticos.

## El pensamiento chino

Contrastar el pensamiento europeo occidental con el pensamiento chino implica tratar de “esquemas de clasificación, percepción, entendimiento” **diferentes**.<sup>28</sup>

25 Habermas, *Ibid.*

26 Miguel Ángel Centeno: 1993.

27 *Ibid.*: 313.

28 Pierre Bourdieu-Roger Chartier: 2011.

Tenemos dos tipos de “agentes”; de un lado, los filósofos, pensadores, intelectuales; del otro, los sabios/ estrategas. Bourdieu señala que los “agentes” son el producto de una historia personal y de una historia colectiva.

Bajo estas premisas y conceptos es posible acercarnos a la comprensión de las similitudes y diferencias entre los esquemas mentales predominantes en Occidente y los que se impusieron en China.

Un primer punto de partida es la concepción china respecto de *la creación*.

China no construyó un gran relato del génesis, ni se empeñó en explicar la aparición del mundo por un acto demiúrgico; tampoco hay rastro de epopeya en la Antigüedad china ni del consiguiente *teatro*.<sup>29</sup>

En Occidente, por el contrario, el culto a la acción creadora “sirvió de patrón a los héroes”. Su concepción de la tarea de la historia era “salvar las hazañas humanas de la trivialidad que se deriva *del olvido*”.<sup>30</sup> La política, a su vez, estaba asociada a la acción fundacional. “El sujeto maquiavélico busca imponerse al mundo para imprimir *el suyo*”.<sup>31</sup>

Desde la perspectiva china, el buen estratega no se autoriza a “infringir” el orden de las cosas, porque hacerlo supone “comportarse como un “energúmeno” en lugar de ser el demiurgo que cree ser”.

El estratega no persigue, por tanto, reconocimiento alguno; “nadie piensa poner una estatua del mejor estratega”, dado que éste logró hacer que “la situación evolucione en el sentido deseado

con tal maestría” que “a nadie se le ocurre alabarlo *por ello*”.<sup>32</sup>

“Más que en la trascendencia de la acción, los chinos creen en la inmanencia de la *transformación*”.<sup>33</sup>

Ello se traduce en dos conceptos distintos de la *ocasión*; en Europa “la ocasión es el acontecimiento por excelencia”; en China, se la concibió como “transición” como “emergencia”. Más que de los actos que “rompen la continuación del devenir”, los chinos se ocupan de las “transformaciones silenciosas”.

Un segundo punto, es el desconocimiento en China de la división entre teoría y práctica.

El sabio chino “no concibió una actividad contemplativa que fuera puro conocimiento” separada y distinta de la acción. En el curso de lo real, en el que él mismo está inmerso, “descubre su coherencia y aprovecha su evolución”.

En el pensamiento europeo, la teoría y la práctica marcharon cada cual por su lado; y cuando se las juntó, se constató que la práctica traiciona siempre a la teoría, y que ésta no domina la realidad. La práctica quedó, entonces, librada a la sagacidad de los actores. En Grecia no fue posible desarrollar “la teoría de esta inteligencia astuta”. Lo cual muestra la dificultad de “pensar la conducta de la acción”, desde fuera de la acción.

Para el sabio y estratega chino, la *realidad* es la que se transforma, en tiempos no definidos desde el *conocimiento* ni desde la *acción*. El tiempo de los procesos es un tiempo “estratégico”. Éste implica estar en sintonía con el desarrollo, lo cual supone “escrutarlo” y asimilar la lógica de su evolución.

29 François Jullien, 1999: 90.

30 Hannah Arendt, 1996: 49.

31 François Jullien, 1999: 270.

32 *Ibid.*: 100.

33 *Ibid.*: 102.

...no es un tiempo regular como el de la ciencia, ni accidental, como el que está abierto a la acción, sino regulado que mantiene el equilibrio a través de la transformación y permanece coherente sin dejar de innovar.<sup>34</sup>

“No puede uno forzar la planta a crecer” se le debe liberar “de cuanto pueda trabar su desarrollo”. Esto también rige en el plano político. Excederse en la acción “socava” la posibilidad de efecto y da pie a la resistencia y al rechazo. “Es como el fruto que transformándose imperceptiblemente acaba madurando, a diferencia del gesto heroico que pretende obtenerlo a la fuerza”. Y “no se puede pretender ‘asaltar’ lo real o tomarlo ‘por sorpresa’ (...) siempre hace falta un desarrollo”.<sup>35</sup>

Más que conducir lo real, “ya que conducirlo es demasiado dirigista”, lo que cabe mejor es ejercer “el arte de inducirlo”; lo contrario es incurrir en “demasiada actividad voluntarista”. Ello quedó demostrado en la guerra de Vietnam.<sup>36</sup>

Concordante con lo anterior, la estrategia china “excluye la idea de prede-terminar el curso de los acontecimientos de acuerdo con un plan establecido previamente”.<sup>37</sup>

Esto va dirigido en contra de la idea occidental del “modelo”, a partir del cual se intenta “intervenir en el mundo y dar forma a la realidad”. De ahí nace el “fin” que deberá ser ejecutado. Tal hábito derivó de la ciencia que “no es sino una amplia empresa de establecimiento de modelos”.

Se pensó en Occidente que lo que había funcionado para la naturaleza podía aplicarse en las “relaciones humanas”. Por eso se creyó que la guerra podía ser objeto de un plan, o también que la política podía predeterminarse a partir de un modelo; también la economía. Sin embargo, esto no funcionó, y el propio Aristóteles habló de la *metis* y/o *Phronesis*, denominación de la “inteligencia aplicada a la práctica”. Lo que significaba que un plan, nacido de la teoría, requería para su aplicación de una inteligencia práctica, de la que forman parte, “el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad mental, el fingimiento, la maña, la atención despierta, el sentido de la oportunidad”.<sup>38</sup>

Clausewitz se ocupó de la “ciencia de la guerra”, pero él también constató la dificultad de plasmar en la práctica una “forma ideal”. De ahí que ese collo solo podía ser vencido con una “voluntad de hierro”, pues “en la guerra, más que en todo lo demás, las cosas suceden de un modo distinto al que se había previsto y toman de cerca un cariz diferente al que tenían de lejos”. Además de la “voluntad”, Clausewitz, coincidía con Aristóteles, que dado que en la guerra se producen imprevistos, “hay que dejar una parte general mucho más amplia al talento y recurrir menos que en cualquier otra (actividad) a indicaciones teóricas”.<sup>39</sup>

En el pensamiento chino este dilema se plantea de otra manera. La clave en él es la “propensión”, o sea la tenden-

34 *Ibíd.*: 119.

35 *Ibíd.*: 186-187.

36 *Ibíd.*: 224.

37 *Ibíd.*: 46.

38 *Ibíd.*: 27.

39 *Ibíd.*: 35-36.

cia o potencial de una situación. Es esta *propensión* la que nos indica por dónde encaminar nuestra acción, y no la guía de un modelo.

El orden no viene, pues, de un modelo hacia el que se pueda dirigir la mirada y que se aplique a las cosas, sino que se halla enteramente contenido en el curso de lo real, que lo conduce de un modo inmanente y le garantiza **viabilidad**.<sup>40</sup>

La propensión es producto de una determinada relación de fuerzas que “el estratega sabe emplear a su favor para maniobrar a los hombres”. El estratega, por otro lado, no pretende imponer una dirección determinada al desarrollo; más bien, procura sacar partido de ese desarrollo. Ello elimina o reduce la oposición de las *circunstancias* a la acción del hombre; pues el estratega debe fijarse en su “variabilidad” acorde con la propensión; de esa manera se puede lograr el “provecho deseado”.

“Se sale así de una lógica del modelado (la de un plan-modelo que informa las cosas), así como de la encarnación (una idea proyecto que se concreta en el tiempo) para entrar en una lógica del desarrollo: dejar que el efecto implicado se desarrolle por sí mismo, en virtud del proceso **iniciado**”.<sup>41</sup>

Otra idea central de la estrategia china es la “ineludibilidad” de los procesos, si es que el buen estratega sabe aprovecharlos. Esto está asociado al concepto de *certeza*, que en el pensamiento chino desplaza al de la “indeterminación, del azar, de lo contingente” que hoy ocupan la atención del pensamiento occidental.

Si el curso elegido no se opone al desarrollo, a ese proceso iniciado, si la acción humana se apoya en ese desarrollo, no es concebible que el curso de lo real pueda desviarse de ese camino.

Aplicado este principio a la guerra, el estratega chino sostiene que “el resultado del combate está predeterminado, aun antes de entablarlo”. “Pero el buen estratega interviene en el origen del proceso: sabe encontrar los factores que le son favorables “cuando aún no se han actualizado” y, por eso, puede hacer que evolucione la situación en el sentido que le conviene; cuando el potencial acumulado se revela completamente a su favor, entabla decididamente el combate, y tiene la victoria **asegurada**”.<sup>42</sup>

Por el contrario, para el pensamiento europeo la *indeterminación* de las cosas hace que la eficacia dependa de la acción.

Un quinto punto marca una diferencia entre el valor del discurso y el uso estratégico del hablar. Ello explicaría por qué en China no se desarrolló la retórica; y la relación entre tal hecho y el autoritarismo en el ámbito político.

Jullien destaca la diferencia general que está detrás de los dos modos de entender la eficacia. En ella adquiere trascendencia la *deliberación* en el pensamiento griego, no solo a nivel social, sino individual.

China, por su parte, no privilegió ninguna organización deliberadora en su funcionamiento político, sino que basó su visión del mundo en la regulación, por lo tanto, no concibió la eficacia a partir de la acción, como entidad que se pueda aislar, sino a partir de la **transformación**.<sup>43</sup>

40 *Ibid.*: 39-40.

41 *Ibid.*: 47-48.

42 *Ibid.*: 77-78.

43 *Ibid.*: 82.

La palabra no tiene en China el mismo papel que en Occidente. No se la usa para mostrar o demostrar la razón, tiene una función *instrumental* con respecto al príncipe. Dado que no existe el ágora, el estratega chino se preocupa de acceder al príncipe; ello implica ser capaz de influir en él.

En Occidente, en cambio, el discurso, el logos, es el sustento de la política. El orador está delante de un público; de ahí la importancia de la retórica. En el caso chino, “el que habla, habla lo menos posible; en lugar de ello, procura “preparar el terreno para hacerse oír”. Igual que en la guerra, “la batalla de la palabra debe ser ganada antes de que la intervención se produzca, o sea de que se empiece a hablar”.<sup>44</sup>

A sabiendas de que “los intereses de los interlocutores son necesariamente opuestos”, es a ellos, a los intereses, a los que se debe apelar, para que “el otro” se vuelva “receptivo”. Caben, en esa perspectiva, dos operaciones: “abrir”, esto es, “incitar al otro a exponer libremente lo que piensa de modo que percibamos si su sentimiento es igual al nuestro”; “cerrar” que es ir en sentido contrario “para forzar al otro a reaccionar y comprobar si dice la verdad”. Estas operaciones “deben practicarse alternativamente porque se complementan”. Las palabras se adecuan a dicha polaridad; así hay temas positivos (yang) que sirven para “abrir”, y temas negativos (yin) que sirven para “cerrar”.

“La palabra en este caso no sirve para hablar, sino para conseguir que el otro lo haga”; ello es necesario para cono-

cer lo que el otro siente, de manera de poder adaptarse a él, “y en consecuencia caerle en gracia y obtener su **confianza**”.<sup>45</sup>

En Grecia, en la ciudad, el orador se dirige a una colectividad que delibera; y “si bien ha de tener en cuenta el estado de ánimo de cada uno de quienes lo escuchan, no puede entrar en la lógica personal de cada uno”. Las palabras en este caso hacen parte de un debate contradictorio “logos contra logos”. En este marco, su discurso debe sustentarse en razones y “recurre al rigor de la **argumentación**”.<sup>46</sup>

Ello no ocurre en China. Lo cual se explica porque en ella prevaleció un régimen político autoritario, similar a cualquier régimen monárquico; aún ahora, dice Jullien, es el partido el que hace las veces del príncipe.

“si haces que el príncipe aprecie tus consejos lúcidos serán acertados y gozarás, además, de su favor; en cambio si te odia, tus consejos lúcidos no serán acertados, serás considerado criminal y **apartado**”.<sup>47</sup>

Más que un discurso en China el objetivo “es volver absoluta la autoridad del príncipe”, y no la de dirigirse a “sus súbditos”. La policía impera sobre la política.

En el siglo XX, sin embargo, “China ha añadido un nuevo sentido a la noción para traducir la nueva idea de derecho que acaba de descubrir en Occidente”; tal sentido adicional se refiere al derecho, y éste contradice la noción de que “el poder emana de la situación”, dado que “el derecho la trasciende”. Esto im-

44 *Ibid.*: 234.

45 *Ibid.*: 237.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*: 247-248.

plica, dice Jullien, el reconocimiento de la persona y la autonomía del sujeto.

“Naturalmente, eso tiene un coste. Un coste del que resulta desesperante observar que el pensador chino de cualquier tendencia no parece sospecharlo: al enfrentar al mundo, uno se emancipa de él; no solo da pie al relato heroico y al júbilo del sujeto, sino que, a través de la resistencia, uno se abre camino hacia la libertad”.<sup>48</sup>

## Conclusiones

¿Pueden los hombres cambiar la realidad, o, en su defecto, son un simple agente de la historia?

Este punto es medular. En Occidente predominó la idea de que los hombres sí son capaces de cambiar la realidad, a través de la acción; en unos casos, de los líderes, caudillos, en otros de partidos, de vanguardias, también de científicos, artistas y genios. En China, se relativizó el protagonismo de la acción heroica. Estas dos perspectivas reformulan el concepto de *planificación*. Pues, en el primer caso, se reconoció que la planificación de los asuntos humanos no puede ser dirigida ni controlada como es posible para el mundo de la naturaleza; sin embargo no se renunció a esa potestad, solo que en el caso de los asuntos humanos, hubo más espacio para creatividad y agencia, pero sobre todo *individual*. De ahí que la acción del hombre, su sagacidad, su inteligencia práctica se vuelva decisiva para que un “modelo” ideal sea aplicable a la realidad.

En el segundo caso, es la evolución de la realidad la que cuenta; y en ella no es la acción *espectacular* de seres “sobrehumanos”, sino la acción *silenciosa*

de seres anónimos que son los desconocidos “héroes” de procesos colectivos. Aquí, la realidad cuenta más que un modelo ideal; ello significa que la planificación arranca de la realidad y no de la mente ni abstracciones de los hombres. La *agencia* diaria, cotidiana y laboriosa de miles de seres que trabajan en la “clandestinidad” de la gloria, son los forjadores de un destino común.

Las dos perspectivas también marcan diferencias respecto del carácter normativo o estratégico de la planificación. En la perspectiva de Occidente predomina lo normativo sobre lo estratégico; en la perspectiva de China, es lo estratégico lo que guía la acción; una estrategia sustentada en la “propensión” más que en el diseño normativo de un proyecto de realidad.

Como derivación de estos *shemes* – grandes principios de visión y división de la realidad– el logos, la palabra, desempeña un papel diferente. En Occidente, la política se asienta en el logos; lo cual muestra la relación de la política con la razón, sobre todo con la razón del *desacuerdo*. En China, dado que se trata de un régimen político despótico, no hay lugar para la deliberación. La racionalidad no parte del logos sino del potencial de la situación.

Desde otro ángulo, sin embargo, el sabio/estratega chino es contrario a la violencia; “no hay valor en matar, mejor que destruir las fuerzas del adversario, hay que hacerlas inclinarse hacia uno mismo”. En Occidente, la idea del poder de la razón para cambiar la realidad estuvo asociado a la violencia. Y la violencia es lo opuesto a la política, tal como la entendieron los griegos. Los

---

48 *Ibid.*: 286.

griegos en la polis, dice Arendt, "trataban sus asuntos por medio del lenguaje, la persuasión y no por la violencia".

El concepto de la planificación en Occidente, por tanto, liga la razón más que a la palabra, a la técnica y a la violencia. En lugar de dejar que el cambio *advenga*, el hombre lo acelera, lo impone, en nombre de la razón y del progreso; "el fin justifica los medios". De ahí que otro debate entre estos dos conceptos es el que gira alrededor del tiempo y la ocasión. En Occidente, el tiempo está impregnado de *celeridad*, en China el tiempo es sobre todo *estratégico* y guarda armonía con el proceso. La eficacia, por tanto, está más alejada de la acción, y consiguientemente, es indirecta.

En Occidente, cobró forma la idea del Estado; con ella se configuró una dirección política que le dio al ejercicio del poder un soporte científico/técnico, pero también ideológico. Ello le dio a la planificación un carácter más cercano al conocimiento sistematizado y sujeto a comprobación empírica. Es lo que descubrió Foucault a través del concepto de gubernamentalidad. Con la gubernamentalidad, sostiene Foucault, el estado desplazó al príncipe. Maquiavelo se ocupó más del príncipe que del Estado. En China, el ejercicio del poder estuvo más centralizado en el príncipe. Las relaciones entre el príncipe y los súbditos se basaron en la subordinación de éstos a la autoridad de él. El concepto y práctica de la gubernamentalidad, por tanto, funcionó en Occidente, más que en China.

Sin embargo, la *gubernamentalidad* implicó un predominio de la razón instrumental sobre la razón comunicativa. En esa perspectiva la gubernamentalización del Estado no hizo distinción entre democracia y autoritarismo. Implicó también el predominio de la economía

sobre la política; ello no solo en la gubernamentalización liberal, denunciada por Foucault, sino en la gubernamentalización socialista que colapsó con la crisis del "socialismo real".

El autoritarismo, por tanto, no viene solo por el lado del régimen político, como en China, ni por el "modo de producción capitalista", tal como se dio en Occidente, sino por el lado del predominio de la tecnocracia, de esos nuevos "leviatanes", descritos por Centeno; y también por el lado de la ideología.

Hay diferencias muy grandes entre el concepto de certeza y de indeterminación; en el pensamiento chino, no hay lugar a la indeterminación, si se sigue la línea de la *propensión*; en el caso de Occidente, el relativo desapego a las circunstancias de la acción -dado que ésta se la concibe con relativa independencia de ellas- hace que la *variabilidad* de éstas configure la contingencia y el azar, frente a los cuales las destrezas de la acción permiten sortear los obstáculos y giros inesperados de la realidad. Acción, en todo caso, fundada en la razón y en la violencia.

Finalmente, la oposición entre el amoldamiento a la realidad y la resistencia a ella marcan una diferencia sustantiva entre el pensamiento chino y el de Occidente.

La contradicción entre pasado y futuro, como se ve en el recorrido efectuado, es abordado de distinta manera por las dos perspectivas -la de Occidente y la China- lo cual imprime su sello al concepto de planificación.

La planificación, por tanto, bien puede entenderse autoritaria o democráticamente, tecnocrática o ideológicamente, económica o políticamente. Acoplarse a los ciclos de la naturaleza y de la propensión de la realidad social

no se concilia con el despotismo; mientras que partir de *modelos mentales* para reconfigurar la realidad no siempre se concilia con la democracia; la razón puede entrar en conflicto con el logos, esto es, con la palabra y, devenir en *jacobinismo* o en *fascismo*.

¿Es posible construir un concepto de planificación que no caiga en la determinación de la razón ni en la determinación de la propensión? ¿Una práctica de planificación que se sustente en la *estrategia* más que en la *genialidad* de actores iluminados por la *verdad* patentada en el logos y respaldada en la violencia? ¿Un concepto de planificación que se lleve bien o mejor con la democracia? ¿Que entienda la eficacia en términos de una lógica procesal antes que de una lógica arbitraria con la que se intenta gobernar la realidad social desde "afuera", que convierte a los agentes que lo intentan en "energúmenos" en lugar de los "demiurgos que creen ser"?

Los dos shemes expuestos, el europeo y el chino, muestran, por otro lado, que no hay una sola verdad; que la *verdad* de uno y la *verdad* de otro son parte de la realidad. No hay verdades acabadas ni, en palabras de Ortega y Gasset, "un orbe concluso, definido y definitivo". La planificación, por tanto, debe ser entendida policéntricamente. Más que una práctica tecnocrática o emancipatoria, es una práctica social que evade el encasillamiento ideológico, tecnocrático y unilineal.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah (1996), *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre, Roger Chartier, (2001), *El sociólogo y el historiador*, Abada, Madrid.
- Centeno, Miguel Ángel, (1993) "The new Leviathan: The Dynamics and Limits of Technocracy, *Teoría y Sociedad*, Vol.22. No 3 (jun, 1993) pp. 307-335.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen, (1968), *Ciencia y técnica como ideología*, Taurus, Madrid.
- Jullien, François, (1999), *Tratado de la eficacia*, Siruela, Madrid.
- Mouffe, Chantal (Comp.), (1998), *Desconstrucción y pragmatismo*, Editorial PAIDOS, México.
- Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo*, Política y Filosofía, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Scott, James (1998), *Seeing like a State*, New Haven: Yale University.