

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIA POLÍTICA

CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA



PROYECTO DE GRADO

PARADOJAS DEL CAMBIO

Repercusiones de la nueva Constitución Política boliviana
para la Teoría Política

Postulante: Carlos Torrez Guarachi

Tutor: Lic. Julio Ballivian Ríos

La Paz – Bolivia

EL PRESENTE TRABAJO DE INVESTIGACIÓN FUE SOMETIDO A SUSTENTACIÓN ACADÉMICA ANTE TRIBUNAL PARA OBTENER LA GRADUACIÓN CORRESPONDIENTE Y SEA HABILITADO PARA OPTAR EL GRADO DE LICENCIATURA EN CIENCIA POLÍTICA.

**“Paradojas del Cambio
Repercusiones de la nueva Constitución Política boliviana
para la Teoría Política”**

Director de Carrera

Docente

Tutor

Materia de Taller II

Sello de la Institución Académica

Dedicado al Ing. Guido Riveros Franck
Un ciudadano que nos enseñó que la política es un hábito y no un rito

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

teoría democrática o teoría política [contradicción / complementariedad]	5
1. Utilidad de la lógica de contradicción: instrumento lingüístico y neologismo	9
2. Incompetencia de la lógica de contradicción: instrumento lingüístico	11
3. Nuestra cultura y su posición frente a la crisis de la ciencia “política”	14
4. El proceso de cambio: principios o concepciones	15
5. Objetivo y enfoque de la investigación: proceso de cambio y ruptura paradigmática.....	16

CAPITULO PRIMERO

metodología y epistemología [paradoja/paradigma]	19
I. DOXA Y PARADOXA	20
1. Escalera infinita y paradoja	20
2. Escalera infinita, hetero-observación y para-digma	22
3. Paradojas en ciencia política	23
4. Paradigma en ciencia política	24
II. PARADIGMAS DEL CAMBIO	26
1. La subvaloración de lo “plurinacional-comunitario” como ruptura paradigmática	26
2. La sobrevaloración del “vivir bien” como paradigma alternativo	28
3. Determinación del paradigma del cambio	30

CAPÍTULO SEGUNDO

El problema de la homogeneidad y

**la complementariedad de lo heterogéneo
[estado-nación / estado-pueblo]** 32

**I. ESTADO PLURINACIONAL O LA PARADOJA DEL
“PLURALISMO MONISTA”** 34

1. La concepción de pueblo y nación
en la nueva Constitución 35
2. ¿El “principio de complementariedad”
opera en el concepto de “lo plurinacional”? 36

**II. EL PRINCIPIO DE COMPLEMENTARIEDAD
EN EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO** 38

1. Proceso de cambio: ¿una lógica plural o complementaria? 39
2. Dualismo y dicotomía 39
3. La dicotomía de lo político y su reducción
en la variable democrática 40
4. La dicotomía de lo político y su reducción
en el concepto de democracia 41
5. “Soberanía popular” como concepto en el que
opera la reducción 44
6. Soberanía/democracia como diferencia entre lo impersonal/suprapersonal .. 45
7. Soberanía popular como reducción suprapersonal 46
8. Fragmentación de lo suprapersonal, crisis de unidad
del concepto pueblo: guerra de secesión norteamericana 47
9. Reducción de lo político: crisis de totalidad
del concepto pueblo en el caso boliviano 49
10. Democracia como concepto que carece de limitación 52
11. Estado comunitario: ¿Hacia una “soberanía comunitaria”? 54

**CAPÍTULO TERCERO
el estado “comunitario” boliviano: ¿avance o retroceso?
[individuo / comunidad]** 57

**I. ESTADO “COMUNITARIO” BOLIVIANO: UNA LECTURA A PARTIR DE
LA TEORÍA DE LA POSTMODERNIDAD DE FERNANDO MIRES** 61

1. “Post”-modernidad: ¿construcción de algo nuevo
o reparación de lo viejo? 63
2. La influencia de Montesquieu en la concepción
comunitaria de Mires 64
3. La Utopía de Tomás Moro y la concepción comunitaria 67
4. Sobre la necesidad de revalorar la dicotomía sociedad/comunidad 68

CAPITULO CUARTO

El problema de la jerarquía

[democracia autocrática / capital social] 70

**I. LA PARADOJA DE LA JERARQUÍA: MOVIMIENTO SOCIAL
Y CAPITAL SOCIAL 71**

1. La guerra del gas como punto de inicio 72

2. El capital social como factor de análisis 74

3. Hipótesis de investigación 74

**II. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA: SOCIEDAD Y COMUNIDAD
COMO CRITERIO BASE DE DISTINCIÓN 77**

1. La diferencia: confianza y desconfianza 77

2. Sociedad/comunidad a partir de la distinción confianza/familiaridad 78

3. La concepción de tiempo en lo societario y lo comunitario 80

4. Formas de autoridad en lo societario y lo comunitario 82

5. Un fundamento relevante a partir de la contingencia:
lo paramétrico y lo estratégico 84

6. La distinción “conciliadora” de Weber: los tipos de dominación legítima 87

7. Sobre las distintas formas de concebir el “nomos”:
la distinción telúrica de Schmitt 88

**III. UNA FUNDAMENTACIÓN HISTÓRICA Y PRÁCTICA DE LA
DIFERENCIA CONCEPTUAL ENTRE CAPITAL SOCIAL
“SOCIETARIO” Y CAPITAL SOCIAL “COMUNITARIO” 92**

1. Sociedad y comunidad como manifestaciones
básicas de “lo social” 92

2. Sobre la concepción de la autoridad
(impersonal-personal-suprapersonal) en lo comunitario 93

3. El factor tradicional reorienta el capital social “comunitario”
a lo privado y no así a lo público 95

4. Capital social comunitario como amenaza 98

CONCLUSIONES

[reactivo / proactivo] 100

BIBLIOGRA

Prólogo

Esta investigación considera que el excesivo crecimiento (cuantitativo) de teoría democrática ha perjudicado el desarrollo (cualitativo) de la teoría política; esto ha llevado a que lo político se subsuma en la democracia, convirtiendo el género en especie. De esta manera estamos en presencia de una crisis de la ciencia política, que no está referida específicamente a lo que G. Sartori denominaba como “cuantificación de la disciplina”. Se trata más bien de una serie de problemas que tienen como eje articulador a la concepción ideológica de la democracia, que afectan a lo que coloquialmente conocemos como el “objeto” de nuestra ciencia (lo político) y que impiden una ruptura “paradigmática” o mejor una revolución “científica” de lo político.

¿Cómo está coadyuvando el proceso de cambio en Bolivia para superar los problemas (método-objeto) que atraviesa en conocimiento científico de lo político? ¿Cómo está contribuyendo nuestra comunidad científica?

El proceso de cambio ha revalorado lo cultural en la nueva Constitución a partir del reconocimiento de principios ancestrales y una lógica propia. Pero la investigación parte de la premisa de que la comunidad científica está convirtiendo este hecho histórico en *una cuestión de “conceptos” pero no así de “principios”*. Esto ha provocado que nos concentremos en figuras poco explícitas como lo plural: democracia “plural”, Estado “plural”, economía “plural”, “pluralismo” jurídico; y desestimemos las repercusiones que ha provocado el proceso de cambio a favor de lo político. En esta línea, se ha hecho de lo comunitario la manifestación conclusa del proceso de cambio (novedad) por lo que solo queda aplicarlo a cualquier espacio o ámbito. Nos hemos alejado de la ciencia porque se ha concebido a nuestro proceso como algo ya realizado, absoluto e incuestionable. Esta tendencia ha llegado al extremo de ver en el “vivir bien” un paradigma alternativo al capitalismo, sin percatarse que en ese ámbito ni siquiera se ha llegado a la estructuración de una sólida teoría (instrumento lingüístico).

¿Cómo se procede en esta investigación frente a los problemas esbozados?

Aquí no se pretende cometer la imprudencia de identificar un “paradigma del proceso de cambio” para revalorizar la ciencia “política”, sino se orienta en ubicar las paradojas que se han superado y que constituyen los pilares fundamentales del “nuevo Estado”. Los referentes para realizar esta tarea no están constituidos por conceptos, sino por los “principios del proceso de cambio”, en el que la *complementariedad* cobra alta relevancia.

INTRODUCCIÓN

teoría democrática o teoría política

[contradicción / complementariedad]

Todos los males de la democracia
pueden curarse con más democracia
Alfred Emmanuel Smith

En la ciencia política se pueden registrar muchos problemas, pero una buena parte de ellos se circunscriben a una lógica contradictoria entre: teoría/práctica. De inicio, la filosofía se concibe como un conocimiento especulativo que transfigura la realidad, a diferencia de la ciencia que es un conocimiento empírico que representa la realidad¹, por lo que es preferible la ciencia (lo práctico) a la filosofía (lo teórico). Pero esta lógica no nos ha llevado a desarrollar la ciencia; todo lo contrario, debido a que la teoría es un denominador común tanto de la ciencia como la filosofía, al final ambas son subvaloradas a favor de conceptos como la “administración pública” o “gestión pública”.

Esto de ninguna manera implica que el conocimiento “teórico” (filosofía/ciencia) haya fortificado la gestión pública, se entiende más bien como la superación de aquellas instancias. Y es por eso que si procedemos a revisar sus contenidos se evidencia que se nutren de la administración privada, pero no así de alguna manifestación de lo político. Antes se sostenía que la ciencia política era la sombra o el patio trasero de la ciencia jurídica, pero la gestión pública no ha superado esta dependencia ya que intenta seguir los pasos del sector privado que rechaza la *organización burocrática* y recomienda la instauración de una *organización estratégica*. Por esto, filosofía política, ciencia política y gestión pública se desenvuelven independientemente por caminos y destinos separados.

Entonces, no estamos en una crisis de la “filosofía” (F. Mires), ni de la “ciencia” política (G. Sartori), sino en una crisis de lo “político”. ¿Pero en qué consiste y a quién favorece? Para responder la pregunta es necesario recordar las afirmaciones de G. Sartori, en lo que respecta a la situación de la ciencia política:

¹ En este sentido Sartori (2006: 38) “Vale decir: el conocimiento filosófico no es un conocimiento empírico, sino literalmente un conocimiento metafísico, que va más allá de los hechos o de los datos físicos (metà-ta-phisikà), o sea es un conocimiento que trasciende la empiria”

“tenemos una ciencia deprimente que carece de método lógico y, de hecho, ignora la lógica pura y simple (...) el cuantitativismo, de hecho, nos está llevando a un sendero de falsa precisión o de irrelevancia precisa, (...) al no lograr confrontar la relación entre teoría y práctica hemos creado una ciencia inútil (...) la ciencia política es una teoría sin práctica, un conocimiento tullido por la falta de “saber cómo hacerlo (...) es una ciencia en gran medida inútil que no proporciona conocimiento que pueda ser utilizado” (Sartori, 2005:11).

Mediante una deducción lógica se puede afirmar que: *la pérdida de uno, es la ganancia del otro*. Por ello, la pérdida de la “ciencia” política debe necesariamente implicar algún beneficio para alguien. Pero para la comunidad científica la crisis solo se encuentra en el tema del método y más precisamente en la “cuantificación de la disciplina”, pero no se determina a dónde nos esta llevando esta situación. Concretamente, la filosofía no ha sido beneficiada dado que no se afirma que “hemos hecho filosofía y no ciencia política”; la filosofía política se concibe como un pasado al que hay que retornar (F. Mires), pero no como una actividad del presente. Entonces: ¿quién es el beneficiario del infortunio de la ciencia política?

Si procedemos a una revisión de las críticas a la ciencia política, se puede evidenciar que estas se circunscriben a la “ciencia” que es entendida como sinónimo de cuantificación, por eso G. Sartori sostenía que la disciplina tiene que: “Pensar antes que contar”. Pero debemos tener muy presente que las críticas no se concentran en la “política” o mejor en “lo político”. A mi juicio, y en este plano de observación, *quien gana ante la adversidad de la ciencia “política” es la democracia*, o más precisamente una *concepción ideológica* de la democracia. Se reclama que la “ciencia” política carece de un método propio y que ignora la lógica pura y simple, pero ese método y esa lógica que coadyuvan a la construcción de un instrumento lingüístico, que G. Sartori propugna, no beneficia a la ciencia “política” sino a la teoría democrática. Por esto la crisis de la ciencia política no esta referida solo a la “ciencia” entendida como cuantificación, también a una crisis de lo político. De esta manera y de una revisión del estado de los “estudios políticos” podemos extractar los siguientes problemas de esta otra crisis de la ciencia “política”:

ciencia "política". Para continuar es necesario preguntarnos: ¿Por qué este crecimiento desmesurado de la democracia no produce una revolución en la ciencia "política"?

Esta por demás sostener que la ciencia no progresa mediante la simple (1) *acumulación* de conocimiento, sino a partir de una *revolución científica* (Kuhn) que niega el viejo paradigma, construyendo uno nuevo. Entonces, la revolución no es un concepto monopolizado por la política (revolución francesa: s. XVIII), sino un concepto que tiene aún mayor relación con la ciencia (revolución copernicana: s. XVI). Asimismo la revolución, tanto en lo político como en lo científico, ha significado una lucha contra manifestaciones absolutas. Desde una concepción positivista la ciencia no se relaciona con lo absoluto sino con lo *relativo*. Si el conocimiento científico fuera absoluto, hasta el día de hoy concebiríamos al planeta Tierra como el centro del universo. Entonces: la democracia en su concepción ideológica o *absoluta* (4) no contribuye a una revolución de la ciencia política.

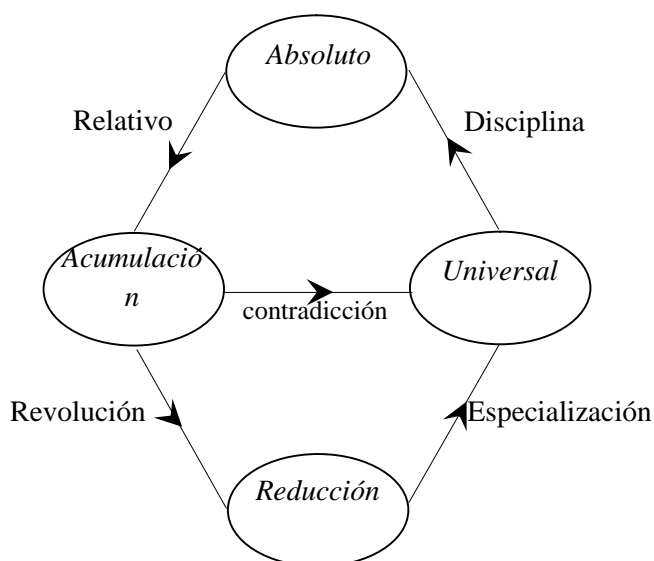
Además se debe sostener que la ciencia no tiene un carácter universal. Generalmente el concepto de paradigma suele ser asociado con esta concepción universalista, pero es el mismo paradigma quien la rechaza. Si bien es cierto que en un principio el paradigma representaba lo científico, hoy en día ha perdido esa calidad. El paradigma es entendido como un suceso ejemplar que "todos" deben ver, considerar o seguir; es decir, representando lo universal. Pero debemos tener muy presente que el paradigma científico no se vincula con lo universal debido a que se limita a determinados campos del conocimiento (derecho, política, economía, física, química) y a determinadas comunidades científicas (abogados, politólogos, economistas, físicos, químicos). La ciencia no es universal porque un abogado con su paradigma (p.e. positivismo jurídico) no puede resolver un problema como el SIDA o la fiebre amarilla. De este modo, la "ciencia" jurídica no es universal ya que no tiene validez en la resolución de otros asuntos como las enfermedades. Entre segmento (paradigma) y lo universal, no hay compatibilidad. Entonces, cuando la democracia se acerca a lo (3) universal se aleja de la ciencia y se acerca a la ideología (absoluta).

La ciencia no involucra un proceso de (2) reducción sino de especialización. Ello comprende instaurar una clara diferencia básica entre un género y una especie; si procedemos a una revisión del ámbito político se llega fácilmente a la conclusión que lo político es el género y la democracia la especie. Sin embargo, la acumulación ha provocado que *la democracia sea tomada como género y la política como especie*; por lo que la teoría política puede ser fácilmente envasada en la teoría democrática. La tiranía ya no es un forma *personal* de opresión, sino una forma suprapersonal (tiranía de la "mayoría"); la democracia ya no es una

forma suprapersonal de gobierno (pueblo), también puede ser una forma *impersonal* (democracia como reglas y Estado de Derecho). La democracia ya no es una forma de gobierno como poder ascendente (abajo arriba), sino también hay una democracia-autocrática (arriba abajo). Debido a que la democracia puede resumirlo-reducirlo todo, preferimos la *democratización* porque nos trae soluciones y alegrías (vamos ha “democratizar” la telefonía celular) y rechazamos la *politización* porque nos trae problemas y angustias (el conflicto se ha “politizado”).

Entonces la democracia no puede producir un progreso de la ciencia “política” debido a que su concepción: *absoluta-acumulativa-reduccionista-universal*; esta reñida con una concepción mínima de la ciencia: *relativo-revolución-especialidad- disciplinaria*.

Los problemas de la democracia



1. Utilidad de la lógica de contradicción: instrumento lingüístico y neologismo

Para continuar es necesario preguntarnos: ¿cómo se explica este crecimiento desmesurado de la democracia que perjudica a la ciencia “política”? Anteriormente he sostenido que lo propugnado por G. Sartori (método, lógica e instrumento lingüístico) no beneficia a la ciencia “política” sino a la teoría democrática. De esta manera el crecimiento desmesurado de la teoría democrática y sus consecuencias (reducción-universal-absoluto-acumulación) pueden explicarse por ese método y lógica imperante en los estudios sobre la democracia.

Es un exceso sostener que la ciencia se establece solo a partir de factores cuantitativos, ya sea a través de la *cuantificación de una disciplina* (crisis de la “ciencia” política) o peor aún mediante *acumulación del conocimiento* (la otra crisis de la ciencia “política”). El conocimiento ponderado progresa también por el desarrollo de factores cualitativos como el lenguaje o instrumento lingüístico, mediante la construcción de *diferencias* conceptuales. De esta manera el derecho, por ejemplo, tiene una profunda construcción de lenguaje especializado: obligación/deber, contrato/convenio, asesinato/homicidio; hasta la filosofía, que es acusada de imprecisa o especulativa, parte de diferencias entre lo óntico/ontológico. Entonces, *la calidad de una ciencia puede ser determinada por la calidad de su instrumento lingüístico*.

En el ámbito político G. Sartori ha hecho hincapié sobre la necesidad del “lenguaje especializado” determinando algunos criterios u operaciones que preceden a la creación de los lenguajes especiales tales como: “1) hacer precisos y *definir los significados* de las palabras; 2) estipular *reglas precisas de sintaxis lógica*; 3) crear nuevas palabras”. El último punto es bastante valorado en la actividad académica y es este mismo punto el que se encarga de subvalorar la ciencia. Se debe reconocer que hay investigadores que han acuñado conceptos interesantes y útiles para sus comunidades científicas, tal es el caso de E. Dussel con la diferencia *proximidad/proxemia*; o extendiendo esta construcción a escuelas se diferencia entre *governabilidad/gobernanza*. Hay también intentos loables de creación de nuevas palabras pero que no son útiles para una comunidad científica sino para aquel que lo ha creado. F. Mires (2001), por ejemplo, habla de “nosotridad” y de “dialoguicidad” pero dicha terminología no solo carece de sentido para el ciudadano, también para una comunidad científica especializada (ciencias sociales). Por esto, la construcción de neologismos debe contribuir a la comunidad científica (especialidad) y no a la individualidad (“para mí”).

Ahora G. Sartori reivindica la lógica de la contradicción² en la tarea de construir un lenguaje especializado. Desde mi percepción *esta lógica contradictoria que ayudaría a la ciencia en la*

² Sartori (1988:225,258) acertadamente utiliza: “contrario para opuestos que no son contradictorios; y contradictorio para dos términos que no sólo son mutuamente excluyentes, sino también exhaustivamente excluyentes. El punto lógico es éste: el principio del medio excluido se aplica a los contradictorios, no a los contrarios”; posterior a esta diferenciación señala: “Admitamos, pues, la tesis según la cual la democracia es la no autocracia, el contrario exacto y en realidad la contradicción misma de la democracia”. De esta manera resulta evidente que la política no es pensada en base a la complementariedad (cultura-racionalidad).

construcción de un instrumento lingüístico (cualitativo), al final solo provoca un beneficio de la democracia en desmedro de la ciencia “política”; pero esta afirmación debe ser entendida tomando en cuenta algunas precisiones. En el discurso político e incluso en el ámbito académico se ha establecido una tensión entre la “lógica de la contradicción” (occidental) y “lógica de la complementariedad” (andina), en la que debemos rechazar completamente la primera y afirmar contundentemente la segunda; empero la posición que adopto en esta investigación no radica en “satanizar” la lógica contradictoria sino en determinar su competencia (neologismos) o incompetencia (ciencia “política”) dependiendo el caso o ámbito.

No cabe duda que la lógica contradictoria es competente para la construcción de instrumento lingüístico ya que mediante la precisión de un nuevo concepto como lo *óntico*, que esta referido a los “entes”, surge lo *ontológico*, referido al “ser”. Más aún, los especialistas en filosofía como M. Heidegger han diferenciado los conceptos del *ente* como “categorías” y los conceptos del *ser* como “existenciales”. Para una persona común la muerte puede ser un término, concepto o categoría; pero para una comunidad de filósofos decir que la “muerte” es una “categoría” constituye un grave error debido a que no la esta concibiendo a partir del “ser”. Por tanto, si introduzco el término “individual” debo necesariamente determinar su opuesto que podría ser lo “colectivo”, así mismo, si hablo de un “dios” debo hablar de su opuesto que es el “diablo”. Ahora, esta lógica reporta utilidad porque puede ayudar a desechar “neologismos”. Si como una comunidad científica determinamos la validez del término “nosotridad” y “dialoguicidad” debemos determinar su opuesto: ¿cuál es el opuesto de estos conceptos? ¿la “yoicidad”, la “elloicidad”, la “monologuicidad”? En este caso la tarea de encontrar un opuesto nos lleva al atropello del idioma y esa imposibilidad de hallar un opuesto demuestra la impertinencia del neologismo. Es decir, debemos desechar los conceptos que no reportan sentido, ni utilidad.

2. Incompetencia de la lógica de contradicción: instrumento lingüístico

Ahora, G. Sartori basado en la lógica de la contradicción realiza, en otras obras más extensas, una pregunta fundamental: “¿qué es lo opuesto a la democracia?”. La respuesta que el ofrece pasa por los conceptos de la: tiranía, despotismo, absolutismo, dictadura, autoritarismo y totalitarismo. Pero al final sostiene que la “antítesis de la democracia” es la: autocracia. En un principio la tensión radicaba en la diferencia *democracia/no democracia*, pero posteriormente su comprensión se especifica en la diferencia entre:

democracia/autocracia. Este autor hace bien en re-valorar las definiciones y la construcción de instrumento lingüístico pero: ¿qué críticas podemos extraer de su lógica y su diferencia?

La lógica de contradicción que utiliza para determinar la “clase”, (1) *tiene una connotación moral*. Esto significa que la diferencia *democracia/no democracia* es al final una tensión entre lo bueno (democracia) y lo malo (no-democracia). La connotación moral (2) *orienta al ciudadano a rechazar todo lo malo* (no-democracia) y confirmar lo bueno (democracia). Así convierte a la democracia en algo absoluto (bueno). Al ser la democracia una manifestación absoluta de lo bueno, (3) la *posibilidad* de interpelarla desaparece: si criticas la democracia estas a favor de la *no democracia* (tiranía, despotismo, absolutismo, dictadura, autoritarismo, totalitarismo, autocracia). Más aún, su diferencia, *democracia/autocracia*, (4) no responde de manera plena a la realidad debido a que las “sociedades” no ven como opuesto de la democracia a la autocracia, sino a la *dictadura*.

Pero: ¿por qué he sostenido que su loable intento no contribuye a la ciencia “política”? G. Sartori critica a la comunidad científica porque solo se ha ocupado de contar y no de pensar y porque desestima la construcción de un “instrumento lingüístico”, pero la lógica de contradicción que utiliza le arrastra en contra de lo que pregona.

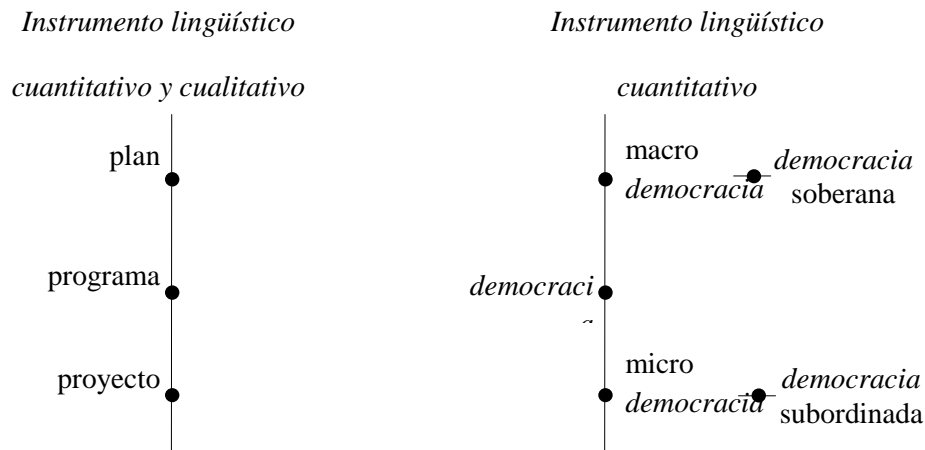
Debido a que la “democracia” es lo bueno y la “no democracia” lo malo, se encarga de reducir todas sus disquisiciones a la misma. *No construye un instrumento lingüístico, sino lo reduce a la democracia*. Es así que se refiere a una “macrodemocracia” y una “microdemocracia” o mejor una “democracia soberana” y otra “democracia subordinada”. Este autor critica el tema de la cuantificación, pero su concepción se encuentra cubierta de factores cuantitativos como la *escala* de la democracia³. A la hora de preguntarse por la clase (¿qué es la democracia?) y el *grado* (¿cuánta democracia?) considera que la pregunta

³ “En lo que concierne a las “otras democracias” que son susceptibles de identificación clara, la cuestión del cómo se relacionan con la democracia política obtiene una respuesta franca: democracia en sentido político es una macrodemocracia a gran escala, en tanto que las democracias centradas en torno a un grupo y a una planta industrial son microdemocracias a escala reducida. Esto es lo mismo que decir que la democracia política – aceptando el término que ha perdurado alrededor de veinte siglos – es la democracia soberana supraordinada, mientras que las otras son, inevitablemente, democracias subordinadas”. (Sartori: 1988:31)

referida a lo cualitativo es más fácil de responder que la segunda referida a lo cuantitativo⁴. Entonces, si uno se concentra en la *escala* o el *grado* de la democracia no hay duda que se esta refiriendo a lo cuantitativo. Es decir, si bien G. Sartori no cuantifica la ciencia, cuantifica la democracia.

Al sostener que hay una democracia soberana y otra “subordinada”, esta provocando varios problemas para la comprensión de la misma, debido a que esta cuestionando su rasgo básico por lo que la democracia puede serlo todo (soberana) pero al mismo tiempo nada (subordinada). J. J. Rousseau en el capítulo tercero, libro segundo, del *Contrato Social* tropezaba con un problema similar pero no negó el poder del pueblo, sino realizo una precisión a partir del interés diferenciando la *voluntad general* (interés común) y la *voluntad de todos* (interés privado). Es decir, la solución no es cuantitativa (mayoría - macro) sino cualitativa (interés). Rousseau sostenía: “De hecho debe deducirse lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une”.

Mientras en otras disciplinas se precisan diferencias conceptuales que reflejan variables cuantitativas y cualitativas como *proyecto/programa/plan*; en la teoría democrática se acumula un conocimiento que confunde, porque solo se concentra en variables cuantitativas.



Como se ha sostenido anteriormente esta lógica contradictoria que manifiesta la bondad absoluta de la democracia esta provocando un *problema epistemológico*. G. Bachelard

⁴ “hasta qué punto es democrática una democracia, o hasta qué punto es democrática cualquier comunidad política. Si se pregunta lo primero, el problema es fácil de resolver. Las dificultades a parecen con la segunda cuestión” (Sartori, 1988: 227)

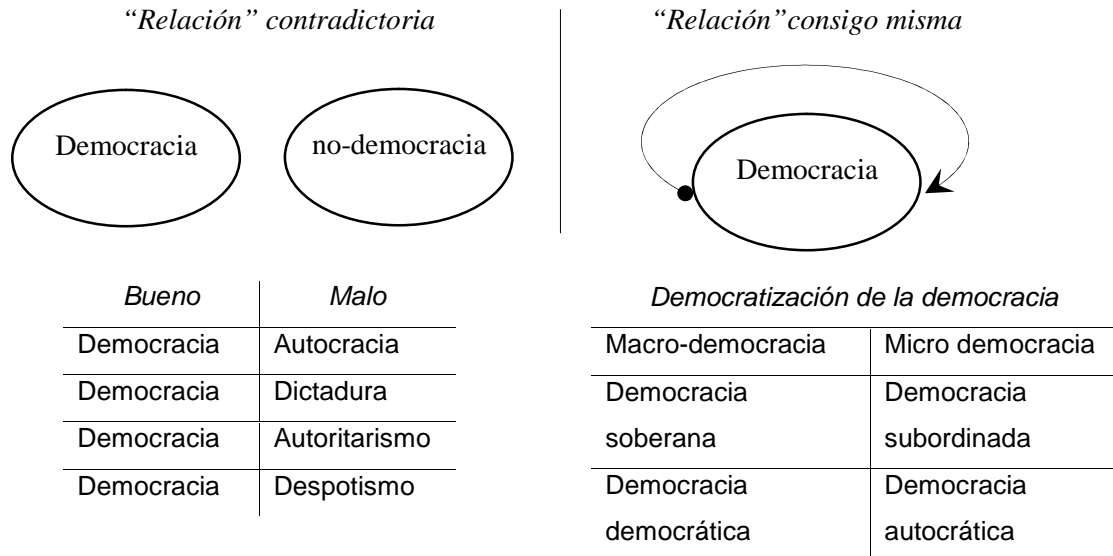
consideraba que: “Uno de los síntomas más claros de la seducción sustancialista, es la acumulación de adjetivos para un mismo sustantivo: las cualidades se ligan a la sustancia tan directamente que pueden yuxtaponerse sin mayor preocupación” La teoría democrática presenta este *obstáculo sustancialista* porque acumula tantos adjetivos que pierde su propia significación. Incluso se ha considerado como válida su misma adjetivización, esto en la pregunta de cuán “democrática es una democracia” o en la figura de la: “democratización de la democracia”.

3. Nuestra cultura y su posición frente a la crisis de la ciencia “política”

Como se evidencia en esta parte, no solo la ciencia se encuentra en crisis también la política. La ciencia en el sentido que se interesa más por factores cuantitativos y la política porque se ha producido la reducción del género (político) a la especie (democracia). G. Sartori recomendaba que la ciencia política podía encauzarse a partir de un método y lógica; sin embargo, se ha evidenciado que la *lógica de contradicción* que adopta es la que produce mayores problemas para la ciencia “política”. De esta manera y tomando en cuenta esa recomendación: ¿qué dice nuestra cultura respecto a la concepción imperante de la democracia (*absoluta-acumulativa-reduccionista-universal*)?

Nuestra cultura se fundamenta en el principio de *relacionalidad* y sostiene que no hay entes absolutos carentes de relaciones. Por todo esto se puede afirmar que nuestra cultura no está a favor de esta concepción absoluta e ideológica de la democracia y demanda que esta se relacione de manera armoniosa con otro concepto. La democracia se relaciona, pero *consigo misma* por lo que va en contra de nuestra racionalidad andina. Desde otro punto de vista la democracia se relaciona con la dictadura y la autocracia pero de forma *reactiva* (contradictoria), esto de la misma manera va en contra de nuestra cultura fundada en la complementariedad.

Problemas de la democracia que se deben superar



4. El proceso de cambio: principios o concepciones

Ante este contexto de alto desarrollo de la teoría democrática en desmedro de la teoría política surge un hecho político muy relevante: el “proceso de cambio” boliviano⁵; el mismo que se traduce en una normativa constitucional que recoge varios conceptos que no son de exclusivo interés de la teoría democrática. Las figuras de la nación (Estado plurinacional), sistema jurídico, autonomía indígena, la complementariedad en lo político, la concepción del Estado como forma comunitaria, los procesos de institucionalización, entre otros, son cuestiones en las que la teoría política puede aportar de manera más fructífera que la teoría democrática. ¿Pero cómo se abordan estas innovaciones por la comunidad científica?

Dentro del problema metodológico se debe señalar que los “sucesos políticos” son analizados a partir de *concepciones* dialécticas (contradictorias) tales como la relación: capitalismo/socialismo (J. Schumpeter), moderno/postmoderno (F. Mires), occidente/colonialidad, liberalismo/comunitarismo, occidente/indianidad (J. Medina), individual/comunal (F. Patzi), monismo/pluralismo, etc. La desventaja de esta proliferación de concepciones radica en que transgreden un principio básico de la ciencia el cual es la

⁵ El “proceso de cambio” es entendido, en esta investigación, como un proyecto político que surge debido a la crisis del modelo económico neoliberal, una crisis de identidad en la política y la ineficacia de la democracia pactada. Los hitos más importantes de este proceso de cambio están constituidos por la Guerra del Gas, la Asamblea Constituyente y la Nueva Constitución Política del Estado.

unificación del conocimiento. No cabe duda que la construcción de cualquier ciencia requiere de la producción de terminología novedosa que refleje, conceptualmente, la nueva realidad; el problema radica en que (1) en la discusión académica se han introducido términos poco fructíferos para la teoría política (democracia “plural”, Estado “plural”, “nosotridad”, “dialoguicidad”, “decolonialidad”, “postcolonialidad”) que sólo son comprendidos por aquellos que los han formulado y (2) se han dejado a un lado la precisión y discusión de terminología consolidada constitucionalmente y por tanto válida para todo un Estado.

Esto se evidencia muy fácilmente en el proceso de cambio boliviano. El término “comunitario” se ha introducido en el texto constitucional como un concepto que refleja una realidad boliviana periférica y a partir de ello se han generado nuevos conceptos tales como el “socialismo comunitario” o el “Estado plurinacional-comunitario”. Pero se debe precisar que solo el primero es objeto de análisis, pero no así el segundo; el Estado plurinacional comunitario esta contemplado en la Constitución pero no es “objeto” de análisis, pero el socialismo comunitario que ni siquiera esta contemplado recibe mayor atención por parte de nuestra comunidad científica. Ahora, el análisis implica un ejercicio de separación o distinción, lo cual posibilita eliminar las similitudes o sinonimias. De esta manera el primer concepto es novedoso porque alude, básicamente, a un modo de producción cuya vanguardia esta en manos de los obreros o proletarios (socialismo) pero también del indígena originario campesino (comunitario). Pero este ejercicio analítico no vale para lo “plurinacional-comunitario” ya que ambos conceptos reportan el mismo significado. Es decir, dentro el círculo especializado no se procede al análisis del “Estado Plurinacional” por una parte y del “Estado Comunitario” por la otra; este ejercicio puede ser considerado vano dado que lo plurinacional y lo comunitario llegan a entenderse como sinónimos⁶.

5. Objetivo y enfoque de la investigación: proceso de cambio y ruptura paradigmática

Analizar el proceso de cambio boliviano a partir de concepciones suele resultar infructífero ya que los dictámenes que emergen resultan contradictorios. Por ejemplo, desde la academia

⁶ En este sentido Zegada (2008:17) “La definición de Estado plurinacional comunitario e intercultural, responde al reconocimiento de la existencia pre colonial de naciones y pueblos indígenas originario campesino y el dominio ancestral sobre sus territorios”. También Asbún (2008:103): “Es evidente entonces que los términos “plurinacional comunitario”, apuntan a caracterizar el nuevo orden constitucional, el mismo que se configura a partir de un criterio étnico, la condición de “indígena originario campesino”. Otros ejemplos se encuentran en Luís Tapia (2010: 262) quien concibe lo comunitario como estructura social cultural y política de pueblos y culturas subordinados y desconocidos durante la colonia.

boliviana (*Miradas*) existe algún consenso en que el “Estado plurinacional-comunitario”, el “vivir bien” o la democracia “comunitaria” llegan a constituir grandes avances para las ciencias sociales y que la experiencia boliviana se constituye en la vanguardia del constitucionalismo. No obstante y a partir de un análisis de la *teoría política de la postmodernidad* de F. Mires (concepción), se puede concluir que la inclusión del concepto comunitario en la Constitución boliviana se constituye en un retroceso para la teoría política porque se trataría de un concepto *prepolítico* y *presocial*.

De esta manera las concepciones son fluctuantes, ya que unos dicen que el proceso de cambio provocó un avance y otros señalan lo contrario. Por todo esto, si bien el objetivo de la presente investigación radica en: determinar los aportes e innovaciones de naturaleza teórica-conceptual que ofrece el “proceso de cambio”, traducido en la nueva Constitución boliviana, a la teoría política; debemos recordar que esta tarea no se realiza a partir de concepciones, sino a través de *paradigmas*. Si nos concentramos en las investigaciones que versan sobre el proceso de cambio podemos constatar que han olvidado una referencia al paradigma. Es cierto que afirman que el proceso de cambio significó un avance/retroceso pero no determinan en qué sentido y peor aún identifican al paradigma que ha sido superado o fortificado. La pretensión de esta investigación se concentra en determinar y precisar si el proceso de cambio ha producido una revolución científica de la “política” y esto solo puede evidenciarse a partir de la identificación de un paradigma.

Nuevamente hay que resaltar que el mérito de la investigación no radica en determinar cambios o transiciones de concepciones tales como: neoliberalismo *socialismo comunitario*, democracia liberal *democracia intercultural*, república *Estado plurinacional*, monismo jurídico *pluralismo jurídico*, etc.; sino determinar si el proceso de cambio ha posibilitado una transición de paradigma para la teoría política. De esta manera, el enfoque de la investigación no se concentra en el ámbito cuantitativo, sino específicamente cualitativo. Por esta razón los *resultados* que se pretenden obtener de ninguna manera son cuantificables; más bien se procura determinar si con el nuevo marco de categorías políticas el proceso de cambio boliviano se ha encargado de realizar aportes significativos a la teoría política.

En base al objetivo general la investigación se dividirá en cuatro capítulos, los mismos que pretenden responder a la enunciación de los objetivos específicos: a) identificar los conceptos político-jurídicos más relevantes en la nueva Constitución para la teoría política; b) analizar si los nuevos conceptos político-jurídicos provocan ruptura o continuidad

paradigmática en la teoría política; c) Explicar las ventajas y desventajas de la consolidación de los nuevos conceptos político-jurídicos en la Constitución boliviana, a partir de la teoría política y la experiencia comparada.

En este sentido el primer capítulo titulado *Paradojas del cambio*, pretende: a) definir el contexto de “cambio” e introducir el concepto de “paradoja” en el estudio; b) alejarse de la relación tradicional episteme/doxa; c) seleccionar los instrumentos de análisis: escalera infinita; d) establecer una relación complementaria entre: para-doxa/para-digma; e) Determinar la utilidad de la paradoja y el paradigma para el conocimiento científico; f) ejemplificar la paradoja y el paradigma en la ciencia política; g) analizar el supuesto paradigma del cambio: “vivir bien”; h) determinar el paradigma y las paradojas del cambio: tradición todo/partes

El segundo capítulo titula *Estado plurinacional* y pretende el análisis de la paradoja de la homogeneidad de la tradición todo/partes y termina analizando el principio de complementariedad en el concepto de lo político. Además se pretende: a) analizar el concepto de pueblo nación en la nueva Constitución boliviana; b) precisar la confusión de teorías de la soberanía; c) determinar la operatividad del principio de complementariedad en el concepto de lo plurinacional; d) analizar la concepción reduccionista en el concepto de lo político y sus consecuencias: guerra de secesión norteamericana.

El tercer capítulo titula: *Estado “comunitario” boliviano: ¿avance o retroceso?*; su pretensión principal es el análisis del concepto de lo comunitario a partir de la teoría política de la postmodernidad de Fernando Mires. Asimismo se pretende indagar si el Estado Comunitario es un (a) paradigma nuevo de organización social, (b) la continuación de la construcción moderna bajo nuevas denominaciones o (c) simplemente una terminología ideológica poco relevante para la teoría política.

El cuarto capítulo titula *Democracia ascendente y capital social* y analiza el problema o paradoja de la jerarquía de la tradición todo/partes. En el mismo: a) se analiza sucesos recientes y paradójicos registrados en la urbe alteña con motivo de exigir un crecimiento económico y desarrollo social; b) se enfoca a un análisis de la problemática a partir de la *falsación*; c) se pretende describir la realidad y brindar una fundamentación teórica la cual se resume en la diferencia entre un capital social “societario” y un capital social “comunitario”

CAPITULO PRIMERO

metodología y epistemología

[paradoja/paradigma]

Un hecho mal interpretado por una época,
sigue siendo un hecho para el historiador.

Según el epistemólogo es un obstáculo,
un contrapensamiento.

G. Bachelard

El estudio que presento comienza con una deuda, la cual es aclarar el sentido y el alcance del término *paradojas del cambio*. No existen problemas con *cambio* ya que en el contexto boliviano implica un determinado periodo histórico caracterizado esencialmente por la crisis del modelo económico neoliberal y la democracia pactada, que da como producto un hecho político denominado “guerra del gas” que desencadena de manera polarizada demandas sociales en pro de *autonomías departamentales* (oriente) y *asamblea constituyente* (occidente), las mismas que desde lo formal concluyen con la promulgación de una nueva constitución política del Estado.

Pero sí existen problemas con la referencia a “paradojas”, debido a que esta terminología presenta un déficit científico ya que *doxa* u *opinión* no es un carácter propio del conocimiento cualificado. De esta manera la asociación “paradojas del cambio” haría referencia a un conjunto de opiniones (*doxa*) sobre un determinado hecho político (proceso de cambio); sus desventajas serían indiscutibles debido a que no es relevante para ciencia política (*doxa*), ni pertinente como análisis coyuntural (*cambio*). No obstante a esta válida interpretación se debe precisar que en esta investigación tanto la “paradoja” como el “cambio” adquieren otra connotación, ya que la primera hace referencia al ámbito *metodológico* de la investigación y la segunda al ámbito *epistemológico*. Pero además se debe precisar que cuando se habla de paradoja/paradigma no se la entiende a partir de una lógica de contradicción donde una rechaza al otro; como se ha precisado en la introducción existe la necesidad que nuestras reflexiones de lo político sean impregnadas de “principios”, por lo que entre estos conceptos rige el principio andino de la *complementariedad*. Hechas estas última aclaraciones este capítulo comienza precisando los sentidos y alcances de la paradoja/paradigma.

I. DOXA Y PARADOJA

El camino hacia arriba y hacia abajo
es uno y el mismo

Heráclito

Todo el arte de la guerra está basado en
el engaño

Sun Tzu

Una gran desventaja de las “paradojas” se encuentra en su estrecha relación con la episteme. Los griegos confrontaban *episteme/doxa*⁷, con el objeto de representar la relación entre *verdad* (episteme) y *opinión* (doxa). Es así que la doxa fue posteriormente entendida como: “el prejuicio de la mente que erróneamente juzga, y quizás juzga mal” (Popper). Más aún, si recurrimos a una definición de diccionario la paradoja se ofusca en conceptos que reportan poca utilidad tales como: absurdo, inverosímil, extraño, opuesto, engaño, etc. De esta manera, “paradojas del cambio”, más que significar un estudio objetivo de ciencia política, sería un conjunto de opiniones (doxa) sobre el proceso de “cambio” que solo tendrían sustento en los prejuicios o ideología del autor (concepciones). Como vemos recurrir a la tradición episteme/doxa, no es fructífero ni oportuno ya que: a) establece una relación de naturaleza contradictoria y b) subvalora la utilidad de la paradoja.

Para superar el par de problemas que nos presenta la tradición doxa/episteme, esta investigación parte de una interesante contribución de la arquitectura: la *escalera infinita* de Penrose; ya que el mayor mérito que se le puede asignar a esta figura, a mi juicio, es el esclarecimiento del concepto, función y efecto de la *paradoja*.

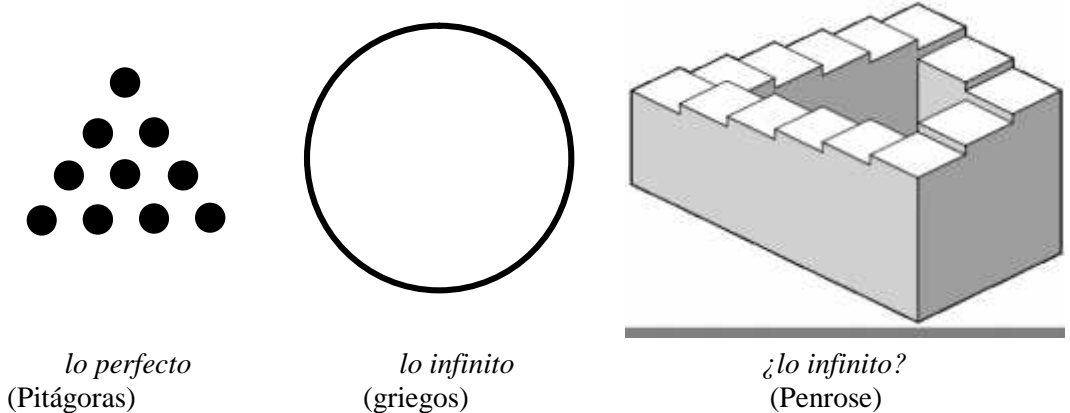
1. Escalera infinita y paradoja

Debemos recordar que nuestra cognición es posible gracias a representaciones simbólicas; los pitagóricos, por ejemplo, concebían la perfección en la decena (*tetraktys*) y la representaban simbólicamente en el triángulo equilátero. De la misma manera desde tiempos inmemorables la representación de lo infinito se encuentra en el *círculo*. Ahora, si revisamos la forma de la escalera “infinita” de Penrose, podemos evidenciar que infringe su relación simbólica debido a que está conformada por cuatro ángulos de noventa grados. Bajo

⁷ En el pensamiento griego no solo se encuentra una oposición entre episteme/doxa, en Parménides también se puede encontrar la relación aletheia/doxa. No obstante a este apunte histórico, ambas son oposiciones entre verdad y opinión. (Popper, 480)

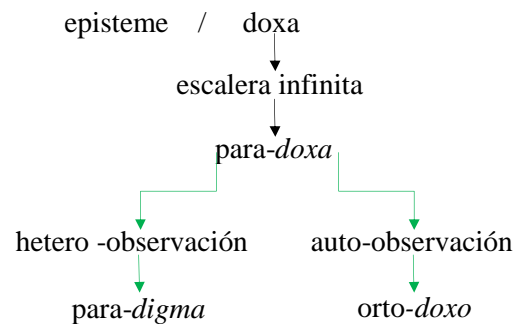
mi interpretación, la escalera de Penrose interpela la *concepción simbólica de lo infinito*. Ello implica un cambio de sentido y visión de mundo. De esta manera la *función* de la paradoja es principalmente interpelar nuestro conocimiento, nuestras creencias y principalmente nuestras certezas.

Representaciones simbólicas y paradoja



La función de la paradoja es la interpelación, su efecto la reflexión. Solo a través de la reflexión se puede evidenciar el error o engaño. La escalera de Penrose desde una *hetero-observación* (externa) parece continua e infinita (arriba y abajo es lo mismo), pero si partimos de una *auto-observación* (interna) encontramos fácilmente su principio y su final. Entonces, la paradoja que encierra la escalera infinita radica en que solo es posible en lo bidimensional pero no así en lo tridimensional. Pero a pesar que la paradoja implica engaño, error e ilusión, su función es fructífera ya que posibilita el avance de la ciencia y el conocimiento (bidimensional tridimensional) y en su reflexión se encuentran nuevos instrumentos de análisis (hetero-observación auto-observación).

La escalera de Penrose esta estrechamente vinculado con la idea de paradoja; pero mediante las observaciones que anteceden podemos descubrir que esta paradoja encierra externamente (hetero-observación) la idea del *para-digma* e internamente (auto-observación) la idea de lo orto-*doxo*. El paradigma no ve el principio y el final, pero tiene conciencia de aquello. Lo ortodoxo ve el principio y el final pero pretende desconocerlo (dogma).



2. Escalera infinita, hetero-observación y para-digma

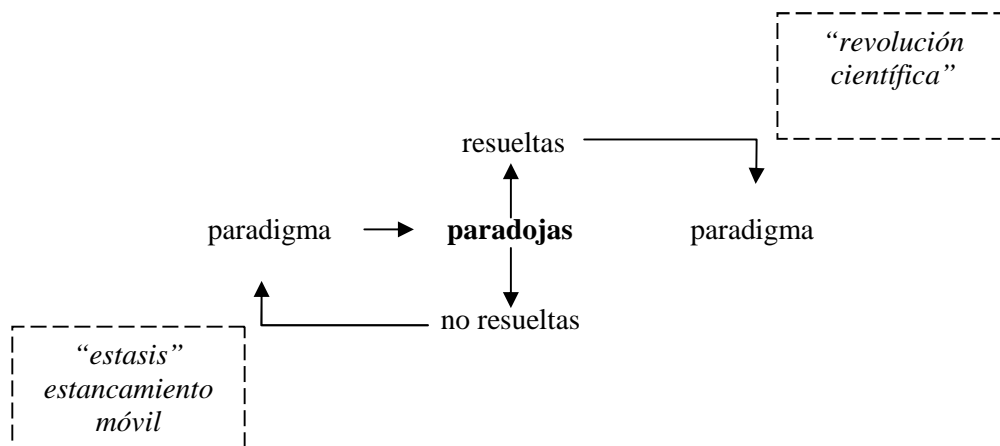
¿De qué manera la “escalera paradójica” representa al paradigma? Como se sostuvo líneas arriba la escalera de Penrose no se vincula de ninguna manera con el paradigma, por lo que esta explicación corresponde específicamente a esta investigación. De esta manera empezamos preguntando: ¿qué es un paradigma?. Desde la concepción de Kuhn un paradigma es un modelo o patrón aceptado por una comunidad científica y que es utilizada por éstos para solucionar problemas determinados. La escalera infinita representa visualmente al paradigma en el sentido que ambos se caracterizan por ser *modelos cerrados* que se auto-fundamentan. Así, los problemas que se presenten al paradigma solo pueden encontrar solución de dos maneras: *retrocediendo* o *avanzando* la matriz (escalones). Pero a pesar de percibirse movimiento, la lógica o mecanismo interno⁸ del paradigma solo provoca *estasis*⁹. Como bien señala Kuhn (1962:51): “en una ciencia, un paradigma es raramente un objeto para renovación”.

Como es evidente, la escalera infinita de Penrose nos ayudó bastante en la tarea de comprender qué es una paradoja y qué un paradigma. Si tradicionalmente se entendía la *doxa* como contraposición a la *episteme*, el mérito de un análisis a partir de la escalera infinita nos ayudo a que la *para-doxa* se entienda a partir del *para-digma* y viceversa. Entre estos conceptos no opera una contradicción, sino la complementariedad. Por lo que al decir “paradojas del cambio”, también nos referimos al estudio de cierto “paradigma”. La paradoja más que referirse a lo contrario de la *episteme*, en esta investigación se vincula estrechamente con paradigma, que dicho sea de paso es indiscutiblemente un término propio del saber científico. Por todo ello, esta investigación no es de ninguna manera un conjunto de opiniones subjetivas (*doxa*), sino *un análisis de paradigmas a través de paradojas* (interpelaciones). De esta manera esta investigación parte de las siguientes certezas:

⁸ Kuhn (1962: 53) refiriéndose a la ciencia normal sostiene que: “posee un mecanismo interno que siempre que el paradigma del que proceden deja de funcionar de manera efectiva, asegura el relajamiento de las restricciones que atan a la investigación”.

⁹El término *estasis* fue empleado por Leonard B. Meyer para representar el “estancamiento móvil” que caracteriza al arte contemporáneo. No obstante a esta aclaración, se debe precisar que mientras el *estasis* del arte contemporáneo sucede entre unidades aisladas, fragmentarias e ilógicas, el *estasis* del paradigma sucede entre unidades que se relacionan a partir de una lógica conformando una totalidad. Como se puede advertir los escalones de Penrose nos ayudan a comprender esa conexión y lógica de las unidades.

(1) Todo paradigma tiene paradojas¹⁰; (2) las paradojas no resueltas se constituyen en elementos inexorables e indiscutibles del “mismo” paradigma, es decir los paradigmas se fortifican; (3) las paradojas resueltas se constituyen en elementos inexorables e indiscutibles de un “nuevo” paradigma.



En el momento en que las paradojas que presenta un paradigma no son resueltas éstas conllevan a la fortificación del mismo paradigma (estasis). De esta manera, entra a la discusión el concepto de *falsación* introducido por K. Popper. Las paradojas no constituyen instrumentos de *verificación*, sino instrumentos de falsación. La paradoja entonces encuentra un doble mérito: si la falsación fracasa se fortifica el paradigma, si la falsación triunfa se da paso a un nuevo paradigma. De esta manera *la paradoja, ya sea que triunfe o pierda, siempre es una actividad que proporciona réditos para el conocimiento*

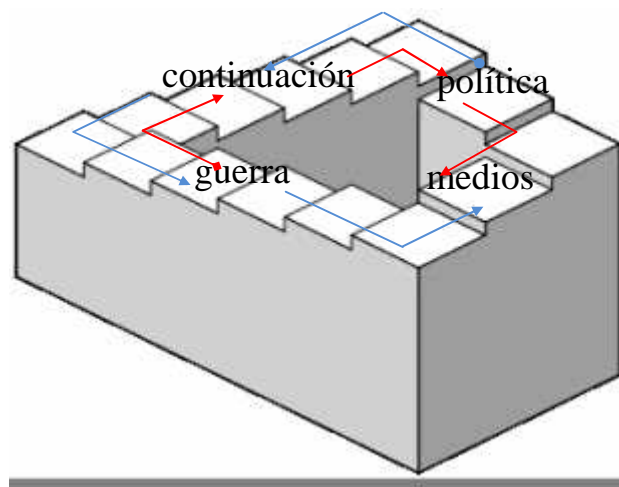
3. Paradojas en ciencia política

Una paradoja, por tanto, no es simplemente la asociación de palabras que denotan incongruencia, sino un *instrumento* por el cual los paradigmas entran en crisis o se fortifican. La ciencia política no está al margen del pensamiento paradójico y para demostrar la afirmación de que las paradojas provocan el avance del conocimiento, se puede recurrir al *Panóptico* de Jeremy Bentham. El paradigma imperante de aquella época era el *gobierno personal*, en la figura del rey omnipotente. Bentham había diseñado una cárcel en la cual no solo el vigilante podía ver o controlar a los prisioneros, los prisioneros también podían ver y controlar al vigilante. La paradoja resultante de esta *tecnología del poder* se resume en la

¹⁰Kuhn en la estructura de las revoluciones científicas no confronta al paradigma con la paradoja. Los problemas por los cuales atraviesa una comunidad científica adquieren para nuestro autor la calidad de enigmas.

auto-fundamenta, por lo que cualquier concepción ulterior de lo político debe tomarla en cuenta. No existiendo posibilidad de superar este paradigma, los escritores de lo político están condenados a transcurrirla infinitamente (estasis); es de esta manera que Foucault sostendrá que: *“la política es la continuación de la guerra por otros medios”*.

Subiendo y bajando la escalera infinita: estasis del paradigma de lo político
Hetero-observación y auto-fundamentación



II. PARADIGMAS DEL CAMBIO

Desde T. Kuhn el paradigma es un concepto que se vincula con el conocimiento científico; una referencia mínima al mismo denota un alto desarrollo teórico, aplicabilidad y consenso entre los especialistas. Pero en la actualidad el paradigma se ha convertido en una especie de “término no definido”, por lo que aquellos que lo usan han perdido conciencia de su significado y solo la aplican para darle un matiz científico a uno u otro concepto que, en esencia, está muy lejos de constituirse en un paradigma. Lo que se quiere decir es que si antes el paradigma se vinculaba con el lenguaje científico, hoy ese concepto pertenece al lenguaje común. Justamente este tránsito ha obligado a Kuhn a desestimar el término y referirse, más propiamente, a “matriz disciplinaria”¹¹.

Tomando muy en cuenta la *proliferación de paradigmas* así como su uso no riguroso y considerando que las “paradojas del cambio” necesariamente requieren paradigmas de referencia, lo que interesa a nuestra investigación es determinar cuál es nuestro paradigma de referencia. Obviamente el presente estudio no tiene por objeto discutir el gran paradigma de la ciencia política (guerra-continuación-política-medios), sino los paradigmas que se encuentran presentes en el llamado proceso de cambio boliviano, por lo que este apartado se dedicará a analizar tres situaciones:

- a) la subvaloración del Estado “plurinacional-comunitario” como paradigma;
- b) la sobrevaloración del “vivir bien” como paradigma;
- c) y por último la determinación del “paradigma del cambio”

1. La subvaloración de lo “plurinacional-comunitario” como ruptura paradigmática

Los fenómenos históricos, económicos y políticos siempre se “ordenan” a partir de uno de sus elementos primordiales y claves, es así que se habla de Estado: absoluto, capitalista, liberal, neoliberal, republicano, etc. La nueva Constitución se aleja de cualquier nominación

¹¹ Cabe recordar que posteriormente Kuhn desestimó el concepto de paradigma porque llevaba a muchas confusiones y prefirió adoptar el de “matriz disciplinaria”: “disciplinaria porque se refiere a la posesión común de quienes practican una disciplina particular; “matriz” porque está compuesta por elementos ordenados de varias índoles, cada uno de los cuales requiere una ulterior especificación” (Kuhn, 2004: 279).

conocida y entre todos los elementos incorporados por el proceso de cambio se califica y ordena como Estado “plurinacional-comunitario”. Según varios autores el proceso de cambio, en general, provoca algún cambio de paradigma, pero inconscientemente desestiman que lo plurinacional o lo comunitario lo hagan. ¿Cómo puede constatarse aquello?

Uno de los textos que abarca la temática planteada en esta investigación es sin duda *Miradas* (2010). Como señala una nota introductoria, esta es una “recopilación de un conjunto amplio y diverso de elementos de análisis que pudieran aportar a la mejor comprensión de los profundos cambios estructurales e institucionales de la que es portadora la nueva Constitución”. Esta obra es importante y digna de análisis ya que contiene aportes de los intelectuales más destacados de Bolivia (comunidad científica); empero de una revisión de los principales artículos de ese compendio podemos identificar las siguientes insuficiencias:

1. No se produce una disociación analítica del Estado Plurinacional-Comunitario.
2. En términos de contenido, lo plurinacional y comunitario llegan a reportar el mismo o similar significado.
3. Se subvalora el concepto sociológico de comunidad ya que se lo relaciona casi exclusivamente con lo indígena originario campesino.
4. No se ve en el término comunidad un punto de ruptura con la teoría política moderna.
5. Se realiza un ejercicio comparativo del antiguo y nuevo texto constitucional a nivel de organización o sistemática constitucional pero no a nivel de teoría política.
6. No se analiza las repercusiones de la inclusión “principio de complementariedad” en la teoría política.
7. Buena parte de los estudios se concentran en un enfoque descriptivo de los hechos históricos que antecedieron el proceso de cambio y que dieron nacimiento al nuevo texto constitucional.
8. Los estudios contenidos en *Miradas* determinan que la nueva Constitución boliviana avanzó bastante en el tema de la ampliación o reconocimiento de derechos; pero no determinan repercusiones significativas en la teoría política.

9. Se determina que la Constitución boliviana pretende generar un efecto “descolonizador”, pero no se determina si dicho efecto altera la teoría política y en qué puntos lo hace.

De las insuficiencias citadas debemos concentrarnos en las siguientes: a) no se produce una disociación analítica del Estado Plurinacional- Comunitario; b) en términos de contenido, lo plurinacional y lo comunitario llegan a reportar el mismo o similar significado.

En la ciencia política se habla del fenómenos compuestos tales como: “nacional-socialista”, “nacionalismo-fascista”, “social-demócrata”, “nacionalismo-revolucionario”, etc.; en donde cada concepto reporta un significado distinto y su conjunción posibilita avizorar un nuevo fenómeno. Pero esto no sucede con la conjunción: “plurinacional-comunitario”; dado que ambos conllevan el mismo significado.

En el ámbito académico boliviano no se produce una disociación analítica entre *Estado Plurinacional* y *Estado Comunitario* por ello ambos conceptos se asimilan y se relacionan casi exclusivamente con lo indígena originario campesino. Si nos cuestionamos qué es democracia o justicia “comunitaria”, se resalta el carácter subjetivo y se vincula exclusivamente con la población indígena; la misma Constitución provoca esta asociación o al menos la prioriza (comunitario indígena) ya que como dispone el Art. 11, la democracia comunitaria es una institución propia “de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”. Siendo democracia un concepto plural esta asociación resulta admisible, pero se torna inadecuada cuando nos referimos al *Estado Comunitario*.

También se debe resaltar que uno de los puntos en los cuáles se focaliza y se agota el cambio o la ruptura paradigmática, es en el tema de lo plurinacional como concepto que supera al de *Estado-nación*, pero es un tema de discurso que se va extinguiendo lentamente y que no llega a constituir un problema para la teoría política.

2. La sobrevaloración del “vivir bien” como paradigma alternativo

A pesar que lo plurinacional-comunitario se constituye en el sello que caracteriza el proceso de cambio, se evidencia que entre la comunidad científica esta terminología no repercute bastante en la teoría política. La función de ruptura es más bien atribuida al concepto de “vivir bien”, el mismo que en otro texto de reciente publicación se lo pretende calificar como

un “paradigma”¹². Ante ello el objeto de investigación y las repercusiones al cual hace referencia el subtítulo de la investigación deberían circunscribirse al ámbito del vivir bien; pero es preciso aclarar que no será así porque este concepto está aún lejos de constituirse en un paradigma.

En principio, y de acuerdo al desarrollo de Kuhn, un paradigma se caracteriza porque tiene coherencia interna y validez para una determinada comunidad científica. Si nos circunscribimos en el debate académico boliviano (comunidad científica), se puede evidenciar que existen discrepancias respecto al significado del vivir bien. Javier Medina, por ejemplo, señala que la “expresión «Vivir Bien» es una pálida metáfora que tiende a reducir antropocéntricamente su significado” (Medina, 2011: 39) y Pablo Mamani (2011:66), refiriéndose al concepto de “bien vivir”, considera que:

“esto es totalmente insuficiente para entender y pensar en la complejidad de la civilización andina, dado que a ésta habría que añadir otras palabras que en este caso serían *qamiri* y *qapha*. No obstante, *Qamaña*, *qamiri*, *qapha*, *jakaña*, serían una aproximación más clara a esa concepción paradigmática. *Qamiri* quiere decir “riqueza de vida” o el que “sabe vivir la vida”; mientras que *qapha* es alguien que en “actitud” y dentro de su ser “está lleno de gran corazón” para compartir lo que tiene —ya sea de él, de su familia o de su ayllu—; lo mismo se puede decir también de su civilización. *Qapha* es contrario a la palabra “*mich’a*” que es el que “no sabe” o “no quiere” compartir lo que tiene”.

De esta manera podemos concluir que si el vivir bien no refleja en esencia el *Suma Qamaña*, no se ha estandarizado una terminología básica para poder hablar de “paradigma”. Es decir que si dentro la comunidad científica (disciplina) no existe consenso respecto a varios puntos de este nuevo modelo, no podemos estar en presencia de un paradigma; más bien nos encontramos en una etapa primigenia que es la discusión de la teoría del vivir bien.

Continuando, el paradigma no solo es un *modelo coherente* aceptado por una comunidad científica sino que adquiere dicha calidad en el momento en que *repercute en la realidad solucionando problemas*. Es decir, el paradigma no es tan solo una melodía teórica (consenso en la comunidad científica), sino una armonía entre teoría y práctica. Si de forma coloquial sostenemos que el vivir bien implica una vida en armonía con la naturaleza,

¹² El vivir bien, de alguna manera, ha sido asumido como un paradigma alternativo al capitalismo dado que intenta responder a la crisis de este último; sin embargo, existen varios argumentos para negarle esa calidad. Respecto al estudio al cual se hace referencia véase la investigación de CIDES-UMSA: Vivir bien ¿paradigma alternativo al capitalismo?

complementariedad, reciprocidad, el rechazo del exceso, la creencia en una vida más allá de la muerte, etc. Se puede concluir que el vivir bien cumple con el requisito de la práctica o repercusión en la realidad, pero no específicamente en el ámbito del hábito sino del rito. Es necesario, por tanto, determinar a partir de qué tipo de acción (ritual/habitual) se consolida un paradigma, para lo cual es necesario valerse de un par de ejemplos.

En la actualidad, por ejemplo, el capitalismo y la democracia llegan a constituirse en paradigmas globales, pero si recordamos sus orígenes podemos evidenciar que se ha construido como una *prácticahabitual* de los empresarios y comerciantes. Al respecto Max Weber en su obra *el espíritu del capitalismo y la ética protestante*, precisa este origen cuando hace referencia a las máximas planteadas por Benjamín Franklin respecto a la actitud que deben asumir los americanos¹³. Lo mismo sucede con la democracia, para el pensamiento de Rousseau una democracia solo era viable en espacios reducidos y concebida como un gobierno de dioses e imposible para los hombres; empero, las prácticas cotidianas de los norteamericanos a finales del siglo XVIII hicieron que esta teoría se constituya en una práctica global. Por tanto, llegamos a la conclusión de que un paradigma adquiere esa calidad en el momento en que se consolida como una práctica habitual y no solamente ritual.

¹³ Entre estas máximas que identifican un espíritu capitalista tenemos el siguiente resumen (Weber, *Espíritu del Capitalismo y la ética protestante*: 22): considera que el tiempo es dinero, considera que el crédito es dinero, considera que el dinero es fecundo y provechoso, considera que un buen pagador es amo de la bolsa de quien sea, considera como propio todo aquello que posee.

CAPÍTULO SEGUNDO

El problema de la homogeneidad y la complementariedad de lo heterogéneo

[estado-nación / estado-pueblo]

“Reunir lo uno y lo múltiple;
los uniremos, pero lo uno no se disolverá en lo múltiple
y lo múltiple será asimismo parte de lo uno”

E. Morín

Para su viabilidad la tradición todo/partes requiere que todos sus componentes sean *homogéneos*. Eso llevó a varios procesos sociales y políticos tales como el Estado-nación y el nacionalismo. Más aún la homogeneidad radical llevo a un “sueño de pureza” (Bauman) y a la instauración de estrategias tales como la: *antropofágica* (asimilar al extraño) y la *antropoémética* (excluir al extraño). Estas estrategias se implementaron con mayor éxito en unos países que en otros constituyendo severos problemas; la teoría política por su parte ha planteado soluciones entre las cuales podemos citar el concepto de lo plurinacional que en síntesis es la negación del Estado-nación. Esta idea no surge específicamente con el proceso de cambio sino es un problema añejo en la teoría política a la cual se le han planteado soluciones como el federalismo pluralista o federalismo plurinacional (Caminal, 2002). La pretensión de esta investigación, no se concentra en realizar una revisión de aquellas disquisiciones de la teoría política, sino analizar en qué medida el proceso de cambio ha logrado solucionar la tensión existente entre el todo/partes, la unidad/diversidad o mejor la unidad/pluralidad. Como bien planteaba R. Maíz, ¿cuál es la concepción de la nación (o de las naciones) en la teoría de la democracia?.

Aparentemente al declararse como Estado plurinacional, Bolivia estaría superando el problema de la homogeneidad, pero: ¿es suficiente aquello para producir un cambio de paradigma en la teoría política?, ¿lo plurinacional acarrea algún otro problema (paradoja) para la teoría política? Más aún: ¿en qué medida lo plurinacional es coherente con los principios rectores del proceso de cambio tales como la complementariedad?

Con el objeto de abordar estos problemas la investigación comenzará estudiando la concepción de “nación” existente en la nueva Constitución Política, para posteriormente derivar las conclusiones en el concepto de lo político.

El mérito de esa investigación no solo se encuentra en el análisis de lo plurinacional o de una recapitulación del Estado-nación. También se plantea una nueva figura que se puede denominar como el “Estado-pueblo”.

I. ESTADO PLURINACIONAL O LA PARADOJA DEL “PLURALISMO MONISTA”

Un punto polémico que caracterizó a la Constitución fue el tránsito de *República* a *Estado Plurinacional*. Desde un punto de vista teórico-conceptual esto es adecuado ya que antes solo se denotaba un concepto *interno* de la política: el gobierno; ahora se habla propiamente de un concepto *externo* de “Estado” plurinacional. No obstante, existe otra interpretación más difundida que es la política-ideológica que concibe este tránsito como algo negativo ya que la *res publica* es entendida como una “cosa pública”, como una “cosa del pueblo”. El acceso al Estado plurinacional quedaría restringido, bajo esa opinión, a los indígenas. Por tanto el Estado “plurinacional” conllevaría a la exclusión de todos aquellos que no se identifican como indígenas originarios campesinos. Pero el interés de esta investigación no es emitir juicios de valor, sino analizar cuáles son las concepciones teóricas que la nueva Constitución boliviana.

En esta tarea el concepto capital que contiene la Constitución de Bolivia es sin duda la: “nación”; y su protagonismo tiene bastantes particularidades, entre ellas:

- a) se asocia con el *Estado* y *gobierno*;
- b) es un concepto cuantitativo de *unidad* (nación boliviana) y *pluralidad* (naciones indígenas);
- c) funge como concepto cualitativo de *homogeneidad* y *heterogeneidad*;
- d) opera como concepto de inclusión (plurinacional) y exclusión (nación no es igual a pueblo).

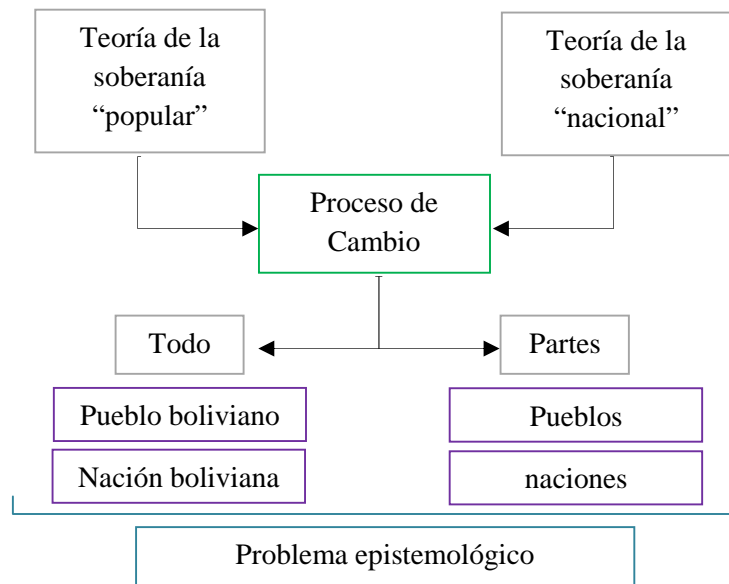
Si nos concentramos en el segundo problema resulta evidente que a pesar que la Constitución otorga un carácter de unidad a la “nación boliviana”, le da la misma calidad a otra figura: “pueblo boliviano”. A pesar que la nación tiene mayor contenido teórico y protagonismo en la figura del “Estado plurinacional”, no se hablará de una “soberanía nacional” (¿de cuál?) o más precisamente de una “soberanía de la nación boliviana”, sino se conserva el concepto de “soberanía popular”. Esto nos lleva a la conclusión que el Estado “plurinacional” tiene mayor connotación ideológica, discursiva, ya que no encuentra

coherencia con los conceptos capitales de la teoría política. Retomando la exposición, lo plurinacional no refleja unidad porque el concepto capital de “nación” no es interpelado cualitativamente, sino cuantitativamente. Lo plurinacional se concibe desde una concepción *monista*-cuantitativa, pero no *pluralista*-cualitativa, esto conlleva a desfases en las aspiraciones de los bolivianos y en su futuro como Estado.

1. La concepción de pueblo y nación en la nueva Constitución.

Como se ha sostenido anteriormente tanto nación como pueblo reflejan unidad y también pluralidad¹⁴. Al ser conceptos que representan unidad y pluralidad, la utilidad de cualquier distinción se pierde. Una odiosa diferencia entre nación *política* (nación boliviana) y nación *cultural* (naciones indígena originario campesinos) podría ser válida pero se debe precisar que estas naciones “culturales” también reportan una dimensión política. Si se entabla una distinción entre pueblo y nación podemos evidenciar que se presenta una superioridad del último sobre el primero. Su conjunción es constante en muchos escritos políticos, pero es en Sieyès en que adquiere, a nuestro juicio, cierto significado.

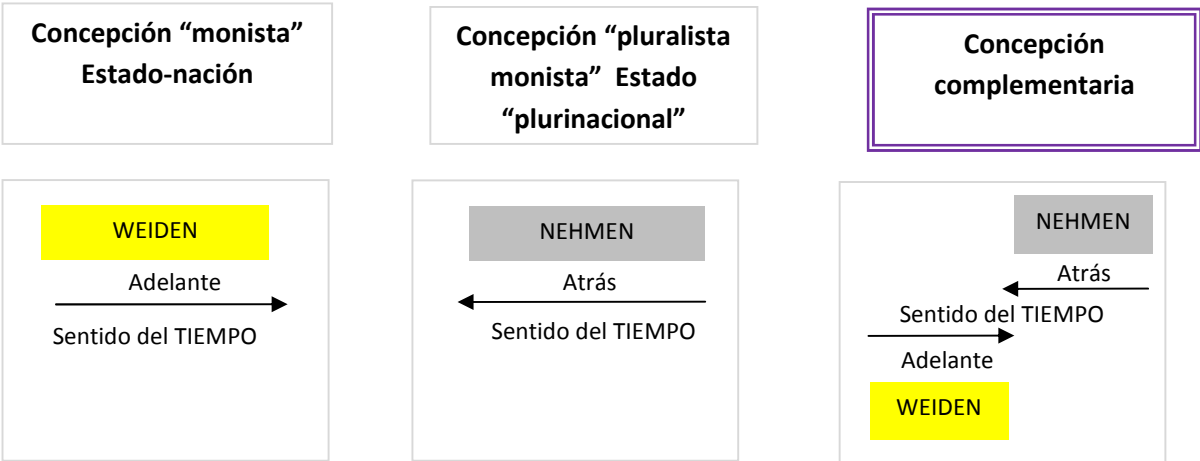
Confusión de teorías políticas



¹⁴Art. 3. La nación boliviana [unidad] está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos [pluralidad], y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano [unidad]. (énfasis mío)

No obstante a ello el principio de complementariedad –tan fácilmente entendido (arriba/abajo, hombre/mujer) pero de difícil aplicación en ámbito de lo político– no opera en lo plurinacional. Como se puede advertir de la exposición, lo plurinacional se fundamenta en un monismo ya que no admite la complementariedad de concepciones de nación (nehmen/weiden). Todas las naciones se fundamentan en la toma originaria (tierra) y en el pasado (tiempo). Las repercusiones de este monismo afectan a las aspiraciones de los bolivianos y eso se evidencia en la concepción de futuro. Bajo la cosmovisión de las naciones indígenas originarias se piensa que el futuro se encuentra detrás (Pachakuti), se espera un retorno, en cambio los bolivianos que no forman parte de estas naciones tienen una concepción Occidental, es decir entienden el tiempo de forma lineal y por ello consideran que el futuro se encuentra adelante. La Constitución no recoge estas dos visiones y las complementa, sino impone una idea de nación basada en el pasado y en la toma originaria de la tierra (nehmen). Como veremos más adelante esto genera diferencias en la acción colectiva (véase el capítulo cuatro)

Concepciones de “nación” (tierra – tiempo)



II. EL PRINCIPIO DE COMPLEMENTARIEDAD EN EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO

Si la gente concibe de manera errónea un tratamiento lógico,
la culpa es suya y no de la lógica que utilizan mal.

G. Sartori.

Un mérito importante del proceso de cambio es la incorporación, en el texto constitucional, de uno de los legados más importantes que tenemos los bolivianos: la filosofía andina. Pero una de las grandes frustraciones del proceso radica en que esa filosofía solo es utilizada para enriquecer el discurso político y no así para fortificar la ciencia política.

A decir de la *complementariedad* –principio rector de la filosofía andina– es una idea novedosa dentro el ámbito que nos interesa ya que en la teoría política se prioriza la lógica del *tertium non datur*¹⁵; esta lleva a consolidar monismos y a provocar reducciones. Por ejemplo, Sartori en la búsqueda de una “antítesis” de la democracia plantea el concepto de *autocracia*. En esta relación no existe una lógica complementaria; un Estado no puede reconocer ambas formas de gobierno ya que provocaría una *contradicción*¹⁶, por ello debe elegir entre democracia “o” autocracia, es así que en el debate contemporáneo se ha producido un absoluto triunfo de la primera. En nuestro país también se ha registrado este tipo de lógica; Barrios Suvelza (2007), por ejemplo, al analizar el tema de la *división del poder estatal* rescata y plantea como par hiperestructural de la dimensión horizontal la diferencia entre *República vs. Despotismo* (Kant). Esta relación obviamente tampoco esta

¹⁵Bobbio (2001:12) al respecto adopta esta lógica: “Se puede hablar propiamente de una gran dicotomía cuando nos encontramos frente a una distinción de la que es posible demostrar la idoneidad para: a) dividir un universo en dos esferas, conjuntamente exhaustivas, en el sentido de que todos los entes de este universo quedan incluidos en ellas sin excluir a ninguno, y recíprocamente exclusivas, en el sentido de que un ente comprendido en la primera no puede ser al mismo tiempo comprendido en la segunda” (cursiva mía).

¹⁶ Sartori (1988:225,258) acertadamente utiliza: “contrario para opuestos que no son contradictorios; y contradictorio para dos términos que no sólo son mutuamente excluyentes, sino también exhaustivamente excluyentes. El punto lógico es éste: el principio del medio excluido se aplica a los contradictorios, no a los contrarios”; posterior a esta diferenciación señala: “Admitamos, pues, la tesis según la cual la democracia es la no autocracia, el contrario exacto y en realidad la contradicción misma de la democracia”. De esta manera resulta evidente que la política no es pensada en base a la complementación.

planteada en términos de complementariedad porque un Estado no puede adoptar ambas formas a un mismo tiempo sin provocar contradicción.

Al incorporar el principio de complementariedad en la nueva Constitución boliviana esto provoca un cambio significativo ya que, en nuestro caso, la política debe ser pensada en términos de complementariedad. Pero como se mostro líneas arriba, lo plurinacional no registra atisbo alguno de este principio filosófico andino, por lo que es necesario preguntarse: ¿dónde se encuentra la complementariedad en lo político? o mejor ¿en qué conceptos políticos puede aplicarse dicho principio?

1. Proceso de cambio: ¿una lógica plural o complementaria?

El análisis del Estado plurinacional nos llevó a una paradoja: el “pluralismo monista”, la cual arroja una conclusión fundamental: *la concepción plural* (Estado “pluri”nacional) *no implica necesariamente la complementariedad*. Si concebimos una abismal diferencia entre lo “plural” y lo “complementario”, fácilmente podemos concluir que el proceso de cambio es, sin duda, plural pero no así complementario. Por lo que el problema de la homogeneidad, de la tradición todo/partes, no se ha logrado superar y se encuentra latente en la concepción plural.

A mi juicio, el proceso de cambio tomó en cuenta la tensión entre unidad/pluralidad, pero bajo la tradición del todo/partes; pero la pugna irreconciliable entre *monismo/pluralismo* adquirió primacía. ¿A qué complementariedad puede llevar la relación monismo/pluralismo? A ninguna y por ello la Constitución adopta el pluralismo y desecha el monismo ya que este venía cargado de una polaridad negativa, dañina. De esto se puede concluir que existen casos en que lamentablemente no hay posibilidad de complementariedad y es necesaria la exclusión, en este caso del monismo. Ahora, seguro afirmarán que en Bolivia se superó completamente el monismo pero esta investigación parte de la afirmación de que los monismos continúan y están camuflados de aparente pluralismo y para ello quiero comenzar con un ejemplo en el campo jurídico.

2. Dualismo y dicotomía.

Para este propósito es necesario desecher la idea de monismo/pluralismo ya que como se ha evidenciado ambas se amparan en una misma concepción, es mejor retomar el camino con una distinción entre dualismo y dicotomía. Para esta investigación ambas son formas de concepción que surgen a partir de dos variables opuestas; la diferencia radica en que el

dualismo se ocupa de lo total y la dicotomía de lo parcial. Un claro ejemplo del primero puede iniciarse en el *orfismo* que, a contrapelo de la concepción griega y tradicional, reconocía en la existencia humana un contraste a partir de la diferencia cuerpo/alma, la misma que –como han precisado los expertos– aportó bastante al desarrollo de la filosofía griega. Claro ejemplo de ello se encuentra en la diferencia entre el mundo visible/mundo inteligible de Platón en el mito de la caverna, entre lo físico/metafísico y consecuentemente en el dualismo: *ser/no-ser*. Respecto a ejemplos de dicotomías se puede encontrar bastante, pero citemos a la estética con sus variables: bello/feo. Como se puede advertir, estas concepciones surgen mediante la confluencia de variables simples e incluso conclusivas y allí radica su ventaja o capacidad redituable. Casi todo puede reducirse al dualismo (*ser/no-ser*), mucho a la dicotomía (*bello/feo*), pero muy poco a una variable (“bello”).

Pensar las cosas a partir de *una* variable no es beneficioso porque se intenta reducir lo complejo en esa variable, pero esa reducción, muchas veces, no es deliberada por lo que puede ser considerada como una etapa inicial para la construcción del dualismo o dicotomía. Por esto no es posible condenar a los filósofos naturalistas señalando que sólo se concentraron en la variable de lo sensible, ya que sin ese aporte Platón no hubiese emprendido una “segunda navegación”, sino la primera. Ahora, tanto la política como el derecho tienen un lugar privilegiado, pero no puede decirse que ellas constituyan dualismos y que todo se comprenda en base a una u otra, es mejor pensarlas, cada una de ellas, como dicotomías, como cuestiones que abarcan mucho pero no absolutamente todo.

Pero la diferencia dualismo/dicotomía también puede vincularse y aprovechar la distinción contradictorio/contrario mencionada líneas arriba, desde una óptica diferente. Es decir, aplicar las variables del dualismo a *un* mismo objeto conlleva a una contradicción, pero no sucede lo mismo con la dicotomía ya que las variables de ésta pueden ser aplicadas a *un* mismo objeto sin causar contradicción¹⁷. La complementariedad para nuestra investigación solo puede operar en el tema de las dicotomías, no así en los dualismos.

3. La dicotomía de lo político y su reducción en la variable democrática.

¹⁷ A un objeto no se le puede imputar las variables del dualismo vivo/muerto a un mismo tiempo sin causar contradicción; pero un objeto puede resistir sin problema la asignación de las variables de la dicotomía: estructura/organización. Respecto a este último punto, existen Estados (objeto) que son federales (estructura) pero que reportan altos grados de centralización (organización).

Como se ha visto el debate de “lo político” se centra en diferencias contradictorias tales como: autocracia/*democracia*, dictadura/democracia, despotismo/república. Lo político no es concebido como dicotomía sino en base a un dualismo entre las citadas variables, en donde la elección y la primacía se encuentra a favor de la democracia. La democracia llega a sustituir incluso al concepto de lo político ya que en el debate contemporáneo ya no se pregunta qué es lo político, sino qué es la democracia (Bobbio, Sartori). La cuestión sería la siguiente: si existe una complementariedad entre masculino/femenino, arriba/abajo, izquierda/derecha, par/impar: ¿cuál es la otra variable que complementa a la democracia? Dentro del pensamiento de los pitagóricos la diferencia impar/par, se vincula con la distinción masculino/femenino y a su vez con lo limitado/ilimitado. De esta manera la pregunta más precisa sería ¿qué limita al concepto democracia?, ¿cuál es la dicotomía de lo político? ¿existe complementariedad en esta dicotomía?

4. La dicotomía de lo político y su reducción en el concepto de democracia.

Para hablar de reducción necesariamente se debe precisar las variables que componen la dicotomía de lo político y señalar la variable que se beneficia de dicha reducción. Para realizar esto se puede acudir a varias concepciones de lo político, una de ellas la comprende en base a relaciones de subordinación¹⁸ y aunque esto denota especificidad queda pendiente determinar quienes son los superiores e inferiores. Para resolver esto se recurre a criterios cuantitativos por lo que se dice que la minoría esta subordinada a las decisiones de la mayoría. Ante esto podría señalarse que la dicotomía de lo político se encuentra en las variables *mayoría/minoría* y que la reducción se presenta en la famosa “tiranía de la mayoría”. No obstante, aquí no se habla de reducción “en la regla de la mayoría” sino “en el concepto de democracia”, por lo que al hacer esta alusión partimos con una certeza la cual afirma que *la democracia no es la dicotomía de lo político sino tan solo una de sus variables*. La tarea pendiente es determinar la otra variable que complementa a la democracia.

Si revisamos la historia del pensamiento político podemos encontrar una conocida dicotomía que cumple con algunos de nuestros requerimientos, nos referimos a la llamada *politéia*. Su composición se encuentra en la confluencia de los principios e instituciones de dos formas de gobierno: democracia/oligarquía; que a la vez son producto de una composición básica entre pobres/ricos. En ese esquema, al igual como se pretende aquí, la democracia era tan

¹⁸ Así, Kelsen (1995:226) “El poder, en sentido social o político, implica autoridad, es decir, la relación superior a inferior.”

solo una variable y no constituía una dicotomía en sí misma es por esto que se agotaba en la decisión de la mayoría que era final, justa, conclusiva y soberana (Aristóteles, Política: 1317b). Estos adjetivos son correctos porque la composición del *demos* era homogénea e imperaba un principio de justicia uniforme. La referencia hacia una tiranía de la mayoría no tenía regazo en esa democracia y solo se hablaba de ella cuando la composición de la polis era heterogénea (no solo pobres, ricos también) y cuando no existía un consenso en la idea de justicia (mayor número de personas o riquezas). La tiranía –que puede ser una de las figuras en que opera la reducción– no era un concepto exclusivo de la democracia, también lo era de la oligarquía; la tiranía democrática no operaba sobre si misma sino era opresiva para la oligarquía¹⁹ y viceversa. Ahora, sostener que la dicotomía de lo político se encuentra en las variables *democracia/oligarquía* es sin duda una regresión y aunque se presenten argumentos que la justifiquen²⁰, solo resaltan una *dimensión interna* de la política, pero no así externa.

La dicotomía de lo político, aquí utilizada, puede comenzar con la distinción que nos ofrece Carl Schmitt (1999) entre *amigo (Freund)* y *enemigo (Feind)*, estos son criterios bastante fructíferos pero es necesario realizar una precisión para poder asumirlos. La que nos interesa se refiere a que su aplicación desemboca en figuras que no son perdurables *ni limitativas*, lo cual conlleva a una apreciación bastante amplia. A manera de ejemplo Schmitt menciona al burgués y al proletario como reagrupamiento en base a los criterios amigo/enemigo, sin duda lo es, pero esta aplicación no es perdurable porque ha sido desestimada por algunas formaciones sociales y tampoco es limitativa ya que es complicado determinar quién es el uno y el otro. Además la aplicación se hace más compleja dado que el reagrupamiento puede presentarse en dos dimensiones: uno externo (político-estatal) y otro

¹⁹ Aristóteles (Política: 1318a) considera que el principio democrático (“la justicia es todo aquello que parece bueno al número mayor”) y el oligárquico (“es justo lo que parece bueno a los poseedores del mayor número de propiedades”) conllevan a la desigualdad y la injusticia. Y en lo que respecta a esta nota, la tiranía de la democracia no opera sobre si misma, sino sobre la oligarquía ya que: “si debe prevalecer la voluntad de la mayoría numérica, esa confiscará la propiedad de la minoría rica, cometiendo con ello injusticia”. Refiriéndonos exclusivamente a la tiranía oligárquica no solo era opresiva contra la democracia, también consigo misma ya que su principio rector permitía que el hombre más rico, gobierne solo.

²⁰ De un análisis discursivo manejado por los autonomistas (oposición) y los antiautonomistas (oficialismo), en el proceso boliviano, se pueden rescatar las siguientes asociaciones: Crítico de la autonomía departamental = centralista = antidemocrático= masista = izquierdista = anticamba = enemigo de los autonomistas. Elogio a la autonomía departamental = separatista = antipatria =cívico cruceño = derechista = oligarca = enemigo de la unidad nacional

interno (político-partidario). Realizar, de esta manera, una comprensión de lo político en base a la distinción amigo/enemigo conlleva a analizar cuatro manifestaciones. No obstante, estas pueden referirse o volver a una concepción dicotómica basada en los conceptos de *democracia y soberanía*.

Los reagrupamientos en el *ámbito interno* adquieren diversas formas tales como nordistas/sudistas, federalistas/centralistas, liberales/conservadores que caracterizaron, por ejemplo, la llamada “guerra federal” (1898-1899) en Bolivia, pero un reagrupamiento actual se encuentra en la diferencia entre oficialismo y oposición. Esta diferencia interna no tiene como denominador común al concepto de soberanía, sino a la democracia. Un reagrupamiento de este tipo, por ejemplo, se da a partir de una coalición partidaria, la misma que utiliza como presupuesto el concepto de democracia. Recuérdese para esto el “Pacto por la Democracia” (1985-1989) entre el Movimiento Nacionalista Revolucionario y Acción Democrática Nacional. Ahora, el otro reagrupamiento, que es el de la oposición, no lucha contra el concepto democrático sino cree viabilizarlo, tanto oficialismo y oposición creen realizar una proba tarea democrática. La interacción de estas dos fuerzas posibilita el concepto de democracia. Ahora, los reagrupamientos en el *ámbito externo* no recurren a ese concepto sino al de soberanía. A pesar que los “Artículos de Confederación” de los Estados Unidos de América otorgaron potestad al Congreso para decidir sobre la paz y la guerra (Art. IX) debemos tomar en cuenta que su constitución se produjo gracias a la conservación de la soberanía de sus componentes (Art. II).

Por estos argumentos consideramos que la dicotomía de lo político, más adecuado para nuestros fines, se encuentra en la diferencia entre *soberanía/democracia*. Esto no implica un reemplazo de la diferencia inicial o primaria entre amigo/enemigo y tampoco que se haya superado la ambivalencia (para el burgués el enemigo será el proletario y para el proletario el enemigo será el burgués) relacionando amigo con democracia y enemigo con soberanía. Ambos criterios amigo/enemigo están presentes tanto en el concepto de democracia como en el de soberanía, lo que resaltamos de la democracia y soberanía es su ámbito interno y externo, respectivamente. Por esto, si el criterio amigo/enemigo puede operar interna como externamente, no pasa lo mismo con la distinción soberanía/democracia ya que estamos en presencia de una relación exclusiva con la diferencia externo/interno. Por tanto, si bajo el esquema schmittiano es posible referirse a un (a) amigo/enemigo “interno” en la aplicación soberanía/democracia no es factible referirse a la existencia de (b) “soberanías” al interior del Estado.

Habiendo determinado que la dicotomía de lo político se basa en la distinción *soberanía/democracia* que responde a una óptica *externa/interna* respectivamente, debemos referirnos (1) en qué medida puede hablarse de reducción en el concepto de democracia, (2) qué posibilita dicha reducción, (3) cuáles con los efectos que produce. La afirmación es que la política en su concepción dicotómica esta constituida por estas dos variables, pero en nuestros tiempos se percibe una reducción a favor de la variable democrática. Una prueba de esto puede encontrarse en Sartori (1988:31) que en sus explicaciones, de lo político, diferencia entre una democracia *soberana* supraordinada y otras democracias *subordinadas*; de ser un sustantivo la soberanía pasa a ser un adjetivo (obstáculo sustancialista)²¹. Pero la reducción se hace más evidente cuando se refiera a *macrodemocracia* y *microdemocracia* evadiendo el concepto de soberanía. Uno de los argumentos estaría en que el concepto de soberanía, basado en el poder del pueblo y en la aplastante regla de la mayoría, nos llevaría a una tiranía. Ahora, en esta investigación se considera que los conceptos macro/micro no pueden ser concebidas como variables de la dicotomía de lo político por dos razones: (a) no reportan una diferencia *cualitativa* sino meramente cuantitativa, (b) lo macro/micro no necesariamente tienen una relación exclusiva con lo externo/interno (Foucault, 1992).

5. “Soberanía popular” como concepto en el que opera la reducción.

Muy paradójicamente la reducción de lo político, a favor de la democracia, se encuentra en la consolidación de la “soberanía popular”. Se dice que el reciente proceso constituyente boliviano ha dado nacimiento a un “nuevo Estado” y esto se evidencia mediante la negación de figuras como la nación que trae como resultante al “Estado plurinacional”; también se han incorporado nuevos conceptos jurídicos y políticos. Se ha producido, principalmente, lo que podríamos denominar como una *implosión de lo comunitario*; aunque para los bolivianos no es nada nuevo el tema de la “justicia comunitaria”, sin duda lo es la democracia “comunitaria” y más aún el Estado “Comunitario”. Pero así como se han realizado innovaciones, otros

²¹ “Uno de los síntomas más claros de la seducción sustancialista es la acumulación de adjetivos para un mismo sustantivo: las cualidades se ligan a la sustancia tan directamente que pueden que pueden yuxtaponerse sin mayor preocupación por sus relaciones mutuas. Hay en esto un tranquilo empirismo muy lejos de suscitar experiencias. Cree que realiza esfuerzos sinónimos (...) En definitiva el progreso del pensamiento consiste en disminuir el número de adjetivos que convienen a un sustantivo y no en aumento. Se piensa científicamente en los atributos jerarquizados, más no yuxtaponiéndolos” (Bachelard, 1983:133)

conceptos han permanecido inmutables, entre estos la referida “soberanía popular” o, mejor aún, la identificación del poder estatal en su componente humano.

¿Se puede hablar de “nuevo Estado” cuando no se ha alterado un concepto capital como el de la soberanía “popular”?; si se habla de “nuevo Estado”, ¿esto implica su real nacimiento?

Quentin Skinner (2003) nos hace comprender que el nacimiento del Estado se produce en el momento en que el *statese* logra desvincular de otras situaciones tales como: la condición del gobernante (*estate royal*, *estat du roi* o *status regis*), la condición del reino o república (*status reipublicae*, *status civitatum*), la forma de gobierno (*status popularis*), el territorio (*lo*

7. Soberanía popular como reducción suprapersonal.

En la época arcaica romana no se presentó una distinción entre el Estado y su componente humano existía, mas bien, una identidad entre ambos conceptos que se resumían en el *Populus Romanus* (Kunkel, 1972:16). Pero posteriormente-modernamente se procedió a la separación entre el *Estado* y su *sociedad*; a esta sociedad le han sido asignadas diferentes denominaciones, la más relevante: *nación*. Cuando Sieyès señala que el tercer estado es *todo*, dice que es una unidad indivisible; es *un* orden común y no un complejo de órdenes. Así el Estado es una nación y no un conjunto de naciones, de órdenes o pueblos. A pesar de aquella separación, la nación es reflejo del Estado y viceversa. De esta manera la nación nace con una representación de unidad, como un *concepto de unidad*. Nada más adecuado para representar la situación estatal. Ante esto se hablará de una “soberanía nacional” no sujeta a ningún derecho positivo. Es precisamente en este momento en que se produce, a pesar de la separación Estado/sociedad, la indistinción de los poderes del Estado y de su componente humano. Pero esto no constituye todavía un problema gracias al pensamiento holista.

Empero, la nación como concepto de “unidad”, y recíproco al de Estado, sufre una crisis que se hace evidente en el famoso Estado plurinacional. La nación se ha convertido en un concepto que representa la pluralidad, dejando a un lado características cualitativas (formación de la voluntad nacional). La salida por la que ha optado el proceso constituyente boliviano sería bastante polémica a los ojos de Sieyès porque unidad y pluralidad llegan a concebirse como antípodas. Pero para la nueva Constitución lo plurinacional no es algo irreconciliable con el concepto de Estado, ya que este último encontrará reciprocidad con

otro concepto: pueblo boliviano. Por ello no se hablará de “soberanía nacional” (¿de cuál?), pero si de “soberanía popular”.



Cuando la nación atraviesa crisis como concepto de unidad, entonces, es reemplazado por pueblo. Este tránsito es posible porque ya sea que hablemos de *nación* (en Sieyès) o de *pueblo* (en Rousseau) se presentan varios denominadores comunes: a) la concepción de un todo que, a pesar de estar compuesto por partes, es *indivisible*; b) las partes son *iguales* y, en esencia, no son corporativas sino individuales; c) la igualdad posibilita la *cuantificación* y la ubicación de mayorías y minorías; d) la regla de la mayoría es manifestación del interés general y de la *voluntad general* (común). Ahora, cuando se conserva el concepto de “soberanía popular” se sigue manteniendo la indistinción de los poderes del Estado y de su componente humano y aún se hace más visible porque la irrupción de “pueblo” devela a otro concepto político: democracia. Es decir, tanto *soberanía* (Estado) como *democracia* (pueblo) se confunden y mucho ayuda el concepto de *pueblo* (suprapersonal) ya que llega a constituir el común denominador de ambas figuras.

Ahora, el tema de la soberanía “popular” preocupa porque atraviesa, también, otra crisis en una de sus características más connotadas por Rousseau: la *totalidad e indivisibilidad*. Para avizorar esto puede recurrirse a los argumentos de Sartori (1988: 45) quien afirma que la concepción orgánica-holística de pueblo solo legitima a un gobierno tiránico más que a una democracia.

8. Fragmentación de lo suprapersonal, crisis de unidad del concepto pueblo: guerra de secesión norteamericana.

Es cierto que la idea democrática es a la vez una de las fuerzas unificadoras del mundo moderno más poderosas y más peligrosas”
G. Ferrero

Antes de continuar y simplemente afirmar la crisis de pueblo como concepto de totalidad es necesario cuestionarnos: ¿cuándo comienza esta crisis y en qué consiste? El comienzo de la crisis de totalidad puede encontrarse a partir del surgimiento de los llamados Estados compuestos, para lo cual es necesario referirse al federalismo norteamericano. Rousseau trabajo el concepto de pueblo con éxito porque lo contextualizó en una realidad simple y unitaria, como lo era Francia, pero cuando es aplicado a una realidad federal que es considerada, inadecuadamente, como el “Estado de estados” (Maiz, 2006:46, 60) y consecuentemente como el “Pueblo de pueblos” comienzan los problemas²². Existiendo una pluralidad de pueblos, no solo uno, quedaban dudas respecto a cómo debía encontrarse la voluntad soberana. Para encontrarla, en Rousseau, se debía producir una negación, mejor, un enfrentamiento ente la *voluntad general* y la *voluntad de todos*²³ y producto de esto se hacía visible la decisión soberana.

Como señalamos líneas arriba tanto la nación en Sieyès como el pueblo de Rousseau se componen de individuos, por ello no existía un enfrentamiento entre pueblos sino entre voluntades individuales. Pero esta situación cambia cuando nos referimos a una realidad norteamericana federal ya que para encontrar una manifestación soberana se procedía de la misma manera mediante un enfrentamiento, pero no de voluntades individuales, sino de *pueblos contra otros pueblos*. A partir de ello se comienza a cuestionar cómo debe concebirse al Pueblo; respecto a este punto Calhoun (1965: 25) es bastante ilustrativo:

“...hay dos modos diferentes de tomar el sentir de la comunidad. Uno de ellos consiste simplemente en el derecho a voto, sin más; el otro, en el derecho a través de un organismo adecuado. Cada uno de ellos toma el sentir de la mayoría. Pero uno atiende solamente a los números y considera a toda la comunidad como una unidad que no tiene más que un solo interés común, y toma al sentir del mayor número del conjunto por el de la comunidad. El otro, por el contrario, atiende así a los intereses como a los números –considera a la comunidad

²² Recuérdese el Dictamen del Tribunal Supremo de Canadá respecto a la secesión de Quebec (20 de agosto de 1998): “Sea cual sea la definición justa de pueblo(s) que debe aplicarse en el contexto presente, el derecho a la auto determinación no puede, en las circunstancias actuales (las de un Estado democrático), constituir el fundamento de un derecho de secesión unilateral” (cursiva mía)

²³ “Muchas veces hay diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta se refiere sólo al interés común, la otra al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de esas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda como suma de las diferencias la voluntad general” (Contrato Social, 71).

como constituida por intereses diferentes y opuestos por lo que toca a la acción del gobierno— y toma el sentir de cada uno a través de su mayoría u órgano adecuado, y el sentir unido de todos por el sentir de toda la comunidad.”

De este fragmento y de un análisis de la obra se puede evidenciar que Calhoun estudia una comunidad *compleja* desde dos ópticas una *interna* y otra *externa*; Rousseau, por su parte, estudiará una comunidad *simple* donde los aspectos internos y externos pueden llegar a coincidir. Recordemos que a pesar que en Sieyès y Rousseau se disocia Estado/sociedad, una es el reflejo de la otra. Ahora, para un contexto simple o unitario el pueblo fácilmente podía anular a las facciones internas para su conservación, pero en el caso de los Estados Federales es más complicado ya que se trata, en rigor, de una anulación externa; es decir, no se anulan voluntades individuales, sino voluntades de otros “pueblos”. Así, la fórmula “Pueblo de pueblos” o “Nación de naciones” (que adopta nuestra Constitución) produce una negación de un Pueblo respecto a otros y de una Nación respecto a otras.

Si en un principio el Pueblo negaba al pueblo, posteriormente el pueblo negará al Pueblo, lo cual nos lleva a una negación de la soberanía del Pueblo y esto derivará en una fragmentación. Esto es lo que sucedió con la *guerra de secesión norteamericana*. Calhoun cuando esboza su *teoría de la mayoría concurrente* no niega ni cuestiona a la federación; al contrario era partidario que dicha teoría se encargaba de unir a la comunidad. Pero cuando se percata que la “opresión”, la negación del pueblo, era inminente se concentró en cuestionar la naturaleza del Estado federal sosteniendo que “la Constitución fue estatuida y establecida *por* los diversos Estados como *comunidades soberanas, distintas*, y que fue estatuida y establecida por ellos para *sí mismos*; para su común bienestar y seguridad, como *comunidades soberanas distintas*” (Calhoun, 1965: 106). La guerra de secesión norteamericana, desde sus fundamentos teóricos, no fue producto de la pretensión de convertir minorías en mayorías (mayoría concurrente) sino se produjo en base al cuestionamiento de la naturaleza de la unión federal y la conservación, o no, de la *soberanía* por parte de los estados miembros. La fórmula soberanía “popular” para ser exitosa requiere del presupuesto holista, sin el cual la confusión entre democracia y soberanía conlleva a problemas secesionistas. Así se determinó que un Estado es indestructible, que los “estados” miembros no pueden confundir democracia con soberanía.

9. Reducción de lo político: crisis de totalidad del concepto pueblo en el caso boliviano.

Antes del proceso constituyente, en Bolivia ya se reconocía “soberanía popular” y este ha sido el factor por el cual se han impulsado procesos autonómicos de una constitucionalidad y legalidad hasta ahora incierta. Uno de los problemas que atravesó la demanda autonómica se refiere al cumplimiento del mandato “soberano” del referéndum autonómico. La “ley de convocatoria a referéndum nacional vinculante a la Asamblea Constituyente para las autonomías departamentales” (Nº 3365) constituye el marco jurídico para resolver el problema de las demandas legítimas de autonomía departamental. A esta norma jurídica le antecede una ardua campaña de recolección de firmas, por iniciativa del Comité Cívico de Santa Cruz, que concluye con la entrega formal de 6000 libros a la Corte Nacional Electoral²⁴, que contenían alrededor de 421.000 firmas. En palabras de uno de los precursores teóricos (Urenda, 2006:84-85), la iniciativa legislativa ciudadana buscaba utilizar el referéndum para que el resultado tenga un “doble carácter vinculante”, el primero hacia la asamblea constituyente, “en el sentido de darle un mandato emanado de la soberanía popular expresada en las urnas del referéndum”, y el segundo consistía “en que los resultados del referéndum fueran tabulados y aplicados por departamento una vez sancionada la nueva Constitución”.

La estrategia consistía en apelar a la *soberanía* como máxima manifestación de la voluntad del pueblo para así frenar cualquier intento de la Asamblea Constituyente si ésta intentara negar la demanda legítima, la fuerza de la última quedaría reducida ante la primera dado su carácter representativo. Implicaba también una previsión contra si misma, en vista que la propuesta autonómica no logre seducir a esa voluntad soberana al cual se apelaba en un principio. Los resultados demostraron un éxito en aquellos departamentos que enarbolaron la propuesta autonómica, pero a nivel nacional eran desalentadores debido a que el *no* se impuso con un 57,6% respecto al *si* que solo alcanzó un 42,4%. El problema en el cumplimiento del “mandato soberano” radica en lo siguiente: ¿debía tabularse y aplicarse sólo los resultados de la mayoría del referéndum porque constituye la voluntad general y dejar a un lado los resultados de la minoría en el momento de redactar la nueva Constitución? o ¿debía tabularse y aplicarse los resultados de la minoría porque sólo en ellos puede hallarse una propuesta y dejarse a un lado a la mayoría que ha expresado un rechazo vacío y sin sentido? Recurrir a la decisión que se denominaba como “soberana” no

²⁴ “Dirigentes del Comité Pro Santa Cruz, brigada parlamentaria, Cámara Agropecuaria del Oriente (CAO), Cámara de Industria y Comercio (Cinco), indígenas y gremiales acompañaron ayer la entrega de 6 mil libros con 421 mil firmas a la Corte Nacional Electoral y dieron inicio a la iniciativa popular de convocatoria a referéndum sobre autonomías” (En La Prensa 19 de Febrero de 2005)

era de lo más adecuado dado que conduciría a una decisión tiránica por lo que se argumentaba que “unos departamentos no pueden decidir la suerte de otros”. Percatándose que la mayoría “soberana” negaba las aspiraciones de la minoría autonomista se procedió a una reinterpretación de la soberanía en lo que sus precursores teóricos denominan como la voluntad popular soberana departamental²⁵.

A pesar que al inicio del proceso autonómico departamental se pretendió instaurar una diferencia complementaria entre soberanía y autonomía, en su transcurso la diferencia se fue disipando señalando que la concepción de la soberanía en los tiempos actuales debía dejar de ser “monolítica”. Como es evidente el concepto de pueblo y el reconocimiento de soberanía popular ponen en riesgo la integridad de un Estado. De la misma forma se procedió con el tema de la aprobación de los Estatutos Autonómicos, se recurrió a una supuesta voluntad soberana de los departamentos. De esta manera la soberanía pasa a ser un adjetivo de la democracia y esta es un concepto que al parecer carece de límites

Resulta evidente que en el caso boliviano, aún hablando de “nuevo Estado”, no se ha producido el *nacimiento del Estado* ya que no hay una disociación de su componente humano. A pesar que las constituciones precisan la indivisibilidad de la soberanía atribuyen esta a un concepto que sí admite fragmentación. Si la soberanía se adscribía al Estado, cualquier inconveniente que surja de las concepciones plurales de pueblo y nación se disipa; pero mediante la fórmula “soberanía popular”, y la crisis de unidad e identidad, se presenta la reducción del concepto de lo político. El defecto que esto conlleva radica en que existiendo la pretensión de no disociar, no se encuentra un concepto suprapersonal que represente la unidad exigida por el Estado y consecuentemente la soberanía. Tanto nación como pueblo son conceptos que se vinculan con la unidad y también la pluralidad; en el art. 3 de la Constitución se condensan cada una de estas concepciones:

Art. 3. La *nación boliviana* [unidad] está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las *naciones y pueblos* indígena originario campesinos [pluralidad], y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el *pueblo boliviano* [unidad]. (énfasis mío)

²⁵ Expresamente: “reconducir el proceso de autonomización departamental, recurriendo a la voluntad popular soberana departamental” o “reconducción soberana departamental del proceso autonómico” (Urenda, 2008:29/32)

La Constitución se centra bastante en el tema de la nación, desestimando que el concepto de pueblo pueda generar algún problema de tipo secesionista.

En País Vasco, por ejemplo, se pretendió llevar a cabo una consulta popular con el objeto de recabar la opinión ciudadana sobre la apertura de un proceso de negociación para alcanzar la paz y normalización política (Ley del Parlamento Vasco 9/2008), pero esta ley fue declarada inconstitucional (STCE 103/2008). Uno de los fundamentos se encuentra en que: “La ley recurrida presupone la existencia de un sujeto, el «pueblo vasco», titular de un «derecho a decidir» susceptible de ser «ejercitado» [art. 1 b) de la Ley impugnada], equivalente al titular de la soberanía, el pueblo español, y capaz de negociar con el Estado constituido por la Nación Española los términos de una nueva relación entre éste y una de las Comunidades Autónomas en las que se organiza. La identificación de un sujeto institucional dotado de tales cualidades y competencias resulta, sin embargo, imposible sin una reforma previa de la Constitución vigente”.

La anterior Constitución boliviana, al igual que la española, no reconocía una pluralidad de pueblos, pero la nueva Constitución a parte de conservar el concepto de “soberanía popular” se encarga de fragmentar el pueblo y la nación, sin ofrecer otro concepto de unidad recíproco al de Estado.

Ahora, el Estado en su dimensión plurinacional no es un concepto de inclusión sino de exclusión; de esta manera, estamos en presencia de una *crisis de identidad*. Sería una figura inclusiva si la totalidad de nuestra población se auto-identificara como indígenas o descendiente de éstos, pero queda claro que la realidad es otra. Ante ello y como se menciona a un principio de la investigación, la concepción “plurinacional” no es adecuada para representar unidad, identidad e inclusión.

10. Democracia como concepto que carece de limitación (a-peiron)

Entonces, cuando se haya hecho justicia,
construiremos ciudades mejores, limpias,
ciudades sin muros,
donde la humanidad pueda vivir unida,
en paz y felizmente.

H. Fast.

Cuando se identifica la dicotomía de lo político en las variables democracia y – especialmente– *soberanía*, lo que se pretende resaltar es la *constitución de límites*. La democracia se ha convertido en un concepto que carece de límites; cuando se hace

referencia a una *macro* o *micro* democracia, se habla de lo cuantitativo y esto es algo que no tiene limitación. El término “democratización” es un claro ejemplo de la tendencia expansionista de este concepto, en principio, político; ya que no solo es válido referirse a una democracia política, hoy no hay impedimento para hablar de democracia social, económica, industrial, etc. Al respecto, Bobbio (2004:34-35) señala muy bien esta tendencia expansionista del concepto de democracia: “Si la democracia no ha logrado derrotar totalmente al poder oligárquico, mucho menos ha conseguido *ocupar todos los espacios* en los que se ejerce un poder que toma decisiones obligatorias para un completo grupo social”.

La soberanía, como concepto político impersonal, funge como límite y como precisa la teoría de sistemas biológicos (Maturana y Varela, 1990: 27), los límites no solo contienen la extensión sino que son partícipes de este proceso. La carencia de límites implica (a) desintegración (b) absoluta difusión (c) y carencia de unidad. Los movimientos secesionistas o independistas pueden hallar justificación, pueden viabilizarse a través del concepto de democracia y su reducción (soberanía popular), pero éstos siempre aspiran a la estabilidad y con ello a la construcción de límites.

En el proceso autonómico boliviano se intento justificar el respeto de la decisión minoritaria mediante el concepto de soberanía departamental, se demandó que sólo debía reconocerse una autonomía departamental y no así una autonomía regional o indígena originaria campesina. Si bien el *no* a las autonomías ganó en Bolivia se reclamó un respeto al *si* de las minorías y su correspondiente reconocimiento en la Constitución. Pero mediante esa incomodidad que produce la autonomía regional e IOC queda claro que los departamentos no respetan a sus minorías ya que según sus argumentos esto fragmentaría la autonomía departamental²⁶.

Estos argumentos nos indican algo fundamental que valen tanto para los “estatalistas” como los “autonomistas”. Primero, el Estado es una entidad que no puede admitir su *reproducción* ya que esto implicaría su completa destrucción. Si un Estado admite la independencia de un departamento, el departamento debe admitir la independencia de una de sus provincias y así sucesivamente. Pero la realidad es que nadie tolera una cucharada de su propia medicina y la negación, no de independencia sino, de la autonomía regional e indígena originaria

²⁶Urenda (2008:28) señala: “Lo más lamentable de esta proliferación de gobiernos, al margen de su intención de disminuir, desarticular y vaciar de competencias a los gobiernos departamentales, es que, con seguridad, generarían enfrentamientos por límites municipales y provinciales, recursos y competencia, así como ingobernabilidad y caos” .

campesina es claro ejemplo de ello. Por esto los procesos independentistas violentos, no admitidos por el Estado, son más comunes que aquellos legalmente admitidos. Segundo, que la soberanía y el Estado determinan que es “injusto” destruir el límite.

Ahora, Canadá es un ejemplo paradigmático de Estado que admite la secesión, no unilateral, de sus provincias, esto mediante la aprobación de la “ley sobre la claridad” (29 de junio de 2000). Esta norma en el fondo busca una justicia real para todos; si se ha determinado que es justo la división de un Estado, las provincias que consigan ello y logren constituirse en Estados soberanos e independientes deben admitir, también, su división. Stéphane Dion (2003:56) al respecto señala: “en el caso de que poblaciones concentradas territorialmente en Quebec solicitaran claramente seguir formando parte de Canadá, deberá preverse la

a una “comunidad boliviana” se superaría esa idea de totalidad que se encuentra en el concepto de “nación boliviana” y al mismo tiempo en el de “pueblo boliviano” (Art.3). Como se ha evidenciado existen argumentos tanto teóricos (Sartori) como prácticos (Canadá, España, Bolivia) para negar el carácter holístico de pueblo y nación, por ello resulta contraproducente referirse a una soberanía popular (¿a cuál?); la pluralidad es algo inmanente al concepto de pueblo y democracia. Adscribir la soberanía al pueblo, provoca su fragmentación.

Esta salida que esbozo no tiene impedimento ya que la Constitución boliviana abre la posibilidad a esa interpretación ya que no solo califica al Estado como plurinacional, también como “comunitario”. Si lo comunitario se vincula con otros conceptos capitales como democracia comunitaria y justicia comunitaria: ¿qué impedimento hay para hablar de una soberanía comunitaria, más aún, en un Estado plurinacional comunitario? De esta manera considero necesario realizar unas breves anotaciones respecto a este otro concepto capital de la Constitución. Entre las particularidades más importantes para esta investigación se encuentran:

Su relación con el Estado (Estado-comunidad, Estado comunitario)

Su relación inmanente con lo plurinacional (“plurinacional-comunitario”)

Su significado estrictamente vinculado con lo indígena originario campesino.

Como bien sabemos, la teoría moderna del Estado se ha construido en base al concepto de “sociedad”. La relación Estado-sociedad es un producto de origen occidental que emana de

la tensión política provocada por la burguesía frente al Estado absoluto (Heller, 1955). Es así que los conceptos más difundidos del Estado señalan que es una “sociedad” jurídica y políticamente organizada. Ahora, la Constitución boliviana rompe con la tradición moderna ya que se refiere a un *Estado comunitario*, pero esta novedad parece resultar irrelevante para la teoría política y es por ello que se la subestima y reduce.

La reducción más grave se encuentra en su relación con lo indígena. Si nos cuestionamos qué es democracia o justicia “comunitaria”, se resalta el carácter subjetivo y se vincula exclusivamente con la población indígena; la misma Constitución provoca esta asociación o al menos la prioriza (comunitario indígena) ya que como dispone el Art. 11, la democracia comunitaria es una institución propia “de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”. Siendo democracia un concepto plural esta asociación resulta admisible, pero se torna inadecuada cuando nos referimos al *Estado Comunitario*. Si revisamos un par de análisis de lo que se entiende por Estado Comunitario podemos evidenciar que los expertos lo relacionan casi exclusivamente con lo indígena originario campesino²⁷. Más aún, la distinción que se realiza en esta investigación entre un “Estado plurinacional” y un “Estado comunitario” puede resultar inadmisibles ya que parece ser una regla el analizar lo *plurinacional-comunitario* de manera conjunta y sin posibilidad de separación (ver: Romero, 2010)²⁸. El defecto de ello radica en que tanto lo plurinacional como lo comunitario evocan lo indígena originario campesino y una lógica colectivista, al final ambos conceptos serían una

²⁷ En este sentido Zegada (2008:17) “La definición de Estado plurinacional comunitario e intercultural, responde al reconocimiento de la existencia pre colonial de naciones y pueblos indígenas originario campesino y el dominio ancestral sobre sus territorios”. También Asbún (2008:103): “Es evidente entonces que los términos “plurinacional comunitario”, apuntan a caracterizar el nuevo orden constitucional, el mismo que se configura a partir de un criterio étnico, la condición de “indígena originario campesino”. Otros ejemplos se encuentran en Luís Tapia (2010: 262) quien concibe lo comunitario como estructura social cultural y política de pueblos y culturas subordinados y desconocidos durante la colonia.

²⁸ Para José Antonio Quiroga (2010:277) lo plurinacional o comunitario no valen como adjetivos sino se debe realizar un análisis conjunto del “Estado de derecho plurinacional comunitario”, en el cual operaría un tránsito entre el “gobiernos de las leyes” al “gobierno de usos y costumbres”. Aunque después hace referencia al concepto de “comunidad política”.

especie de sinónimos ya que reportan el mismo significado. Como se sostuvo, es admisible relacionar comunitario-indígena, para conceptos como democracia y justicia; pero resulta inadmisible darle ese sentido cuando se lo vincula con un concepto de unidad como el Estado. Si lo comunitario conlleva *solo* a esa interpretación estaríamos refiriéndonos a un Estado indígena y existiría mucha oposición en esa salida ya que no toda la población boliviana se identifica de esa manera. Ahora, para el ámbito académico la relación Estado-comunidad carece de relevancia y una muestra de ello se encuentra en la *Teoría política de la postmodernidad* de Fernando Mires.

CAPÍTULO TERCERO

el estado "comunitario" boliviano: ¿avance o retroceso?

[individuo / comunidad]

El término comunidad no es ignoto en Bolivia; más aún ha generado problemas bastante relevantes tal y como se evidencia de una revisión de la famosa *Ley de Exvinculación de 1874* en la que se pretendía la extinción definitiva de los ayllus como unidad impositiva y la eliminación de la propiedad "comunitaria" por un régimen de propiedad privada. Pero éste término "retorna", con mayor fuerza, en el tema de la administración de justicia bajo el sugestivo denominativo de "justicia comunitaria". Así como el capitalismo fracasó en la satisfacción del bienestar común, sucedió lo mismo con el sistema "occidental" de justicia. Su ineficacia, ineficiencia y corrupción provocó la añoranza de viejos tiempos basados en la trilogía del "ama sua, ama llulla y ama quella"; figuras que la modernidad consideraba inadecuadas y que creyó eliminar. Pero la implosión de lo comunitario en Bolivia no solo alcanza lo jurídico, también resquebraja cuestiones que son de interés de la *teoría política*. De esta manera la nueva Constitución hace referencia a una "democracia comunitaria"²⁹ y un "Estado Comunitario"³⁰.

Ahora, el análisis del concepto de "comunidad", y sus correspondientes asociaciones, es pertinente no solo por el hecho que el texto constitucional los contemple, sino porque constituyen una clara manifestación de la *postmodernidad*, de un proceso que va contra corriente de lo que la modernidad prescribe:

²⁹ Art. 11. I. La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.

II. 3. Comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a Ley .

³⁰Art. 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Desarrollo Post-Moderno	Desarrollo Moderno
<i>Democracia “Comunitaria”</i>	La democracia es en esencia <i>individualista y liberal</i>
Estado “Comunitario”	El Estado es la “ <i>sociedad</i> ” política y jurídicamente organizada.
Estado “ <i>Plurinacional</i> ”	Identidad entre Estado y nación: <i>Un Estado equivale a una nación.</i>

Desde el punto de vista jurídico, los teóricos han llegado a un consenso para la transición de un monismo (modernidad) a un pluralismo jurídico (postmodernidad), en el cual coexistan la justicia ordinaria, así como la comunitaria³¹, o dicho en otros términos, entre el sistema estatal y el indígena; esta es una negación que termina en complementación. Pero no puede percibirse el mismo desenlace en el campo político, ya que una democracia comunitaria sería un modelo con pretensiones monistas, un modelo que pretende imponerse y no complementarse³².

A mi juicio esa pretensión no es adecuada, ya que es viable la coexistencia de una democracia liberal y otra comunitaria, esto porque democracia es un concepto plural y como tal admite la posibilidad de complementación. Pero qué sucede cuando nos referimos a un “Estado Comunitario” y, más aún, qué implica. Si bien el *gobierno* es un *concepto de pluralidad*, el *Estado* es esencialmente un *concepto de unidad* y por tanto de imposición; así, no admite complementación por su carácter singular. Es cierto que existen varias

³¹ Al respecto, puede consultarse el ensayo de Orlando Aragón: “Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico”, en: Boletín Mexicano de Derecho Comparado, nueva serie, año XL, núm. 118, enero-abril de 2007, pp. 9-26.

³² Al respecto, el sociólogo Félix Patzi señala: “El segundo factor de la forma comunal de la política es el hecho de que los representantes no son elegidos mediante competencia de partidos, sino de manera directa; o sea, los diputados, los consejeros departamentales y municipales tendrán que ser elegidos mediante turno y rotación y no mediante partidos políticos. Evidentemente esto significa el fin del liberalismo político o de la democracia representativa y que, a la larga, se estaría construyendo una cultura política universal.” (Cursivas mías)

discusiones respecto al Estado Plurinacional y la misma democracia comunitaria, pero: ¿cómo podemos interpretar o entender a ese “Estado Comunitario”?

Lamentablemente el análisis de estas figuras postmodernas se circunscriben en un espectro bastante reducido. Si nos cuestionamos qué es democracia o justicia “comunitaria”, se resalta el carácter subjetivo y se vincula exclusivamente con la población indígena; la misma Constitución provoca esta asociación o al menos la prioriza (comunitario indígena) ya que como se evidencia en el Art. 11, la democracia comunitaria es una institución propia “de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”. Siendo la democracia un concepto plural esta asociación resulta admisible, pero se torna inadecuada cuando nos referimos al “Estado Comunitario” (concepto de unidad).

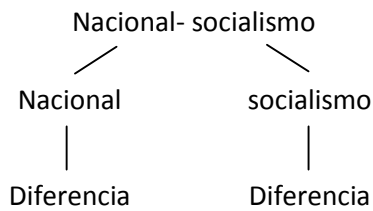
Si revisamos un par de análisis de lo que se entiende por “Estado Comunitario” podemos evidenciar fácilmente la relación comunitario-indígena. Para esto podemos rescatar los siguientes extractos:

- “La definición de Estado plurinacional comunitario e intercultural, responde al reconocimiento de la existencia pre colonial de naciones y pueblos indígenas originario campesino y el dominio ancestral sobre sus territorios” (Zegada, 2008:17)
- “Es Plurinacional Comunitario porque admite su naturaleza multicultural, donde Bolivia es la unidad política en la que convergen las naciones indígenas u originarias articuladas con base en su identidad cultural.” (Repac, 2008:6)
- “Es evidente entonces que los términos “plurinacional comunitario”, apuntan a caracterizar el nuevo orden constitucional, el mismo que se configura a partir de un criterio étnico, la condición de “indígena originario campesino” (Asbún, 2008:103)

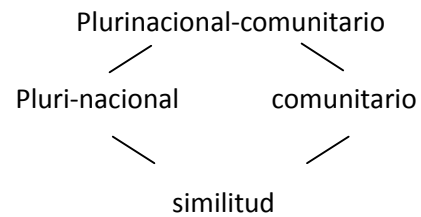
De inicio, las anteriores explicaciones transgreden la construcción de un “instrumento lingüístico” (Sartori) y consecuentemente de una teoría política. Las palabras compuestas suelen jugar un rol de conciliación entre corrientes contradictorias tal es el caso del: “nacional-socialismo”; también pretenden darle un contenido real a lo meramente formal: “Estado-social-de Derecho”). Pero en estos ejemplos, se debe rescatar que lo “nacional” tiene un valor significativo *distinto* al “socialismo”; lo uno no es sinónimo del otro, cada concepto reporta una cuestión diferente. En nuestro caso, el “Estado-plurinacional-comunitario” no se concibe *analíticamente*, más aún, lo “plurinacional” tiene el mismo

significado que lo “comunitario”. De esta manera analizar el “Estado plurinacional”, por una parte, y el “Estado comunitario”, por la otra, llega a constituir una contradicción.

Valoración del instrumento lingüístico



Sub-valoración del instrumento lingüístico



“Estado comunitario” o “Estado plurinacional”, bajo esta óptica (subvaloración del instrumento lingüístico), guarda una estrecha relación con lo indígena, étnico, campesino u originario. Y en base a estos criterios, se lo concibe como aquel Estado en que la hegemonía se encuentra en manos de los indígenas, originarios y campesinos que a la cabeza del Presidente Evo Morales declaran “El fin del Estado k'hara”³³. De esta manera, el Estado “comunitario” se concibe a partir de una forma de *dominación tradicional* (Weber); es decir, como la combinación de una forma de dominio impersonal (normas ancestrales) y dominio patriarcal. Pero, ¿puede sostenerse esta afirmación que en nuestro medio es generalizada? ¿lo “comunitario” tiene tan solo esta interpretación o puede reportar otros enfoques? ¿existen otros derroteros teóricos que puedan ayudarnos a comprender a este nuevo “Estado comunitario”?

³³ Eusebio Gironda, asesor del presidente Morales, es quién emitió esta tesis en el programa “Cabildeo” de Amalia Pando.

I. ESTADO “COMUNITARIO” BOLIVIANO: UNA LECTURA A PARTIR DE LA TEORÍA DE LA POSTMODERNIDAD DE FERNANDO MIRES

Existen varias vetas a partir de las cuales se puede analizar la experiencia constituyente boliviana, dentro nuestra comunidad científica se hace alusión a la relación: occidente/colonialidad, occidente/indianidad (Javier Medina), individual/comunal (Felix Patzi), monismo/pluralismo, liberal/comunitario, etc.

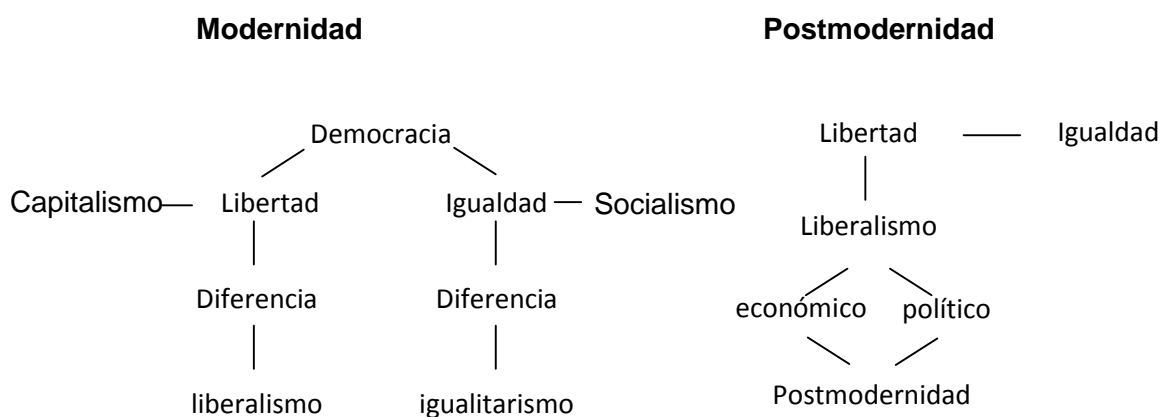
El mérito de F. Mires radica en que viene a introducir una distinción que se resume en la diferencia entre una teoría política *moderna* y otra *postmoderna*; es decir, nuestro análisis puede concentrarse en una relación entre modernidad/postmodernidad. En su *Civilidad* (teoría política de la postmodernidad) se encuentran concentrados varios “retornos” que se vinculan con la experiencia constituyente boliviana, tales como: el *retorno de la comunidad* (¿democracia comunitaria, Estado comunitario?); el *retorno de la nación* (¿Estado Plurinacional?); e incluso, *el retorno de los otros* (¿aimaras, quechuas, guaraníes, etc.?). No solo eso, Mires afirma que en estos tiempos de postmodernidad en los que impera la globalización se debe averiguar “no sólo a *qué* hay que renunciar, sino sobre todo *qué es lo que* hay que continuar” (Mires, 2001:29). De esta manera es un autor consciente de los efectos negativos que ha producido la modernidad, pero también de los efectos positivos. Más aún, pretende dialogar con autores que la modernidad dio por “superados” y que tienen mucho que decir.

De esta manera analizar la relación modernidad/postmodernidad puede resultar fructífero; Z. Bauman, por ejemplo, considera que existe una *diferencia* entre el *arte moderno* que se caracteriza por ser vanguardista y el *arte postmoderno* que lo desconoce. Empero, en Mires este pretendido contraste se pierde en el sentido que no hay un punto de ruptura y diferencia entre lo moderno/postmoderno y es por ello que se referirá al concepto de: “modernidad postmoderna”³⁴. A pesar de la pertinencia de su *teoría política de postmodernidad*, muy modestamente, se debe señalar que tiene muy poco que ofrecer a la experiencia boliviana.

³⁴Mires (2001:9) sostiene: “La modernidad postmoderna, al no ser puramente moderna, debe pensar de nuevo a la modernidad, y «de nuevo» significa, en sentido estricto, desde sus propios orígenes. Resulta así inevitable enlazar el pensamiento postmoderno con el premoderno (...) La filosofía política de nuestro tiempo ha de ser regresiva o no ser”

Esto porque las cuestiones que deben ser refutadas, revisadas, repensadas; adquieren, para Mires, la calidad de “premisas”.

Mires plantea una pregunta fundamental: “¿Cuánto de liberalismo puede soportar una democracia?”; pero el contraste planteado (modernidad/postmodernidad) no se bifurca en una relación entre libertad/igualdad o liberalismo/igualitarismo y por tanto en un retorno de la igualdad, sino Mires hará referencia a la necesidad de un “retorno del liberalismo político”: “A fin de cuentas –y ésta es una de mis tesis–, el peligro y el gran malestar de nuestro tiempo no reside en que se haya impuesto el liberalismo a escala mundial, sino en todo lo contrario: que las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la democracia liberal se encuentran amenazadas” (2001:17). De esta manera las pretensiones de Mires pretenden ser restauradoras dado que la única forma de concebir la democracia es a través de la mirada liberal³⁵; la idea de dividir nuestras disquisiciones a partir de un contraste entre libertad/igualdad pierde sentido y es más coherente, en la postmodernidad, contraponer un liberalismo *económico* a otro *político*.



Ahora, si uno lee el título: el “retorno de la comunidad”; y revisa la implosión de lo comunitario en el nuevo texto constitucional boliviano, puede quedar encantado con Mires ya

³⁵“No deja de ser una paradoja que lo principales enemigos del llamado proyecto liberal aparezcan hoy defendiendo, muchas veces sin saberlo, supuestos de la propia democracia liberal (...) aquello que hoy defienden es un proyecto de restauración liberal (...) un proyecto anticapitalista sólo puede ser viable en el espacio que le da cabida una democracia liberal” (Mires, 2001:18).

“Hoy en día cuando el proyecto comunista carece de vigencia, al liberalismo político se le ofrecen, nuevamente, dos opciones: o continuar únicamente siendo el «partido de la propiedad», o retomar algunas ideas igualitarias que ya no puede asumir el socialismo en ninguna de sus formas, pero en marcándolas en un proyecto de libertad y no de igualdad.” (Mires, 2001: 20)

que efectivamente lo “comunitario”, en Bolivia, ha vuelto y se ha consolidado. Esto porque un “retorno” siempre implica una situación de triunfo, de consolidación, aunque sea, momentánea. Pero esto no es así ya que Mires hace retornar el concepto de comunidad, no para su consolidación como modelo alternativo o, al menos, complementario, sino para criticarlo sosteniendo que la individualización sería una consecuencia de la “comunitarización” o que una diferencia entre sociedad y comunidad carece de sentido. Por esto, el hecho que Mires le dedique un capítulo al concepto de comunidad no quiere decir que él sea un “comunitarista”, o un pro-comunitarista.

Mediante la lectura del “retorno de la comunidad” de Mires podemos llegar a otra conclusión: la diferencia entre modernidad/postmodernidad no es nítida y más bien se habla de una continuidad entre lo *premoderno-moderno-postmoderno*. De esta manera, lo comunitario se ubica en el ámbito de lo premoderno y su retorno es necesario para restaurar lo moderno: “si algún valor han de tener las ideas comunitaristas, es que apuntan a reconstruir una realidad que las trasciende, y ésta no puede estar en otra parte que en la llamada sociedad” (Mires, 2001: 39).

1. “Post”-modernidad: ¿construcción de algo nuevo o reparación de lo viejo?

Las anteriores observaciones nos dan una lección sobre el significado y la utilidad de la “post” modernidad. El lexema (modernidad) esta más o menos definido, pero no sucede lo mismo con su morfema derivativo (post) ya que a pesar de modificarlo, no lo precisa. Cuando, por ejemplo, Arturo Escobar (2007:15) se cuestiona si la globalización es el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo, de alguna u otra forma le pone un punto final a dicho periodo; la “post” modernidad, en este caso, sería un proceso de negación, con efectos *positivos*, de la modernidad (la negación del Estado-nación, p. e., provocará la inclusión del otro) y de la construcción de algo nuevo. Para Mires, la “post” modernidad también puede considerarse un proceso de negación, pero con efectos *negativos*, ya que las condiciones de “post” modernidad no consolidaron el nacimiento definitivo del individuo (modernidad) sino se deterioró el proceso de individualización, provocando una des-individualización o una masificación (Mires, 2001:16).

Pero a pesar que la “post” modernidad puede encontrar un punto de encuentro entre ambos autores (la negación de la modernidad), las salidas a las que ambos se refieren están orientadas en caminos distintos; ante la crisis, uno propugna la creación de algo nuevo, el

otro plantea el retorno de ideas que permitan que la “post” modernidad no deje de ser moderna.

Ante esto, la teoría política de Mires tratará de desvirtuar mucho de lo que como “Nuevo Mundo” consideramos nuestro. La modernidad, por ejemplo, le reconoce al ser humano *derechos individuales*, pero no así *derechos colectivos*. Estos últimos son una *contribución* de los pueblos indígenas latinoamericanos, un producto postmoderno. Pero Mires desestima una diferencia de este tipo ya que la considera inexistente³⁶. De la misma manera, existe cierto orgullo por parte de los Estados latinoamericanos en su catalogación y composición “multicultural”, ya que esta sería una característica que los diferencia de una buena parte de los Estados europeos, homogéneos y rasos. No obstante, para Mires pierde el sentido referirse a una “sociedad multicultural” ya que hay más discusión y disenso –materia prima para construir política– en lo común que en lo diferente³⁷. Así, bajo esta visión, nos quedamos sin nada, ya que la modernidad soluciona todo. Por tanto, como latinoamericanos podemos sostener que no todo lo que se etiquete como postmoderno es de utilidad para la construcción de un modelo propio.

Es cierto que Mires hace retornar al liberalismo político, al comunitarismo (por cierto: norteamericano) e incluso a la corriente deliberativista (habermasiana) y las acusa de “insuficientes” recordándoles que: ni el *individuo* jurídico-político es condición de democracia, ni la *comunidad* es condición de individuo, de sociedad y democracia, tampoco lo es el *discurso* (Mires, 2001: 56); pero de todas formas queda claro que: *hay muy poco que renunciar y mucho que continuar*. En esta línea de continuación Mires considera que la postmodernidad debe retornar a la filosofía política dado que la ciencia política le ha sido infructuosa. Y para ello Mires pretende dialogar con autores, con filósofos, premodernos y cuyas ideas han sido “superadas”: ¿qué autor premoderno puede reunir estas características?

2. La influencia de Montesquieu en la concepción comunitaria de Mires.

³⁶ “Dicho trasfondo liberal que toda democracia moderna contiene suele ser interpretado como una dicotomía insalvable entre derechos individuales y culturales. Pero esa dicotomía no existe” “La protección del individuo es protección a su, o sus, cultura(s)” (Mires, 2001:111)

³⁷ “Por tanto, la coexistencia de diferencias tiene lugar entre gente que tiene más en común con la que tiene menos en común. Entendida de este modo la coexistencia democrática, pierde algo de sentido la ya larga discusión acerca de la formación de una sociedad multicultural. Toda sociedad democrática ha de ser multicultural o no ser.” (Mires, 2001:110)

Para continuar en la discusión de la comunidad, debemos preguntarnos (1) ¿en qué medida influye Montesquieu en las concepciones comunitarias de Mires? y ante dicha influencia (2) ¿cuál puede ser la posición de Mires respecto a la experiencia constituyente boliviana que hace del término “comunidad” pieza fundamental? Para responder a la primera pregunta debemos tomar en cuenta que el presente escrito no pretende realizar un análisis del pensamiento de Montesquieu; empero, rescataremos un elemento fundamental que se vincula estrechamente con el concepto de comunidad que es objeto de nuestro estudio.

1. *Sobre la reducción de las concepciones cíclicas.* Pensadores como Platón y Maquiavelo son partidarios de la una sucesión circular de las formas de gobierno, es decir una teoría de los ciclos. Una forma de gobierno buena, con el tiempo se llega a corromper y la solución para superar esa crisis es la adopción de otra forma de gobierno³⁸, es así que Maquiavelo señala que cuando se presentan crisis en las democracias se produce un “retorno” hacia el principado. De la misma manera, el tema de la resolución de las crisis está presente en Montesquieu y se percibe la misma forma circular. Montesquieu señala: “Casi todas las naciones del mundo giran en un círculo; primero, son bárbaras; ellas conquistarán y se convertirán en gobernantes; el gobierno las engrandece y las convierte en naciones políticas; la política las debilita, serán entonces conquistadas, y volverán de nuevo a ser naciones bárbaras” (Citado por Mires, 2001:70). Como se evidencia si la teoría de círculos de Maquiavelo contempla seis componentes, que corresponden a tres formas de *gobierno* buenas y malas, la de Montesquieu se *reduce* específicamente a dos *situaciones*: lo social y lo presocial. Montesquieu señala que a la paz le sucede la guerra y a la guerra le sucede la paz; pero no solo eso, vincula lo primero con lo “presocial” y lo segundo con lo “social”.

Mires adopta este par conceptual (social/presocial) para explicar el tema de lo comunitario. La *sociedad* es lo social, la comunidad es lo “*pre*” *social*. La sociedad es esencialmente *política*, la comunidad es “*pre*”*política*. Mires (2001:40) señala: “Una sociedad no política no puede ser una sociedad, pues la política es el medio de constitución de lo social”. Pero además se le circunscribe una dimensión micro a la comunidad y macro a la sociedad. De esta manera, Mires se encarga de mutilar el carácter social y político a la comunidad; en este

³⁸ En los Discursos Maquiavelo señala: “Y éste es el círculo en que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas; pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie” (Discursos: 35)

sentido, la comunidad no es pensada, principalmente, como un modelo complementario y mucho menos “alternativo” de Estado.

2. *Estado comunitario como retroceso.* La comunidad no puede trascender a una dimensión macro, así como lo ha hecho el liberalismo y por esto es “simplemente una filosofía social” (Mires, 2001:39). Ante la óptica de Mires, nuestro Estado Comunitario sería una construcción teórica errónea por que: se intenta fusionar un concepto esencialmente “político” (Estado) con otro “prepolítico” (comunidad)³⁹. Por esto, la asociación Estado (político) Sociedad (político) resulta más viable y adecuado.

Por lo tanto el concepto de sociedad, en Mires, tiene mayor valor que el de comunidad: “se puede afirmar que lo comunitario puede adquirir sentido sólo si es iluminado por los resplandores de lo social [sociedad]...Y lo social [sociedad] no puede ser, por tanto, un simple derivado de lo comunitario... ya inventada [la sociedad], es otra realidad con un grado de autonomía que no es reductible totalmente ni a la comunidad ni a otra esfera de la realidad” (Mires, 2001: 41-42). Como se puede evidenciar, si nuestra pretensión inicial era encontrar una justificación al “Estado Comunitario” en el “retorno de la comunidad” y quitarle esa careta exclusivamente indígena y “totalitaria”, descubriendo un rostro incluyente; en Mires no podemos encontrar nada de ello ya que la comunidad es lo prepolítico, lo presocial y la “continuación” de la sociedad. “Estado Comunitario”, en definitiva, no es un modelo alternativo.

3. *Sobre la reducción dicotómica en monismo.* Aparte de estas observaciones debemos considerar que, a nuestro juicio, Mires no respeta la dicotomía social/presocial, porque la reduce a una variable que es lo “social”. ¿Cómo puede comprobarse aquello? De inicio, la ley es manifestación de lo social, la costumbre, por su parte, de lo presocial; pero las costumbres (lo presocial) no pueden imperar por sí mismas, sino deben someterse a las leyes, deben ser recogidas por las leyes. Mires señala: “Las leyes vienen de las buenas costumbres (educacionalmente adquiridas) y las buenas costumbres *sólo pueden prosperar*

³⁹ Mires (2001:40-41) señala: “Traspasar la idea de comunidad al espacio de lo social significa entonces anular diferencias que para la realización de la política son más que indispensables. Porque sociedad es, siempre, «sociedad política». Una sociedad no política no puede ser una sociedad, pues la política es el medio de constitución de lo social. En cambio, la comunidad, aunque puede ser y casi siempre lo es, prepolítica, no es una noción predominantemente política”; “Hay que convenir que el acceso, incluso el conocimiento de las esferas comunitarias, sólo nos es posible a partir de la perspectiva de lo social y no a la inversa” (cursivas mías)

al amparo de buenas leyes”⁴⁰. Solo lo social (ley) tiene autonomía, no así las costumbres (presocial) ya que para ser para ser efectivas deben objetivarse. Lo mismo sucede con la diferencia sociedad (social) y la comunidad (presocial); la comunidad solo puede ser explicada en base a la sociedad, por la cual se la concibe (a) como su prolongación, (b) como una “buena sociedad” o (c) una “sociedad de sociedades”.

3. La Utopía de Tomás Moro y la concepción comunitaria.

A mi juicio, en Mires se encuentra una gran contradicción: en principio sostiene que en la postmodernidad es necesario alejarse de la científicidad y acercarse a la filosofía política, después concibe al comunitarismo como una “filosofía social”, pero al final subvalora a esa filosofía llamada comunitarismo. Más aún, su pretensión era discutir con autores premodernos cuyas ideas habían sido “superadas” por la modernidad, pero en esta tarea elige a Montesquieu que, a nuestro juicio, no es un autor tan premoderno, ni tan superado. Ahora, si bien es cierto que existe una necesidad de rescatar la filosofía política y que el comunitarismo puede concebirse como una filosofía, en la historia del pensamiento político existe un autor que cumple con aquellos dos presupuestos (filosofía-comunidad-superado por la modernidad) y que puede ayudarnos a comprender el “Estado Comunitario”: Tomás Moro.

No cabe la menor duda que las ideas de este filósofo han sido completamente “superadas”, dejadas al borde por la modernidad, al punto que la palabra que acuñó (utopía=no hay tal lugar) paso a la historia como sinónimo de lo irrealizable.

Una de sus ideas es la ruptura del eurocentrismo (geográfico, en primer término) cuando alude que su Utopía se encuentra en el “Nuevo Mundo” y que en allí pueden encontrarse nuevos conocimientos, instituciones, valores, etc. Ahora, no cabe duda que Moro plantea criterios alternativos para la construcción de cosas nuevas y esto se evidencia a lo largo de su disertación:

1. *Convivencia* (paz), en lugar de *coexistencia* (guerra). Tomás Moro señala “los príncipes prefieren los asuntos militares (de los cuales nada sé ni saber deseo), a las artes benéficas de la paz, y más se preocupan de conquistar, por buenas o malas artes, territorios nuevos,

⁴⁰ Cursivas mías.

que de gobernar rectamente los que ya poseen”⁴¹ (Moro, Utopía: 16). ¿En qué difiere este criterio respecto a la concepción moderna de la política? La concepción de lo político se encuentra inmersa en un círculo vicioso que tiene como componente fundamental la guerra. Clausewitz sostenía que *la guerra es la continuación de la política por otros medios* y Foucault invierte esta concepción sosteniendo que *la política es la continuación de la guerra por otros medios*. En este sentido la política se define en términos de amigo/enemigo lo cual es perjudicial en un proceso de cambio.

2. *Subjetivo* (costumbres) en lugar de lo *objetivo* (leyes). Moro no es partidario de la guerra porque ésta corrompe las costumbres (Utopía: 26) y las instituciones que son base fundamental de la comunidad utópica. Debemos recordar que la sociedad occidental se basa en la famosa *nomocracia*, en el *nomosbasileus*, en el imperio de la ley. Moro considera que lo fundamental de las buenas leyes son las buenas costumbres. No es un reduccionista legal. “Pocas son las leyes que tienen pero suficientes para sus instituciones” (Utopía: 63).

3. *Proximidad* (garantizar la subsistencia), en lugar de *proxemia* (garantizar la propiedad privada). Esta terminología corresponde a Dussel pero tiene cierta relación con la propuesta de Moro tomando en cuenta que señala que “el vínculo de creado por la Naturaleza es la verdadera alianza” (Utopía: 65). Es así que mientras en la sociedad occidental se garantiza la propiedad privada, en la comunidad utópica se garantiza la subsistencia. Ante esto, Utopía no es una *sociedad* basada en la relación proxémica de la propiedad privada (hombre-cosa), sino una *comunidad* que orienta sus acciones a la conservación.

⁴¹ Además señala: “Porque los locos aquellos creen que el bienestar del país sólo puede ser garantizado por la presencia de un ejército numeroso y fuerte, constantemente en pie de guerra...” (Moro, Utopía: 18)

en Utopía no se plantea una constante “deliberación” sobre la búsqueda, no de la libertad ni de la igualdad sino, de la “felicidad”? Es cierto que Moro no aborda el tema de la democracia, pero sí para Montesquieu el carácter de la democracia es la “deliberación” y el sometimiento a las “leyes” entonces Utopía es social, política e incluso democrática. Para Montesquieu libertad no es específicamente respeto a la ley “de la propiedad privada”, sino el respeto a la “ley”. A nuestro juicio Moro esboza un modelo alternativo que puede denominarse “Estado Comunitario utópico” y no así como un “Estado Societario utópico”.

Ahora, así como la modernidad ha excluido una concepción plural de nación (Estado-nación) de la misma manera consideramos que la Teoría Moderna del Estado ha excluido el concepto de comunidad en su construcción y ha priorizado una interesante relación entre *Estado y Sociedad*⁴². Interesante porque es de *reciprocidad* y de *exclusión*: en el primer caso, el Estado se concibe como la “sociedad jurídica y políticamente organizada”; en el segundo surge el concepto de “*Sociedad Civil*”. Si planteamos como modelo alternativo al “Estado Comunitario” fácilmente puede ser concebido como una “comunidad jurídica y política” pero ¿sería factible referirse a una “comunidad civil” como reemplazo a la triunfante “sociedad civil”? A pesar que el término comunidad produce un sonido agradable a nuestros oídos referirse a ésta situación es un tanto contraproducente ya que definitivamente se limita la deliberación plural. Mires, pretende desestimar un modelo alternativo basado en la idea de comunidad considerándola prepolítica, presocial; pero mediante su reducción de la comunidad en la sociedad, no problematiza cuestiones básicas como la relación Estado-“sociedad”, ni mucho menos el futuro de la “sociedad civil”, ante un eventual triunfo del comunitarismo (¿“comunidad civil”?).

⁴² La Teoría del Estado alemana tiene esta misma visión ya que considera a la relación Estado-Sociedad como conceptos recíprocos (Heller, 1955: 124). Por esto, justamente, se conceptualiza al Estado como una “sociedad política y jurídicamente organizada” y de ninguna manera como una comunidad.

CAPITULO CUARTO

El problema de la jerarquía

[**democracia autocrática / capital social**]

Una experiencia científica es, pues, una experiencia que «contradice» a la experiencia común. Por otra parte, la experiencia inmediata y usual mantiene siempre una especie de carácter tautológico, ella se desarrolla en el mundo de las palabras y de las definiciones, y carece precisamente de aquella perspectiva de «errores rectificadas» que caracteriza, según nuestro modo de ver, al pensamiento científico.

G. Bachelard

En la discusión académica boliviana todos están de acuerdo que Bolivia responde a *dos* sistemas, visiones, matrices o paradigmas distintos, pero cada uno le da un matiz diferente ya sea entre lo: *moderno/postmoderno, individual/comunal, occidente/indianidad o liberal/comunitario*. A pesar de ello, todas estas concepciones pueden desembocar en la relación entre: *individuo/comunidad*. El defecto de ello radica, principalmente, que se piensa que *lo comunitario es enemigo de lo individual* y por tanto de instituciones como la propiedad privada; y por otra parte, se piensa que *lo individual es enemigo de lo comunitario* por lo que hace presumir que aquel mundo “occidental”, “moderno” o “liberal”, no conoce formas de acción colectiva.

La presente investigación se aleja de esta distinción (individual/comunidad) y se concentra en la diferencia entre lo *societario/comunitario*. Es decir, que más allá de hablar de una democracia “liberal, moderna, occidental” y otra comunitaria: es más oportuno referirse a una *democracia “societaria” y una democracia “comunitaria”*. Además, se considera que si la matriz comunitaria ha repercutido en conceptos jurídicos (justicia comunitaria): *nada impide hablar de un capital social “societario” y un capital social “comunitario”*.

I. LA PARADOJA DE LA JERARQUÍA: MOVIMIENTO SOCIAL Y CAPITAL SOCIAL

Si un atleta tiene la capacidad de saltar diez metros, fácilmente y sin ningún problema podrá saltar cuatro o dos metros; esto debido a un principio y razonamiento lógico de capacidad que sostiene que: *el que puede lo más, puede lo menos*. Si este atleta puede lo más, pero no puede lo menos llega a constituir sin duda una “paradoja”, un enigma digno de análisis. Pero ¿qué lugar ocupa este razonamiento lógico en una investigación de ciencia política y gestión pública?

Falta poco para que se cumplan ocho años de aquel hecho político denominado como “guerra del gas”. A pesar que se han realizado cambios significativos a nivel macro en el país (Evo Morales, Estado plurinacional, vivir bien), la ciudadanía alteña tiene una percepción negativa respecto a su desarrollo. En su vida cotidiana recorre la zona de Rio Seco y evidencia que aquellas pasarelas de la ex-tranca, que en otrora fueron derribadas por los vecinos para protegerse de un posible “ataque” de las fuerzas armadas, hasta ahora no han sido reparadas o repuestas: así no le queda más que atravesar la avenida esquivando las movilidades y arriesgando su vida. Por otra parte los vecinos de la zona Ballivian, donde se registraron enfrentamientos, gozan hoy de una hermosa plaza conmemorativa a la “guerra del gas”, la figura es sin duda simbólica: una mujer alteña enarbolando la tricolor y de fondo una confluida vía pública extremadamente deteriorada.

Pero quienes demostraron que el desarrollo no se percibe en los números ni en el papel, fueron los vecinos del Distrito 8, bloqueando las instalaciones de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) en Senkata y exigiendo nada más que servicios básicos: alcantarillado sanitario, planta de tratamiento de aguas residuales y, paradójicamente, conexiones domiciliarias de gas. ¿Qué puede extractarse de esta situación? Lo más importante es que la experiencia alteña resulta paradójica ya que *“puede lo más, pero no puede lo menos”*. La ciudadanía alteña pudo cambiar el rumbo del país y dar inicio a un nuevo periodo en la historia de Bolivia (puede lo más), pero no pudo acelerar su desarrollo social y crecimiento económico después de la guerra del gas (no puede lo menos).

¿Cómo puede explicarse esta paradoja (El Alto puede lo más, pero no puede lo menos)? Podríamos sostener que El Alto no se ha desarrollado debido a factores tales como la carencia de recursos económicos, ineficiencia de la gestión pública, bajo nivel de tecnocracia, prebendalismo, etc. Pero estas respuestas no requerirían más que un trabajo descriptivo (cuantitativo) y poco fructífero para la ciencia política (cualitativo).

Por esto, nuestra investigación desestima las anteriores respuestas y pretende concentrarse en este suceso paradójico a partir de un concepto de la ciencia política y la gestión pública que en el ámbito boliviano ha sido menoscabado: el *capital social*.

1. La guerra del gas como punto de inicio

La investigación parte de la afirmación de que la “guerra del gas” significó un hecho político bastante relevante para la ciencia política en el sentido que ha enriquecido el desarrollo de una *teoría de los movimientos sociales*; no obstante a ello, este hecho político no ha repercutido en el ámbito de la “gestión pública” debido a que no se registra dentro la discusión académica algún aporte o constatación de carácter científico.

Para la ciencia política en general ha significado un hecho importante dado que se ha ratificado que el *movimiento social* es una forma de *manifestación* o *acción social* que se caracteriza por su carencia de sentido, por la entropía y principalmente por su espontaneidad y carácter efímero. La teoría de los movimientos sociales, que tiene su sistematización teórica en estudios extranjeros, se ha consolidado gracias a la “guerra del gas” y ha adquirido un carácter fundamental en lo cotidiano debido a que en el lenguaje del experto, del político y del ciudadano se hace imprescindible esta nomenclatura. No obstante, ese uso cotidiano no sabe distinguir entre “organización social” y “movimiento social”, por lo que más allá de favorecer a la teoría, al final la llega a entorpecer. El triunfo del “movimiento social”, más no así de la teoría y de su conocimiento, radica en este uso desmesurado e incorrecto.

Un elemento de ruptura dentro de la teoría de los movimientos sociales

Un conocimiento tópico del movimiento social identificaba a este como una acción específica y singular de la clase o movimiento obrero. La teoría de los movimientos sociales se aparta de esta concepción y requiere como presupuestos fundamentales: el conflicto y la superación de reglas o límites del sistema político.

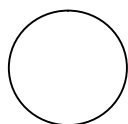
El *nivel de organización* de una forma social (grupo, clase, sindicato, etc.) no viene a constituir, necesariamente, un requisito indispensable para hablar de movimiento social dado que las sociedades complejas se caracterizarían por un extremo grado de individualismo. Por lo que un movimiento social no tendría como actores principales a las organizaciones sociales, sino a los individuos (Melucci). *Un movimiento social en sí sería la confluencia de individuos y no así de organizaciones sociales.*

No obstante a estas precisiones de la teoría, el caso boliviano nos demuestra que el triunfo de la “guerra del gas” y consecuentemente el surgimiento del “proceso de cambio” se ha producido gracias a un componente fundamental ignorado o menoscabado por aquella teoría: el *capital social*. El movimiento social en Bolivia es novedoso y fructífero para la ciencia política debido a que no se ha producido debido a la confluencia de individuos, sino a una articulación compleja de múltiples organizaciones sociales, tales como la Central Obrera Boliviana, la Federación de Juntas Vecinales, Sindicatos del Transporte Público, etc.

A pesar que de la “guerra del gas” emergen de manera simultánea los conceptos de *movimiento social* y *capital social*; solo el primero es objeto de análisis y de un alto desarrollo y discusión científica (hipertónico), ya que el segundo es una terminología desconocida y poco usada dentro el ámbito académico, político-partidario y cotidiano de nuestro país, relegado a un plano marginal en la ciencia política (hipotónico).

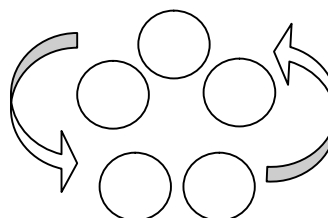
Diferencias entre las concepciones del movimiento social

Movimiento Social



Proceso singular,
de articulación “individual” interna

Movimiento Social
(caso boliviano)



Proceso plural,
de articulación “colectiva” externa

2. El capital social como factor de análisis

En su generalidad las investigaciones en “ciencia política” no se concentran específicamente en la relación: *guerra del gas-movimiento social-capital social*. El mérito de la presente investigación radica principalmente en focalizarse en esta relación y encontrar un fundamento explicativo, y no simplemente descriptivo, para la pregunta: ¿por qué El Alto no aceleró su desarrollo después de la “guerra del gas”?

A mi juicio un análisis a partir del capital social es necesario dado que se ha constituido en un elemento fundamental de la gestión pública, del crecimiento económico y el desarrollo social. Si nos preguntamos cuál es la relación existente entre el capital social y la gestión pública intercultural se pueden extraer las siguientes *premisas*:

a) Entre *capital social* y *políticas públicas* existe una relación inmanente. Esto en el sentido de que las organizaciones sociales participan en la construcción de las políticas públicas en sus distintas fases: pueden plantear proyectos a partir de una selección de sus necesidades prioritarias, pueden coadyuvar en la ejecución del proyecto e incluso pueden proceder a la supervisión o control del proyecto.

b) Entre *mayor grado de capital social* existente en una determinada población, mayor será la influencia y la participación política. Ello necesariamente implica que el capital social coadyuva al fortalecimiento de una democracia y la cultura política, debido que fomenta la democracia participativa y no se agota en la democracia representativa (Baquero, 2003).

c) El grado de crecimiento económico y desarrollo social es proporcional al grado de capital social de una población (Collado 2007; Salazar, 2009).

3. Hipótesis de investigación

Una hipótesis científica que no levanta ninguna contradicción
no está lejos de ser una hipótesis inútil

G. Bachelard

Debemos estar muy conscientes que el capital social es un tema bastante abordado en el ámbito extranjero, debido a que se lo relaciona con muchas variables tales como: las políticas públicas, la democracia, la seguridad ciudadana, el desarrollo o subdesarrollo, etc. Pero un defecto de estas investigaciones radica en que no se constituyen en estudios científicos dado que solo proceden a la *verificación* de las premisas del capital social. Es

decir, son tautológicas, repiten de distintas maneras y en distintos lugares aquello que la teoría del capital social ya había determinado⁴³.

Dentro la metodología de las ciencias sociales (Kuhn, Bachelard, Popper), se ha desestimado que la *verificación* pueda constituirse en un procedimiento válido para corroborar la solidez de una teoría y por ello se prefiere que esta función de revalidación de teorías sea asignada a la *falsación*. Es decir, la solidez de una teoría debe ser corroborada a través de la *negación* de sus premisas o enunciados básicos; si esta negación fracasa la teoría se ratifica, si la negación triunfa la teoría se enriquece, se fortifica. Por estos motivos la *falsación* (Popper) ha adquirido un papel importante en las ciencias sociales.

La ciudad de El Alto se constituye en un excelente caso para proceder a la *falsación* de la teoría del capital social, bajo el siguiente argumento:

Puede lo más: *El abundante capital social del municipio de El Alto, posibilitó provocar cambios estructurales en la historia boliviana (guerra del gas).*

No puede lo menos: *Después de la guerra del gas el abundante capital social del municipio de El Alto no fue utilizado para acelerar el crecimiento económico y el desarrollo social (políticas públicas y gestión pública)*

La teoría del capital social sostiene las siguientes premisas: “a mayor capital social, mayor desarrollo” e inversamente “a menor capital social menor desarrollo”. La experiencia de El Alto procede a la falsación de las premisas dado que demuestra fácticamente que “a mayor capital social, menor desarrollo”. Ahora bien, esta situación es fácilmente comprobable dado que solo es necesario concentrarse en las últimas movilizaciones de la ciudadanía alteña registradas en el segundo y tercer trimestre de la gestión dos mil once. La presente investigación no tiene por objeto demostrar algo que recientemente se muestra como evidente, sino brindar una explicación del *¿por qué el capital social alteño no puede ser utilizado para cuestiones tan simples y cotidianas como la construcción de políticas públicas y la gestión pública?*

⁴³Un estudio importante es el de A. Toro (2006), debido a que realiza un estudio comparativo en Porto Alegre (Brasil) y Villa el Salvador (Perú) y con un enfoque descendente: ¿Cuál es el rol de los gobiernos en la multiplicación de capital social?

La hipótesis que se plantea como respuesta a esta interrogante es la siguiente:

Una forma social que se fundamenta en *principios comunitarios* tiende a producir un alto grado de capital social; empero lo que imposibilita su aprovechamiento en temas de gestión pública se encuentra en un inmanente factor “tradicional” (temporal) que lo direcciona al ámbito de lo privado.

¿Cuál es la novedad que plantea la investigación con esta hipótesis respecto a la teoría del capital social?

De inicio, la presente investigación es novedosa en el sentido que a partir de la *falsación* (no así de la verificación) reconoce, a partir de la experiencia alteña, una diferencia “complementaria” entre: capital social “societario” y capital social “comunitario”.

Se debe considerar que expertos, como de John Durston, reconocen una forma de capital social comunitario; empero lo “confrontan” con un capital social “individual”⁴⁴. Más aún la distinción allí manejada tiene mayor vinculación en la diferencia: *individual/ colectivo*⁴⁵. La presente investigación es original porque se fundamenta en la “complementariedad” de un *capital social “societario”* (no así individual) y un *capital social “comunitario”* (lo colectivo es un concepto amorfo). Además lo comunitario no es restringido a la comunidad “campesina, indígena, rural”, sino que opera como una manifestación más de “lo social”

⁴⁴Durston señala: “En este trabajo se argüirá que, al contrario, Bourdieu y Coleman dieron gran importancia al capital social conceptualizado como un atributo de grupos y comunidades; que Portes mismo reconoce implícitamente el carácter grupal del fenómeno; y que la riqueza del concepto de capital social yace en las interacciones entre las estrategias individuales y las instituciones e intereses de la comunidad”. Además sostiene: “Al contrario, gran parte de la riqueza del ideario del capital social radica justamente en lo que aclara sobre la manera en que el capital social individual interactúa, a veces en contra pero en general para reforzar, las instituciones de capital social comunitario”

⁴⁵Durston infringe una regla, la precisión en el instrumento lingüístico, ya que lo colectivo es un concepto tan amorfo como el de norma (¿jurídica, moral, consuetudinaria, etc.): “Parece útil, para superar estas discrepancias, postular la existencia de dos formas diferentes de capital social: el individual y el colectivo o comunitario” (Durston, Capital social: 20).

II. Fundamentación teórica: sociedad y comunidad como criterio base de distinción

La teoría de la sociedad construye un círculo de hombres que, como en la comunidad, conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados y mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones”.

F. Tönnies

Toda ciencia requiere de un instrumento lingüístico (Sartori); la semántica es fundamental ya que nos permite diferenciar fenómenos “aparentemente” iguales y no entrar en confusiones. De esta manera, así como reconocemos una clara diferencia entre: Estado/gobierno, soberanía/autonomía, nación/pueblo, entorno/interno, etc.; de la misma manera hay que reconocer una diferencia sustancial entre *sociedad* y *comunidad*. Esta distinción le pertenece al sociólogo alemán F. Tönnies quien consideraba que el complejo fenómeno “social” no se agotaba en una teoría de la “sociedad”, sino que incluía también otras manifestaciones como la “comunidad”. Pero su distinción no solo era semántica, sino estratégica ya que conectaba el concepto de sociedad y comunidad con otras categorías tales como: lo mecánico/lo orgánico, lo ideal/lo real, lo nuevo/lo viejo, lo divisible/lo indivisible. Su distinción de ninguna manera es superflua e irrelevante ya que en la actualidad una propiedad “comunitaria” es en esencia compartida e indivisible.

Siendo una distinción teórica loable y que tiene correspondencia con la práctica cotidiana, en esta investigación se distingue una clara diferencia entre: *capital social “societario”* y *capital social “comunitario”*. Pero ¿cuál sería la diferencia matriz entre ambos conceptos?

1. La diferencia: confianza y desconfianza

Cuando Tönnies sostiene que: “mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones”; se pueden introducir *elementos subjetivos* en la discusión tales como la relación entre confianza (comunidad) y desconfianza (sociedad). De manera superficial uno podría defender esta relación sosteniendo que la comunidad no se fundamenta en la desconfianza,

ya que existen varios argumentos que señalan que esta propiedad le corresponde más bien a la sociedad (estado de naturaleza). Así se podría mencionar a Hobbes quien tenía una *concepción societaria* ya que fundamentaba el origen de la sociedad y del Estado justamente en la desconfianza de los individuos respecto a otros (*homo homini lupus*). La distinción sociedad/comunidad y su consecuente relación con desconfianza/confianza, cobraría sentido en el desarrollo del pensamiento político. Más aún, a través de este recorrido se habría llegado a un elemento fundamental del capital social: la *confianza*.

Empero, de ninguna manera se puede sostener que el capital social “societario” se vincula con la *desconfianza* y que el capital social “comunitario” lo hace con la *confianza*, por los siguientes motivos: 1) la desconfianza no es un elemento que favorece la reproducción del capital social, sino que lo perjudica y 2) cuando Hobbes hablaba de la desconfianza la circunscribía a la naturaleza del hombre⁴⁶ y no así a la naturaleza de la sociedad. Si sostenemos que el capital social “societario” se fundamenta en la desconfianza estamos provocando sin duda una contradicción ya que la sociedad se fundamenta en la confianza⁴⁷. De esta manera es necesario desestimar la diferencia entre desconfianza/confianza, que puede surgir, implícita y superfluamente, de la teoría de Tönnies y concentrarse en otra relación más fructífera.

2. Sociedad/comunidad a partir de la distinción confianza/familiaridad

Sostener que tanto sociedad y comunidad se basan en la confianza, de ninguna manera contribuye a la teoría del capital social ni a la construcción de un instrumento lingüístico (diferencias). A pesar que no hay duda en que la sociedad se fundamenta en la confianza, si hay inconvenientes en sostener que la comunidad también se funde en ella. Tönnies, por ejemplo, restringe sus disquisiciones sobre la comunidad a la casa (“El estudio de la casa es el estudio de la comunidad, como el estudio de la célula orgánica es el estudio de la vida”) y la relación recíproca entre madre-hijo, marido-mujer y hermanos; es decir, al tema de la familiaridad y la fraternidad. De la misma manera, Tomas Moro quien tenía una *concepción comunitaria* fundamentaba sus explicaciones de la *Utopía* en relaciones

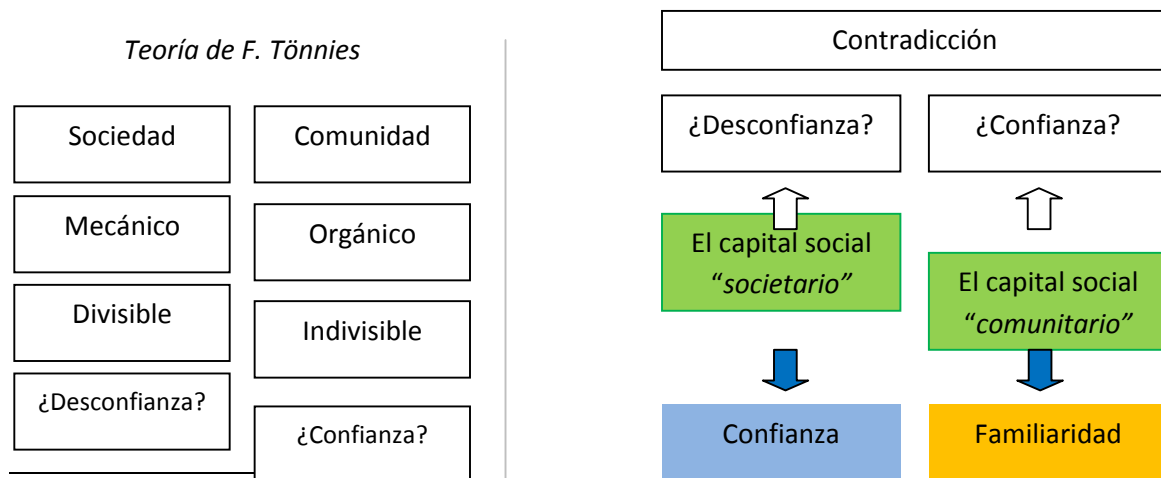
⁴⁶En el Leviatan, Hobbes señala: “Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de la discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria” (Hobbes, Leviatan:102)

⁴⁷“los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todo los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por institución” (Hobbes, Leviatan:141)

familiares y sentimentales. Lo comunitario y consecuentemente lo familiar se alejan de una concepción societaria basada en la confianza, los contratos y lo hostil⁴⁸.

Ahora, la confianza y la desconfianza son elementos fundamentales de la teoría del capital social a la cual esta investigación ha denominado como “societario”. Pero dicha teoría es insuficiente en dos sentidos: 1) no trabaja a profundidad su concepto neurálgico (confianza); 2) no reporta una variación sustancial de la confianza (familiaridad). A mi juicio, la confianza no se trabaja a profundidad por la teoría del capital social porque es entendida como un *término no definido*.

Quien se ha encargado de estudiar la confianza de forma más amplia y profunda es Niklas Luhmann, pero en el ámbito de la teoría de sistemas; este autor avizora más claramente una variación de la confianza, refiriéndose explícitamente al tema de la *familiaridad*. Siguiendo este desarrollo (Tönnies-Moro-Luhmann) esta investigación distingue una diferencia entre capital social “societario” y capital social “comunitario”, como una diferencia básica entre la *confianza* y la *familiaridad*⁴⁹.



⁴⁸“Piensan los utópicos que es imposible tener por enemigo a los propios, el vínculo creado por la Naturaleza es la verdadera alianza; y los hombres se llaman amigos con mayor fuerza por su buena voluntad que por los tratados, y más por sus buenos sentimientos que por la letra de los protocolos”. (Moro, Utopía: 65)

⁴⁹ La confianza es sin duda el elemento fundamental del capital social: véase Gordon (2005). Sin embargo debe precisarse que aún en autores que reconocen la distinción confianza/familiaridad, no consideran que este pueda ser un elemento para distinguir las formas de capital social. Concibiendo la familiaridad como una “confianza personal” y la confianza como una “confianza sistémica”, tampoco la derivan a las distinciones de capital social “individual” (familiaridad) y capital social colectivo (confianza). Estas últimas asociaciones resultan, sin duda, contraproducentes y hacen entrever la necesidad de una distinción entre capital social societario (confianza) y capital social comunitario (familiaridad), tal y como se plantea en esta investigación.

3. La concepción de tiempo en lo societario y comunitario

Ahora, hemos comenzado con una distinción básica entre sociedad/comunidad de la cual se ha desprendido otra distinción entre confianza/familiaridad; por el momento no se pretende definir estos últimos conceptos dado que es necesario ubicar otras diferencias que complementen estas dos formas de concepción. Para lo cual es necesario partir con el factor tiempo.

Sostener que lo societario se basa en la “confianza” y que lo comunitario se fundamenta en la “familiaridad”, no solo implica que este último se circunscriba en un ámbito micro y el primero en lo macro; implica esencialmente una distinta concepción de tiempo. Pero con el objeto de comprender esto, hay que concentrarse en el concepto de confianza que se maneja en la teoría del capital social, que lo entiende como: *“un componente esencial del capital social [...] La confianza lubrica la cooperación. Cuanto mayor es el grado de confianza dentro de una comunidad, mayor la probabilidad de cooperación. Y la cooperación, a su vez, refuerza la confianza”*. *“Uno no confía que una persona (o agente) hará algo simplemente porque dice que lo va a hacer. Uno confía sólo porque, conociendo la disposición del otro, sus opciones disponibles y sus consecuencias, su capacidad, etc., uno espera que él elegirá hacerlo”* (Putnam,1993:171).

Como vemos la confianza y la desconfianza son elementos claves de aquel capital social que hemos denominado como “societario”. De la anterior cita podemos concluir que esta especie ubica la confianza en una *concepción lineal del tiempo* en la cual la posibilidad de reciprocidad o cooperación es relativamente incierta o más precisamente *contingente*. Por otra parte, el capital social comunitario ubica la familiaridad en una *concepción cíclica del tiempo* en la que no existe grado de incertidumbre del cumplimiento de la reciprocidad o cooperación. En lo societario hay incertidumbre, no así en lo comunitario.

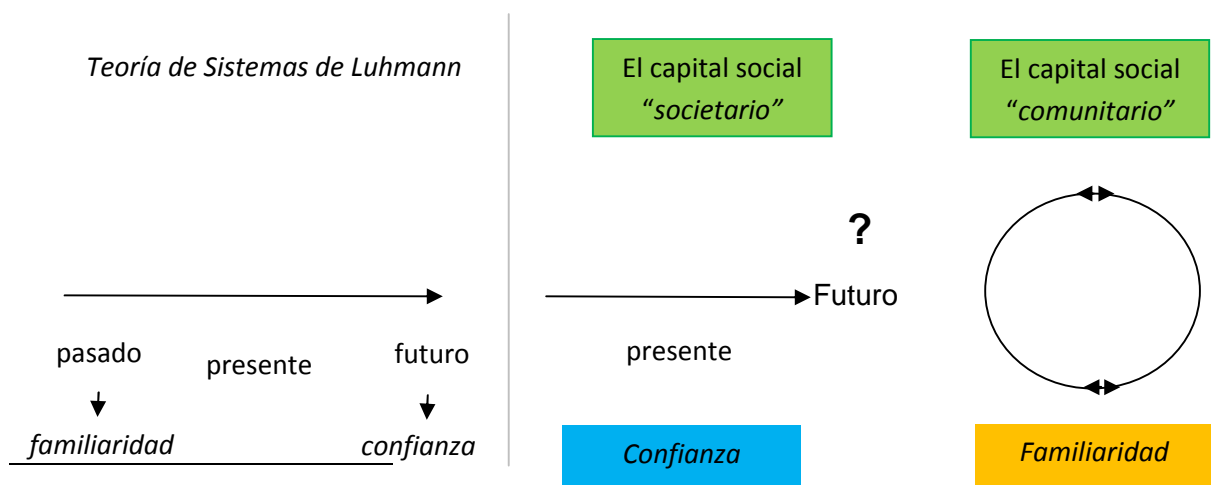
¿Qué nos diferencia respecto a los aportes de la teoría de sistemas? El mérito de Luhmann radica en que distingue nítidamente confianza de familiaridad; más aún concibe la confianza y el tiempo como formas de reducción de complejidad, pero las deficiencias para los propósitos de esta investigación se encuentran en que: 1) confianza y familiaridad operan en una misma matriz societaria (teoría de la sociedad), 2) confianza y familiaridad operan en

una misma concepción de tiempo (lineal). Para esta investigación la familiaridad opera en una matriz comunitaria y en una concepción de tiempo cíclica⁵⁰.

Esta diferencia en la concepción temporal de lo comunitario, no pertenece a los autores anteriormente citados, sino a la racionalidad del mundo andino. Josef Estermann (2007:200) respecto a la ciclicidad del tiempo en la filosofía andina sostiene: *La tripartición del ‘tiempo’ occidental en pasado, presente y futuro no concuerda con la experiencia andina. En quechua, existe un solo vocablo común para ‘futuro’ y ‘pasado’: ñawpapacha. (...) Para el runa/jaqi, el futuro no es algo que ‘viene’ delante, y el pasado algo que está (o se ‘va’) atrás, sino al revés: el futuro en cierto sentido está “atrás”, y el pasado “adelante”.*

La *reciprocidad* es un elemento común a las dos formas de capital social que se han reconocido aquí (societario/comunitario). No obstante, la reciprocidad en lo societario, como es una cuestión que depende del futuro, es incierta⁵¹ o contingente. No existe una garantía que el pacto de reciprocidad sea cumplido en un futuro (reciprocidad hipotética). En lo comunitario, por su parte, la reciprocidad esta ligada al tema de la “tradición”, del pasado, de lo inveterado; por ello, existe certeza del cumplimiento de la reciprocidad (reciprocidad axiomática).

La distinción capital social “societario” y “comunitario”, a partir de la concepción del tiempo



⁵⁰Es necesario precisar que lo societario/comunitario y la relación confianza/familiaridad, de ninguna manera están planteados en términos completamente excluyentes. En este sentido tiene razón Luhmann al sostener que la familiaridad es la precondition de la confianza. Lo que se pretende decir con la distinción de capital social societario y comunitario radica en que existen formas sociales en las que predominan determinadas matrices respecto a otras.

⁵¹ “La esperanza del runa/jaqi no está dirigida a un futuro desconocido y totalmente nuevo (novitas historiae), sino a un pasado almacenado en el simbolismo del subconsciente colectivo”. (Estermann, 2007:204)

4. Formas de autoridad en lo societario y lo comunitario.

“¿Qué haríamos, dicen, con los tratados, si ya los hombres se encuentran bastante unidos entre sí por naturaleza, y los que no reconocen este vínculo no mantendrán sus palabras?”

T. Moro

Al tema de la comunidad casi siempre le vienen añadidas cuestiones abstractas, imaginarias, intangibles e ideales. La comunidad “imaginaria” de B. Anderson es un claro ejemplo de ello; de la misma manera sucede con el tema de la “nación”, ya que se la concibe como una comunidad (hermandad-fraternidad) abstracta. Más aún, las comunidades andinas no priorizaron conceptos estrictamente concretos, también abstractos; justamente esta particularidad que se manifiesta en el tema del *doble domicilio* desconcertó a los recaudadores de tributos de nuestra época republicana. Estas apreciaciones deberían hacernos concluir que el concepto de autoridad en la comunidad se fundamenta en similares criterios; es decir, en una autoridad impersonal, en un gobierno de normas y principios abstractos. Sin embargo, el tema de la *autoridad* en la comunidad es una excepción a esta regla.

Recordemos que el tema de la dominación, la autoridad y el gobierno fue estudiado en las ciencias sociales por distintos autores. M. Weber distinguía tres tipos de dominación (legal, tradicional y carismática); C. Schmitt, a partir de los tres modos de pensar la ciencia jurídica distinguía igualmente tres formas de autoridad (normativismo, decisionismo y orden concreto). Pero, tal vez, la concepción más difundida y aceptada sea la precisada por N. Bobbio entre el *gobierno de las leyes* y el *gobierno de los hombres*.

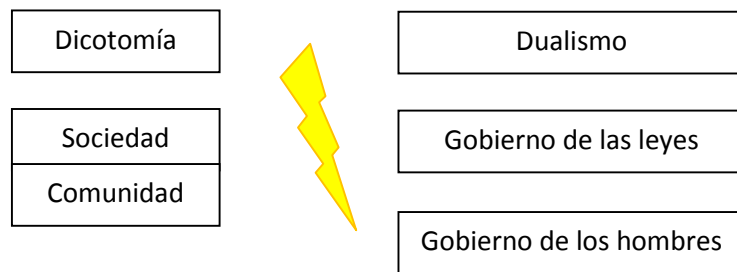
De esta manera cabe preguntarnos ¿a qué corriente debe adscribirse la diferencia sociedad/comunidad?

La distinción dualista de Bobbio: gobierno de las leyes/gobierno de los hombres.

Siendo una distinción dual (societario/comunitario), sería lógico relacionarlo con la diferencia entre gobierno de las leyes/gobierno de los hombres de Bobbio. Empero se presentan varios inconvenientes en esta distinción.

1) *La distinción no se fundamenta en una concepción complementaria.*

A mi juicio hay que distinguir entre un dualismo y una dicotomía. El primero es una forma de concepción contradictoria, el segundo una forma de concepción complementaria. La distinción sociedad/comunidad, hombre/mujer, arriba/abajo es dicotómica en el sentido antes mencionado: lo “social” no se agota en la “sociedad”, implica también la “comunidad”; lo “humano” no se agota en el “hombre” implica también la “mujer”⁵². La distinción gobierno de las leyes/gobierno de los hombres no es una dicotomía (complementaria), sino un dualismo (contradictorio)⁵³. De esta manera, intentar conectar una dicotomía con un dualismo provoca un corto circuito.



Seguir ciegamente la distinción que plantea Bobbio implicaría que relacionemos *sociedad* con gobierno de las leyes y *comunidad* con gobierno de los hombres o viceversa. Empero, esta simple asociación puede provocar inconveniencia e insuficiencia para el concepto comunitario. En la distinción reconocida por Bobbio existe una *supremacía del gobierno de las leyes* respecto al gobierno de los hombres⁵⁴; este último vendría a constituir un *estadio inferior* de la política y su relación con formas personales (dictadura, autoritarismo) la cataloga como un *gobierno dañino o negativo*. Incluso referirse a conceptos tales como

⁵²La idea de lo dual y lo contradictorio es abordado por científicos bolivianos como extranjeros. Bobbio, por ejemplo, nos habla de “dicotomías” y autores bolivianos como Javier Medina prefieren hablar de unidad dual (“indianidad igual inclusión”) y dualidad (“occidente igual exclusión”). A pesar que el contenido de esta última es más compleja, su continente no deja de generar inconvenientes dado que una “dualidad” o una “unidad dual”, parten de una misma raíz semántica. Incluso diferenciar dualismo y dualidad sería más adecuado que confrontar “unidad dual/dualidad”.

⁵³Como bien saben los científicos sociales, Bobbio se refiere a “la gran dicotomía”, pero sus explicaciones se acercan más “al gran dualismo”, dado que prioriza lo contradictorio.

⁵⁴ Véase la obra: El futuro de la Democracia, en la que se concibe a la democracia como el triunfo del gobierno de las leyes.

democracia “comunitaria”, justicia “comunitaria” y Estado “comunitario” llegan a constituir contradicciones, dado que lo comunitario y el gobierno de hombres se constituyen en un estadio inferior de lo social y lo político⁵⁵.

2) *El gobierno de las leyes se restringe al ámbito objetivo del derecho.*

Al sostener la superioridad del gobierno de las leyes se está afirmando implícitamente que el complejo fenómeno del derecho se agota en las normas escritas o positivas. Como bien se sabe esta corriente deriva en positivismo jurídico o ultra-objetivismo. Así como lo social no se agota en el concepto de sociedad, de la misma manera *lo jurídico no se agota en el concepto de ley.*

3) *El gobierno de los hombres excluye el concepto de institución.*

Si bien el anterior punto nos llevaba a la idea del ultra-objetivismo, de la misma manera el gobierno de los hombres desemboca en un *ultra-subjetivismo* donde no hay cabida para las instituciones. Como bien se sabe, el populismo y el caudillismo, que derivan de una forma de gobierno de los hombres, se caracteriza por el desmantelamiento de las instituciones. De esta manera vincular lo comunitario con el gobierno de hombres provoca de alguna manera la negación de instituciones.

5. Un fundamento relevante a partir de la contingencia: lo paramétrico y lo estratégico

Dentro del pensamiento de Bobbio el gobierno de los hombres viene a reportar muchas desventajas lo cual le obliga a preferir el gobierno de las leyes⁵⁶, justamente allí radica la concepción dualista (contradictoria) en la que al final solo una variable es la que triunfa. Ahora, aún trasgrediendo esta conjunción (dicotomía-dualismo), lo comunitario y su relación con el gobierno de los hombres pueden reportar puntos favorables al igual que lo societario y el gobierno de las leyes. Para corroborar esto es necesario partir del riesgo y la contingencia; es decir, aplicar una concepción temporal a la distinción planteada por Bobbio.

⁵⁵ En este sentido véase la obra de F. Mires Civilidad, quien expresamente considera a la comunidad como lo pre-social y lo pre-político.

⁵⁶ “prefiero el gobierno de las leyes y no el de los hombres. El gobierno de las leyes celebra hoy su triunfo en la democracia. ¿Qué cosa es la democracia sino un conjunto de reglas (las llamadas reglas de juego) para solucionar los conflictos sin derramamiento de sangre? ¿En qué consiste el buen gobierno democrático, si no, y sobre todo, en el respeto riguroso de estas reglas?” (Bobbio, El futuro de la democracia: 189)

Tanto lo societario como lo comunitario llegan a contener, reducir o limitar el riesgo y la contingencia. Lo *societario* fundado en el riesgo de incumplimiento de la reciprocidad termina en la elaboración de normas, pactos, tratados, contratos, etc.; allí imperará una concepción del gobierno de las leyes. Las normas restringen el riesgo de incumplimiento bajo la amenaza de una sanción. Lo *comunitario* no tiene la necesidad de elaborar ese tipo de mecanismos ya que a su concepción cíclica del tiempo le es inmanente la reducción del riesgo y la contingencia. Es decir, la atribución del gobierno de hombres a lo comunitario viene a constituir un *plus* del que carece lo societario.

No cabe duda que el imperio de las leyes (societario) posibilita estabilidad, pero esto lo subsume en un ámbito *paramétrico*. Debemos recordar que dentro la tipología de M. Weber la *dominación burocrática* es el tipo más puro de la dominación legal (Weber, Economía y Sociedad: 707); en este sentido la burocracia es un mecanismo racional (medios-fines) que sobrevalora los factores internos y condiciona las decisiones a una “regla estatuida”. En el momento en que se presenta una externalidad la burocracia (dominación legal-gobierno de las leyes) colapsa debido a este carácter paramétrico (mecánico-interno).

El gobierno de hombres en el cual se basaría lo comunitario no constituye una desventaja, sino una ventaja respecto a lo societario. La concepción de tiempo de lo comunitario *no elimina el riesgo solo la reduce*; en el momento en que se presenta una externalidad lo comunitario no responde de modo paramétrico (gobierno de leyes) sino de modo *estratégico*, la estrategia surge como un concepto no atribuible a las leyes sino a los hombres. Maquiavelo, por ejemplo, sostenía que en “tiempos difíciles” era legítimo instaurar un mando personal y este se caracterizaba por valorar tanto los factores internos como los factores externos tales como el conocimiento del enemigo y del territorio, la composición del ejército, los factores morales y psicológicos, etc.

Ahora, esta relación *comunitario-estratégico* puede parecer arbitraria tomando en cuenta que Maquiavelo escribió en términos societarios (envidia y ambición del hombre) y no así comunitarios. Sin embargo, resaltamos nuevamente que lo estratégico responde a la *concepción cíclica del tiempo*. De esta manera, no existe contradicción en la explicación dado que Maquiavelo adoptaba una concepción circular o cíclica en su pensamiento político⁵⁷.

⁵⁷ Esta concepción circular se encuentra en Los Discursos de la Primera Década de Tito Livio.

Una última desventaja en Bobbio

Si asociamos la distinción de gobierno de hombres/gobierno de leyes con el factor temporal llegamos a una conclusión lógica deducible e históricamente comprobable: comunitario - tiempo cíclico - contingencia - gobierno personal - *estratégico*; societario - tiempo lineal - contingencia - gobierno de leyes - *paramétrico*.

Sin embargo de esta disquisición surge una dificultad, la cual radica en que la estrategia solo es atribuible al ámbito personal y no así a lo suprapersonal. De esta manera adoptar la distinción del gobierno de los hombres y asociarlo con lo comunitario produce una contradicción ya que niega la *acción social colectiva*. Es decir, Bobbio no se refiere específicamente al gobierno de los hombres (en plural), sino al “gobierno del hombre” (singular).

Si nos concentramos específicamente en Bolivia el cambio político (“proceso de cambio”) fue activado por los movimientos sociales y no así por algún héroe personal. La guerra del agua y la guerra del gas se caracterizan por la ausencia de “un” líder o “un” estratega. Ningún sujeto puede atribuirse la autoría del proceso de cambio ya que fue producto de la acción colectiva, sin duda *estratégica*⁵⁸. Así como existe una estrategia militar, de la misma manera existe una estrategia de las bases. Lo más importante que se debe resaltar radica que los movimientos sociales en Bolivia (guerra del gas) nos demuestran que las matrices comunitarias (organizaciones sociales con presencia e influencia indígena) no necesariamente derivan en formas de autoridad personal (héroe, caudillo).

Resaltamos nuevamente que la distinción gobierno de hombres aplicada a lo comunitario y contrastada con la realidad boliviana, nos hace vislumbrar la exclusión del *componente suprapersonal* (pueblo, masa, clase, movimiento social). Como se ha señalado anteriormente Bobbio no concibe la democracia a partir de dicho elemento (el gobierno del “pueblo”) sino a partir de un componente impersonal como “el gobierno de las leyes por excelencia” (Bobbio, *El Futuro de la Democracia*: 189)

Así también podemos concluir sin temor a equívocos que mientras lo societario se fundamenta en lo *paramétrico*, lo comunitario lo hace en lo *estratégico*; donde este último no es necesariamente atribuible a una persona, sino a un conglomerado de ellas. También es

⁵⁸ ¿No es acaso *estratégico* el cerco a la Ciudad de La Paz, el bloqueo de carreteras fundamentales o el impedir el abastecimiento de hidrocarburos a las ciudades?

necesario resaltar que estas distinciones no surgen específicamente de la concepción de lo social, en sí misma, sino de una interacción con las concepciones de tiempo (lineal-cíclica).

6.La distinción “conciliadora” de Weber: los tipos de dominación legítima.

Como bien se sabe, Weber realiza una tripartición en los tipos de dominación: *legal*, *tradicional* y *carismático*. Habiendo en la parte anterior llegado a la conclusión de que lo comunitario no necesariamente desemboca en una autoridad personal sino que implica con mayor fuerza el componente suprapersonal, para nuestros fines esta concepción se reduciría en la distinción: *dominación legal*, *dominación tradicional*; donde la primera se vincularía con lo societario y la última con lo comunitario. Sin embargo nuevamente se presentan inconvenientes.

1) *Lo tradicional evoca un componente impersonal no positivo, pero al final su sentido solo esta determinado por su reconocimiento en el tiempo.* El complejo fenómeno jurídico no se agota en las normas positivas tales como una Constitución, un estatuto, un contrato; lo normativo implica también normas tradicionales que a pesar de no estar plasmadas en documentos surten efectos en la vida de las personas. En este sentido, Weber reconoce una “regla estatuida” (dominación legal) pero también un estatuto como “valido desde siempre”, por sabiduría (dominación tradicional). De esta manera tanto las normas positivas como las normas tradicionales responden a un componente *impersonal*. Eso es correcto. Pero un pequeño defecto radica en que lo tradicional solo depende de su uso en el tiempo. Si nos preguntamos por qué en las comunidades indígenas llevan acabo determinadas prácticas la respuesta se restringe a la “tradicición por la tradición”. Así se pierde conciencia de la misma tradición (mecánico).

2) *A pesar de aquel componente impersonal no positivo, lo tradicional necesariamente desemboca en una dominación personal.* De inicio se debe recalcar que la dominación tradicional no es la complementariedad a la cual se ha hecho referencia, sino una complementariedad entre lo impersonal y lo personal; de esta manera, lo tradicional también desemboca en el “dominio patriarcal” (personal). Ahora, si afirmamos que lo societario se vincula con la dominación legal y que lo comunitario con la dominación tradicional, estamos afirmando que la “acción” de la comunidad necesariamente debe invocar una *autoridad personal*; es decir, lo comunitario estaría “tradicionalmente” orientado al poder autocrático,

monocrático, descendente. Esto es inadecuado dado que *en Bolivia los movimientos sociales, la justicia comunitaria y la democracia comunitaria, nos han demostrado lo contrario.*

Gracias al factor temporal y su relación con la autoridad se ha logrado extraer los conceptos de lo *paramétrico* (societario) y lo *estratégico* (comunitario); a partir de ello se ha llegado a la conclusión de que el componente suprapersonal es menoscabado ya sea a favor de lo impersonal (positivismo y democracia como gobierno de las leyes) o de lo personal (gobierno del hombre-dominio patriarcal). De la misma manera, se ha concluido que lo *tradicional* si bien posibilita hallar un componente normativo impersonal no positivo, éste es entendido solo a partir del factor temporal (tradicición por la tradición) lo cuál impide tener conciencia de las mismas acciones.

Ahora concentrarse exclusivamente en lo temporal incluso viene a ser contraproducente ya que mediante un razonamiento lógico se puede fácilmente concluir que: si bien todos podemos recorrer el tiempo en el sentido que todos envejecemos (homogeneidad), no todos recorreremos los mismos caminos (heterogeneidad).

7. Sobre las distintas formas de concebir el “nomos”: la distinción telúrica de Schmitt.

Al igual que Weber, Schmitt parte de una tripartición en las formas de concebir la autoridad. Empero no pretende “conciliar” lo impersonal (dominación legal) con lo personal (dominación carismática), sino introduce una tercera variable denominada *orden concreto* que tiene sus antecedentes en el institucionalismo francés e italiano. El *normativismo* desemboca en lo *impersonal*, el *decisionismo* en lo *personal* y el *orden concreto* en lo *suprapersonal*.

Mientras en las anteriores concepciones parten de elementos distintos (legal/tradicional/carismático), Schmitt se concentra en un elemento común que es el *nomos* que articula las tres formas de pensamiento. Cuando en la ciencia jurídica se aborda el tema del Estado del Derecho, siempre se recurre a su antecedente histórico: el *nomos basileus* de Píndaro; es decir a la concepción jurídica del la *ley como rey*. Bobbio en la distinción que analiza toma en cuenta dicho antecedente, pero solo en su sentido etimológico más no filológico.

El mérito de Schmitt radica en que no concibe al *nomos* como ley (simple-particular) sino como derecho (complejo-general): “Pero *nomos* del mismo modo que *law* no quiere decir ley, regla o norma, sino derecho, el cual es tanto norma como decisión, como, sobre todo, orden;

(...) El derecho como señor, el *nomosbasileus*, no puede ser solo una norma positiva cualquiera o una regla o una disposición legal; el *nomos*, que debe llevar consigo un verdadero rey ha de tener en sí ciertas cualidades de orden soberanas e inalterables pero concretas (...) Si el concepto de rey ha de tener algún sentido en esa expresión, el *nomos* ha de ser pensado como un orden concreto de vida y de comunidad”(Schmitt, Los tres modos:14-16).

Pero Schmitt va más allá en la concepción del *nomos*, ya que no solo lo relaciona con algún orden concreto (institución), sino que al final lo concibe como *tierra*. Es decir, que la diferencia entre normativismo y orden concreto al final se encuentra en una concepción del *nomos* como *ley* y otra como *tierra*.

Ahora, ¿qué podemos extraer de esta importante distinción? Retomando la exposición, se había concluido que las formas de autoridad tienen, implícitamente, bastante relación con el factor tiempo. Schmitt, bajo la exposición de esta investigación, viene a introducir a las formas de autoridad un componente concreto que es el *nomos como tierra*⁵⁹.

Este componente viene a fortificar la idea de lo “tradicional”. Como se había precisado, en una concepción estrictamente temporal, lo tradicional solo se fundamenta en su reconocimiento en el tiempo, motivo por el cual es confrontada con lo racional. Es decir, mientras la dominación legal (societario) se concibe como “racional”, lo tradicional (comunitario) es concebido como lo “irracional”. Es decir, lo racional se piensa como una coherencia entre medios y fines; lo tradicional como una *incoherencia* entre medios y fines.

Defecto de lo tradicional en su concepción estrictamente temporal

<i>Societario</i>	<i>Comunitario</i>
Dominación legal	Dominación “tradicional”
Lo racional	Lo irracional
“Coherencia”: medios- fines	“Incoherencia”: medios-fines

Esta relación conlleva a que neguemos lo tradicional y consecuentemente subvaloremos lo comunitario. Por ejemplo, el Canciller de Bolivia David Choquehuanca en una oportunidad expresó un conocimiento “tradicional” el cual refería a que: *las piedras tienen sexo*; es decir,

⁵⁹ Esta concepción es coherente con la filosofía andina más precisamente con pacha que como bien han determinado los expertos significa tiempo y espacio.

que para la filosofía andina hay *pedras machos* y *pedras hembras*. Esta afirmación – que es compartida y reafirmada por aimaras y quechuas – fue producto de innumerables burlas y sátiras, incluso por destacados académicos bolivianos, ya que consideraban esa tradición como absurda o “irracional”.

No obstante, debemos señalar que: *esa tradición de adscribir sexo a las piedras dio origen a una de las concepciones más “racionales” de la ciencia: la matemática.*

Los pitagóricos (padres de la matemática), no realizaban sus *calculus* con máquinas electrónicas, sino con piedrecillas. *Calculus* significa piedrecilla, por lo que cuando alguien sostiene que tiene un “cálculo” renal, quiere decir que tiene una piedrecilla en el riñón. Gracias a los *calculus* (piedrecillas) los pitagóricos llegaron a la concepción del “número” y si bien ellos no sostenían que las “pedras tienen sexo o género”, afirmaban contundentemente que los números impares eran masculinos y los pares femeninos.

Como se puede evidenciar el conocimiento tradicional no es irracional; la filosofía (los números tienen sexo) en este sentido puede fácilmente derivar en ciencia (matemática). A pesar que aimaras, quechuas y pitagóricos tenían una similar concepción, nadie se burla de los padres de la matemática, pero sí de una filosofía andina que al fin de toda discusión es nuestra.

La racionalidad y la tierra.

Como se ha señalado uno denominador común en Bobbio y Weber radica en que ambos elaboran sus distinciones, sobre autoridad, a partir del factor temporal es de esta manera que lo tradicional tiene una relación estrictamente temporal, es lo inveterado y ello conlleva a que las concepciones tradicionales sean *homogéneas*. Es decir, la dominación tradicional y lo comunitario deben desembocar en un dominio patriarcal. Empero, bajo esta última exposición, las formas de autoridad se complementan con un factor telúrico. El mismo que viene a llenar el contenido vacío de lo “tradicional”.

De esta manera: 1) lo tradicional no es la antítesis de lo racional, 2) lo tradicional no puede definirse solo como lo antiguo (temporalmente), 3) lo tradicional surge como producto de la racionalidad y 4) la racionalidad se produce con la interacción de factores concretos (orden concreto, nomos como tierra).

Si nos preguntamos qué posibilitó el alto grado de capital social en los andes y consecuentemente en el municipio de El Alto, la respuesta es vacía ya que se agota en lo tradicional. Al separarnos de la concepción de Weber y adoptar el *orden concreto* estamos brindando un fundamento de los principios que posibilitan hablar de capital social: la reciprocidad.

En este sentido, se debe precisar que la racionalidad no surge como un producto interno sino con una relación con el entorno. Uno de los autores que se encargó de estudiar la racionalidad en la organización andina fue J. Golte y llegó a la conclusión que las formas de organización no son producto de un “ideal andino”, sino de la *necesidad*. Es decir, la dificultad en la producción de la tierra y la sobrevivencia empujó al habitante andino a ser complementario y recíproco.

De esta manera es necesario reformular el concepto de lo tradicional y este necesariamente debe comenzar de una relación con la “tierra” (nomos para Schmitt, pacha para la filosofía andina) a partir del cual se extraerán “principios” (un orden, no personalista) los cuales, en base a un uso prolongado en el tiempo, conformarán el concepto de lo tradicional.

**Diferencia conceptual entre el capital social “societario”
y capital social “comunitario”**

Capital social “societario”	Capital social “comunitario”
Lo “social”	
Principio de “reciprocidad”	
Reciprocidad hipotética	Reciprocidad axiomática
Sociedad	Comunidad
Confianza	Familiaridad
Tiempo lineal	Tiempo circular
Contingente	No contingente
Autoridad impersonal	Autoridad suprapersonal
<i>Nomos como ley</i>	<i>Nomos como tierra</i>
Racionalista	Racionalidad
Paramétrico	Estratégico
Lo legal siempre es legítimo	Lo legítimo no siempre es legal

III. Una fundamentación histórica y práctica de la diferencia conceptual entre capital social “societario” y capital social “comunitario”

1. Sociedad y comunidad como manifestaciones básicas de “lo social”.

A mi juicio existe un defecto en la discusión académica boliviana: todos están de acuerdo que Bolivia responde a *dos* sistemas, visiones, matrices o paradigmas distintos, pero cada uno le da un matiz diferente ya sea entre lo: *moderno/postmoderno*, *individual/comunal* (Felix Patzi), *occidente/indianidad* (Javier Medina) o *liberal/comunitario*. Justamente esta imprecisión deriva en dos problemas.

a) Todas aquellas concepciones pueden desembocar en la relación entre: *individuo/comunidad*⁶⁰. De esta manera, se generan más problemas ya que por una parte se piensa que *lo comunitario es enemigo de lo individual* y por tanto de instituciones como la propiedad privada; y por otra parte, se piensa que *lo individual es enemigo de lo comunitario* por lo que hace presumir que aquel mundo “occidental”, “moderno” o “liberal”, no conoce formas de acción colectiva. Es decir, en vez de buscar puntos de encuentro buscan diferencias. Mediante el estudio del capital social, se ha llegado a la conclusión que estas dos corrientes (sistemas, visiones, matrices) confluyen en el *principio de reciprocidad*: así como en Los Andes las comunidades se organizaban (capital social) para realizar trabajos a favor de otras familias (ayni); de la misma manera Tocqueville nos comenta (Democracia en América) que en Norteamérica (cuna del individualismo) existían organizaciones (capital social) que cooperaban para la construcción de escuelas (bien público).

De esta manera confrontar lo individual (simple) con la comunidad (complejo) resulta inadecuado ya que lo “moderno, occidental o liberal”, conoce el fenómeno social a partir del concepto de sociedad (complejo). El mérito de F. Tönnies radica en que no procede a

⁶⁰ Incluso Javier Medina, reconociendo una distinción entre *occidente/indianidad* hará referencia a un “Derecho basado en el Individuo” (energía fermiónica) y un “Derecho Basado en la Comunidad” (energía bosónica). Además, al sostener que “el occidente moderno del Estado Nación, se construyó únicamente sobre el Derecho positivo basado en el individuo y la escritura” comete un error dado que ignora las corrientes sociológicas, realistas e institucionalistas del derecho, que dieron origen a conceptos como el “derecho de familia”, “las buenas costumbres”(no escritas), “orden público”, entre otros.

confrontar lo individual con lo comunal otorgándole a uno mayor valor que a otro, sino en distinguir lo *societario* y lo *comunitario* como dignas manifestaciones de “lo social”⁶¹.

En base a este apunte, esta investigación no reconoce una diferencia entre un capital social “individual” y otro “comunitario”; sino una distinción complementaria entre un capital social “societario” y un capital social “comunitario”.

b) La Constitución boliviana reconoce manifestaciones comunitarias, tales como la democracia comunitaria y la justicia comunitaria. No obstante, el fenómeno comunitario se restringe al ámbito de lo rural, del campo (autonomía indígena originaria campesina); no se pretende admitir que una manifestación comunitaria (justicia comunitaria) pueda operar en el área urbana (p.e.: municipio de El Alto. Deslinde jurisdiccional). De esta manera, lo societario (urbano) y lo comunitario (rural) se separan y se conciben como realidades antagónicas, no complementarias. Más aún dentro de la teoría política se concibe a lo comunitario como lo “pre” político y lo “pre” social (Mires).

El municipio de El Alto, debido a los procesos de migración, rompe con ese dualismo (contradictorio) y es un espacio en que lo comunitario y lo societario se entrelazan y *complementan*.

2. Sobre la concepción de la autoridad (impersonal-personal-suprapersonal) en lo comunitario.

No cabe la menor duda que las manifestaciones comunitarias tales como la democracia comunitaria y la justicia comunitaria operan de manera efectiva y suprapersonal. *Efectiva* en su comparación con la justicia ordinaria que no repara el daño y la democracia representativa donde no hay consenso sino mayoría. *Suprapersonal*, en el sentido que ambas son manifestaciones colectivas (poder ascendente) y no atribuibles a un líder, una persona (individual).

No obstante, el capital social “comunitario” no es efectivo ni suprapersonal respecto a la democracia y justicia comunitaria. *Inefectivo*, porque a pesar que El Alto cuenta con abundante capital social (juntas vecinales, organizaciones sindicales, fraternidades culturales, etc.) no ha podido aprovecharlo para acelerar su desarrollo social y crecimiento

⁶¹Resulta contraproducente que entre nuestros académicos no se tome en cuenta esta diferencia básica de la sociología; ya que al hablar de sistemas “comunales” u organización “comunitaria” hagan referencia a una “sociedad” indígena o “sociedades” andinas.

económico después de la guerra del gas. No es *supra-personal*, en el sentido que el capital social “comunitario” para su acción invoca una representación, dominio o autoridad personal (poder descendente).

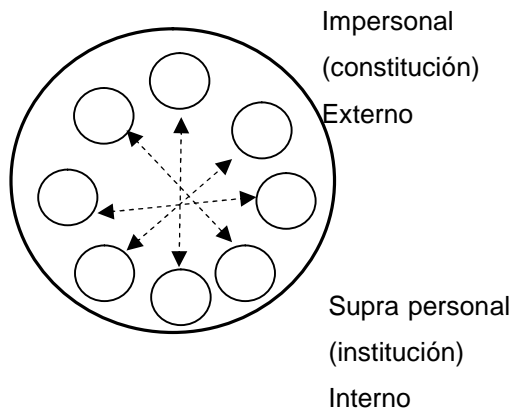
El componente personal se fundamenta en una concepción temporal de dominio “tradicional”: “en virtud de creencia en la santidad de los ordenamientos y los poderes señoriales existentes desde siempre” (Weber, *Economía y Sociedad*: 708). Es decir, el cambio político y social en lo “tradicional”, esta reservado a un componente personal que se atribuye derechos sobre aquel orden. El movimiento de Túpac Amaru constituye un ejemplo de ello:

“la significación del movimiento de Túpac Amaru puede explicarse porque no sólo fue una simple rebelión, es decir no sólo fue un acto masivo de negación del orden existente, sino que fue también una auténtica revolución pues se proyectó en sentido positivo generando la visión de un nuevo orden social. Lo “nuevo” de ese orden debe entenderse – y ésta es una paradoja – como la restauración de antiguas relaciones sociales destruidas por lo españoles, pero combinadas con elementos adquiridos durante la vida colonial” (Mires, *la rebelión permanente*: 16).

Los estudios históricos sobre los movimientos indígenas señalan que los líderes como José Santos Atahualpa (1760) y al igual que Francisco Inca enfatizaban su “descendencia de la alta nobleza inca” y allí estaba presente la idea de fundar un “nuevo reino incásico”. La tradición nos hace concluir que: *a mayor complejidad cultural (aimaras-quechuas), menor complejidad política (gobiernos monocraticos -autocráticos)*.

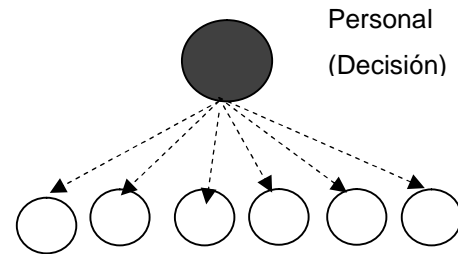
Ahora, en la Guerra del Gas el municipio de El Alto, en particular, ha demostrado que el cambio político puede producirse prescindiendo de ese componente “tradicional” - personal (“el redentor”); pero después de aquel suceso su acción social para lograr su crecimiento y desarrollo se ha sumergido nuevamente en lo tradicional y consecuentemente en la necesidad de un poder descendente que cambie el estado de la situación. Más precisamente, este hecho es constatable cuando en el reciente bloqueo (julio-2011) por vecinos del Distrito ocho en Senkata exigen la presencia del presidente Evo para que resuelva el problema. La idea de la descentralización, el policentrismo, la poliarquía como formas políticas complejas, al parecer, no pueden ser concebidas por formas sociales complejas. *De esta manera, es necesario reevaluar si esa tradición necesariamente implica un dominio o autoridad personal.*

Situación “complementaria” entre lo societario y lo comunitario



“a mayor complejidad cultural, mayor complejidad política”

Lo comunitario basado en la “tradición” (factor temporal)



“a mayor complejidad cultural, menor complejidad política”

3. El factor tradicional reorienta el capital social “comunitario” a lo privado y no así a lo público.

Dado que la matriz comunitaria en El Alto se fundamenta en lo “tradicional-personal”, el capital social se orienta para precautelar fines privados pero no así públicos.

A mediados del año pasado, en el Distrito seis del municipio de El Alto, se produjo un importante hecho social que no ha sido registrado por los medios de comunicación debido a que pudo ser considerado como irrelevante, pero que corrobora nuestra afirmación respecto a que el municipio de El Alto: *puede lo más, pero no puede lo menos*.

Los vecinos (capital social) de dicho distrito, protagonizaron una manifestación social, movilizándose, en gran número, para denunciar una “injusticia”. A diferencia de otros casos el motivo de la protesta (quema de llantas, interrupción de la vía pública, marcha nocturna, vigilia) no tenía vinculación con “lo público” (p.e.: reclamo por desayuno escolar, ítems educativos, bonos, alcantarillado, gas, etc.), sino con la defensa de un interés “privado”. Los dueños de un bien inmueble iban a ser despojados, “arrojados a la calle” por una deuda económica. Entre los manifestantes se consideraba que era injusto despojar a los ancianos de su inmueble, ya sea por una deuda grande o pequeña. Más aún, entre éstos circulaba el rumor que los propietarios ni siquiera habían adquirido una deuda con el supuesto

“acreedor”. A pesar de su participación, la gran mayoría de los vecinos desconocía si dicha deuda era legítima y legal. Lo cierto es que con el objeto de intimidar al supuesto acreedor y favorecer al propietario, los vecinos procedieron a pintar en la fachada del inmueble la frase: “propiedad de la junta vecinal”.

Pero ¿qué hace de este caso algo paradójico (pueden lo más, pero no pueden lo menos)? Más allá de las valoraciones que se puedan extraer de este caso (justo/injusto - legalidad/legitimidad), lo paradójico radica que los lugares que recorrió la manifestación se pueden encontrar *luminarias en desuso, basura acumulada y un poste al borde de desplomarse*. Si la junta vecinal se moviliza para precautelar un bien inmueble “privado”: ¿por qué no utiliza este capital social para mejorar la calidad de vida de la vecindad?

Al final si los propietarios perdían el inmueble producto de la deuda, eso solo beneficia o perjudica a un privado; pero el tema del poste de luz, que se encuentra en el mismo manzano, viene a constituir un peligro latente para toda la vecindad ya que es posible que en cualquier momento colapse sobre un automóvil o sobre los transeúntes. Pero cuando se pregunta a los vecinos del sector por qué no se movilizan para que se repare o reponga el poste eléctrico la respuesta se encuentra en que los que tienen esa responsabilidad es la empresa que provee el servicio: “ellos son los que tienen esa *responsabilidad*”. (poder descendente).

Paradoja: la junta vecinal se moviliza, bloquea, protesta para precautelar el derecho de propiedad de un vecino (puede lo más), pero no hace nada por aquel poste que esta al borde del desplome (no puede lo menos).

4. C

No h

que



inter
para
pued
com

Las
que
de lo
entos

ancestrales no pueden repercutir en conceptos políticos y que solo servirían para avivar el discurso político.

Si procedemos a una revisión histórica podemos concluir que lo cultural sí puede ser aprovechado con fines públicos y políticos, pero no necesariamente en beneficio de la comunidad. Es decir, si bien el capital social comunitario constituye una oportunidad también implica *amenaza*⁶².

Si R. Putnam percibía capital social⁶³ en un *grupo* de observación de aves y en una *organización* deportiva de jugadores de bolos (*Bowling Alone*), nada impide que en nuestra historia percibamos capital social en formas de organización comunitaria tales como el *ayni*, la *mink'ay* la *mita*⁶⁴. Pero la historia no registra que a partir de éstas formas de organización se haya articulado alguna forma política de resistencia; es decir como *poder ascendente*⁶⁵. Al contrario, la historia nos muestra que estas formas de organización fueron aprovechadas por *elementos ajenos a las comunidades andinas*, transformándolas de formas de reciprocidad en *instrumentos de dominación*; es decir como *poder descendente*. Esto puede comprobarse a partir de tres situaciones: a) el imperio incaico; b) la colonia española; y c) la época republicana.

Los incas utilizaban la mita, el Virrey Toledo legaliza la mita en las minas, la Iglesia aprovecha las formas de organización para construir y reparar iglesias, en la república se

⁶²Como bien determina la teoría, el capital social no constituye una panacea en sí misma ya que a partir de ella pueden estructurarse formas delictivas como la mafia.

⁶³ Aquí nuevamente recordamos que el capital social se refiere a: “aspectos de las organizaciones sociales, tales como las redes, las normas y la confianza, que facilitan la acción y la cooperación para beneficio mutuo” (Putnam).

⁶⁴ “El ayllu como entidad económico básica es el lugar de la producción colectiva, a través de formas de trabajo que se basan en el principio de reciprocidad. Mediante la *mink'a* (traducido como “colaboración”, “participación”), los miembros del ayllu, que son a la vez los jefes de familias nucleares-simples, ‘colaboran’ en forma colectiva para obras de beneficio común (canales de riego, carreteras, encauzamientos de ríos, etc.)... El *ayni* (reciprocidad de trabajo, ayuda mutua, cooperación) es una forma institucionalizada de reciprocidad laboral que es imprescindible para la vida de cada miembro del ayllu. Para la cosecha, la siembra, el riego y muchos otros trabajos de envergadura, el comunero pide el apoyo de los demás miembros del ayllu; como recompensa recíproca, también ayudará a sus colaboradores en las ocasiones similares” (Estermann, Filosofía andina:221)

⁶⁵ Más aún, los intelectuales dividen el “ciclo de rebeliones” en tres momentos: “el primer ciclo está ligado al nombre de Tupaj Amaru, siglo XVIII, el segundo a Tupak Katari y Zárate Willka, siglo XIX, y este tercer ciclo signado por la guerra del agua, febrero negro, Octubre rojo, la guerra del gas” (Javier Medina).

realizan trabajos forzosos y se cobran tributos a partir de estas formas de organización; pero ninguna de estas acciones beneficia a la comunidad.

Por todo ello, si bien es loable rescatar nuestras formas ancestrales de organización debemos saber que desechar: autoridad personal, el redentor; y que conservar: familiaridad, circularidad, autoridad suprapersonal, nomos como tierra, racionalidad-tradición, estrategia y legitimidad.

El capital social “comunitario”, como vemos, es una forma especial de capital social; sin embargo y debido a factores históricos puede desembocar en una amenaza para el desarrollo social y el crecimiento económico. Esta amenaza no se denomina “comunitario”, sino adquiere el nombre de personalismo o dominio personal, el cuál inculca la idea de una subvaloración de capacidad de las bases y una eficiencia del poder descendente. De esta manera la gestión pública no solo debe pretender que *el capital social fortalezca las políticas públicas*. Ello implica la idea de que el capital social es homogéneo y benigno; también es necesario que la gestión pública plantear *políticas públicas para fortalecer el capital social*. Esto en un doble sentido: 1) que se fortalezca la creación de redes sociales en espacios con tendencia societaria; y 2) orientar el capital social a cuestiones de interés público (comunitari

CONCLUSIONES

[reactivo / proactivo]

Del primer capítulo

1. Si bien es cierto que existe bastante producción académica respecto al proceso de cambio boliviano, se debe precisar que estos se enfocan en *concepciones* que no son coherentes consigo mismas. La concepción *modernidad/postmodernidad*, por ejemplo, adolece de una imprecisión terminológica la cual puede elogiar el proceso de cambio (postmodernidad “proactiva”) y también criticarlo (postmodernidad “reactiva”). De esta manera las investigaciones políticas no se desenvuelven a un nivel más científico; es decir, a nivel de paradigmas.
2. Los fenómenos históricos, económicos y políticos siempre se “ordenan” a partir de uno de sus elementos primordiales y claves, es así que se habla de Estado: absoluto, capitalista, liberal, neoliberal, republicano, etc. El proceso de cambio y la nueva Constitución se califica y ordena como Estado “plurinacional-comunitario”; no obstante a ello, existe una subvaloración de lo plurinacional y principalmente de lo comunitario como conceptos de ruptura paradigmática.
3. En la ciencia política se habla del fenómenos compuestos tales como: “nacional-socialista”, “nacionalismo-fascista”, “social-demócrata”, “nacionalismo-revolucionario”, etc.; en donde cada concepto reporta un significado distinto y su conjunción posibilita avizorar un nuevo fenómeno. Pero esto no sucede con la conjunción: “plurinacional-comunitario”; dado que ambos conllevan el mismo significado. Es así que se transgrede la construcción de un “instrumento lingüístico” (Sartori).
4. Además, dentro de un análisis del *Estado del Arte* se debe precisar que: a) se subvalora el concepto sociológico de comunidad ya que se lo relaciona casi exclusivamente con lo indígena originario campesino, b) no se analiza las repercusiones de la inclusión “principio de complementariedad” en la teoría política, c) se determina que la Constitución boliviana pretende generar un efecto “descolonizador”, pero no se precisa si dicho efecto altera la teoría política y en qué puntos lo hace.

5. El proceso de cambio sobrevalora el “vivir bien” como paradigma alternativo. No obstante se puede concluir que dicho concepto está lejos de constituirse en paradigma dado que no cumple con sus requisitos. Entre ellos podemos citar que: a) carece de coherencia interna y validez para una determinada comunidad científica, b) el vivir bien no repercute en la realidad solucionando problemas.

Del segundo capítulo

6. Si bien el proceso de cambio hace referencia al concepto de “sistema” y se fundamenta en una concepción plural, ello no implica de ninguna manera que haya adoptado el paradigma de la teoría de sistemas y consecuentemente haya superado las paradojas de la tradición todo/partes (homogeneidad, jerarquía y excedente). Más aún, el concepto de Estado plurinacional transgrede los postulados básicos de aquella tradición. El concepto de nación, por ejemplo, responde tanto a la variable del todo (nación boliviana) y de las partes (naciones originarias). Más aún, el constituyente ha introducido al lado de la nación el concepto de pueblo con los mismos defectos (pueblo boliviano – pueblos indígenas). Por ello, tanto nación y pueblo reflejan unidad y pluralidad al mismo tiempo.

7. El proceso de cambio, no interpela cualitativamente los conceptos políticos capitales, sino cuantitativamente. Lo plurinacional se concibe desde una concepción *monista*-cuantitativa, pero no *pluralista*-cualitativa.

8. El proceso de cambio incluye en la Constitución boliviana la complementariedad como principio rector del nuevo Estado; no obstante, dicho principio no repercute en conceptos políticos como el Estado plurinacional, dado que la nación sigue siendo concebida a partir de una matriz homogénea (nehmen o toma originaria de la tierra). Es así que lo plurinacional no refleja la “complementariedad” de concepciones de nación (nehmen/weiden). Todas las naciones se fundamentan en la toma originaria (tierra) y en el pasado (tiempo). La Constitución no recoge las dos visiones ni las complementa, sino impone una idea de nación basada en el pasado y en la toma originaria de la tierra. Por ello, *la concepción plural* (Estado “pluri”nacional) *no implica necesariamente la complementariedad*. Si concebimos una abismal diferencia entre lo “plural” y lo “complementario”, fácilmente podemos concluir que el proceso de cambio es, sin duda, plural pero no así complementario. Por lo que el problema de la homogeneidad, de la tradición todo/partes, no se ha logrado superar y se encuentra latente en la concepción plural.

9. La restricción del concepto de nación a lo originario imposibilita hablar, por ejemplo, de una “nación” cambia ya que no importa que una agrupación humana cualquiera comparta cultura, lengua, costumbres, etc. El requisito fundamental para ser concebido como nación será la toma originaria de la tierra antes de la conquista española. No obstante a ello, se puede concluir que esta medida de restringir lo nacional no es suficiente para evitar movimientos independentistas o separatistas. El simple concepto de pueblo y de soberanía popular abren esta posibilidad, para lo cual mencionamos los ejemplos de la Guerra de Secesión Norteamericana, el caso Quebec y País Vasco y el proceso autonómico boliviano. Todos ellos reclaman la fragmentación de la soberanía popular.

10. Dentro la comunidad científica se hace referencia que el proceso de cambio ha dado nacimiento a un “nuevo Estado”; empero desde un análisis de la teoría política se puede concluir que ello es falso. Q. Skinner (2003) nos hace comprender que el nacimiento del Estado se produce en el momento en que el *statese* logra desvincular de otras situaciones tales como: la condición del gobernante (*estate royal, estat du roi* o *status regis*), la condición del reino o república (*status reipublicae, status civitatum*), la forma de gobierno (*status popularis*), el territorio (*lo stato*, en Maquiavelo), las instituciones de gobierno, pero principalmente del pueblo. Es en este momento en que se logra una clara distinción entre el Estado (soberanía) y el pueblo (democracia). Por ello, mantener el concepto de soberanía popular, no así estatal, no ha posibilitado concebir todavía al Estado. Más aún, nuestro retroceso en su consolidación se muestra evidente cuando se hace referencia a una voluntad popular soberana departamental (Urenda, 2008:29).

Del tercer capítulo

11. La implosión del término comunidad en Bolivia (justicia comunitaria, democracia comunitaria, Estado comunitario) constituyen clara manifestación que Bolivia vive en tiempos postmodernos. Dichos conceptos van en contra de lo prescrito por la modernidad y constituyen crisis (cambios) que hacen resurgir utopías.

12. A pesar que lo comunitario puede constituir un modelo alternativo de organización social, se debe evitar su conversión en modelo universal dado que estaríamos saliendo de un monismo (modernidad) para entrar a otro, que no admite relaciones de complementariedad.

13. Siendo la democracia comunitaria y el Estado comunitario figuras postmodernas, son construcciones teóricas recientes que requieren de una adecuada explicación que no se

circunscriba en criterios esencialmente subjetivos, tales como aquel que señala que lo comunitario es equivalente a indígena.

14. La concepción de lo comunitario en los círculos académicos de nuestro medio se centran en interpretar al “Estado” comunitario como aquel en que la hegemonía se encuentra en manos indígenas, originarias, campesinas. Es necesario que el Estado “comunitario” se desprenda de una interpretación exclusivamente indígena y se la relacione con otras características propias de la comunidad tales como: *convivencia, paz, unidad, conservación, lo centrípeto, orgánico*, etc. Ya que de no ser así, este nuevo Estado no representaría mas que al rostro indígena produciendo movimientos separatistas que creen no verse reflejados o representados (crisis de identidad)

15. La *teoría política de la postmodernidad* de Fernando Mires, a nuestro juicio, tiene muy poco que ofrecer a la experiencia boliviana y nos enseña que si queremos explicar las categorías comunitarias que adopta nuestra Constitución debemos empezar a construirlas. Esto porque las cuestiones que deben ser refutadas, revisadas, repensadas adquieren, para Mires, la calidad de “premisas” (“el trasfondo de toda sociedad democrática es, y no puede ser de otra manera, liberal), lo cual hace que la discusión se torne un tanto infructuosa.

16. A pesar que Mires pretende dialogar con autores, con filósofos premodernos e ideas “superadas” no se concentra en autores como Tomás Moro que verdaderamente han sido “superados” (Utopía: lo irrealizable); al contrario, escoge a un autor no tan premoderno, ni tan superado como Montesquieu. Esta elección es adecuada para un Estado que quiere una restauración de la modernidad, pero no para aquellos que buscan “algo nuevo”.

17. Mires adopta la diferencia dicotómica planteada por Montesquieu entre lo social/presocial, lo cual le hace afirmar que *lo comunitario es lo presocial, prepolítico* y circunscrito específicamente a proyectos *micro*, lo cual desestima completamente la alternativa boliviana de “Estado Comunitario” ya que esta sería *una conjunción de lo social-político (Estado) con lo presocial-prepolítico (comunidad)*.

18. Mires en ningún momento determina qué es lo (pre) social y (pre) político. Más aún, unifica esta dicotomía en lo “social”, lo cual le hace desestimar la pertinencia del término comunidad. Así esta se constituirá en una variable de la sociedad. En la exposición de Mires no se justifica un “Estado Comunitario”; mucho menos se le permite quitarle esa careta exclusivamente indígena y esa dimensión micro, ya que la comunidad es lo prepolítico, lo

presocial y la “continuación” de la sociedad. Bajo esta óptica, “Estado Comunitario” no es un modelo alternativo. Mires al desestimar el concepto de comunidad, no analiza verdaderos problemas ante el triunfo de la comunidad en la figura de un Estado Comunitario tales como la referencia a una “Comunidad Civil” como reemplazo a la “Sociedad Civil” ¿Comunitario es totalitario?

19. Ante estas conclusiones, el “Estado Comunitario” demanda la revalorización de la dicotomía sociedad/comunidad y su inclusión en una Teoría del Estado en el cual la relación Estado-comunidad complemente la clásica diferencia Estado-sociedad.

Del cuarto capítulo.

20. Un defecto en la discusión académica boliviana: todos están de acuerdo que Bolivia responde a *dos* sistemas, visiones, matrices o paradigmas distintos, pero cada uno le da un matiz diferente ya sea entre lo: *moderno/postmoderno, individual/comunal* (Felix Patzi), *occidente/indianidad* (Javier Medina) o *liberal/comunitario*.

21. Todas aquellas concepciones pueden desembocar en la relación entre: *individuo/comunidad*. De esta manera, se generan más problemas ya que por una parte se piensa que *lo comunitario es enemigo de lo individual* y por tanto de instituciones como la propiedad privada; y por otra parte, se piensa que *lo individual es enemigo de lo comunitario* por lo que hace presumir que aquel mundo “occidental”, “moderno” o “liberal”, no conoce formas de acción colectiva.

22. Mediante el estudio del capital social, se ha llegado a la conclusión que estas dos corrientes (sistemas, visiones, matrices) confluyen en el *principio de reciprocidad*: así como en Los Andes las comunidades se organizaban (capital social) para realizar trabajos a favor de otras familias (ayni); de la misma manera Tocqueville nos comenta (Democracia en América) que en Norteamérica (cuna del individualismo) existían organizaciones (capital social) que cooperaban para la construcción de escuelas (bien público).

23. Confrontar lo individual (simple) con la comunidad (complejo) resulta inadecuado ya que lo “moderno, occidental o liberal”, conoce el fenómeno social a partir del concepto de sociedad (complejo). El mérito de F. Tönnies radica en que no procede a confrontar lo individual con lo comunal otorgándole a uno mayor valor que a otro, sino en distinguir lo *societario* y lo *comunitario* como dignas manifestaciones de “lo social”. En base a este apunte, esta investigación no reconoce una diferencia entre un capital social “individual” y

otro “comunitario”; sino una distinción complementaria entre un capital social “societario” y un capital social “comunitario”.

24. La Constitución boliviana reconoce manifestaciones comunitarias, tales como la democracia comunitaria y la justicia comunitaria. No obstante, el fenómeno comunitario se restringe al ámbito de lo rural, del campo (autonomía indígena originaria campesina); no se pretende admitir que una manifestación comunitaria (justicia comunitaria) pueda operar en el área urbana (p.e.: municipio de El Alto. Deslinde jurisdiccional). De esta manera, lo societario (urbano) y lo comunitario (rural) se separan y se conciben como realidades antagónicas, no complementarias. El municipio de El Alto, debido a los procesos de migración, rompe con ese dualismo (contradictorio) y es un espacio en que lo comunitario y lo societario se entrelazan y *complementan*.

25. Las manifestaciones comunitarias tales como la democracia comunitaria y la justicia comunitaria operan de manera efectiva y suprapersonal. *Efectiva* en su comparación con la justicia ordinaria que no repara el daño y la democracia representativa donde no hay consenso sino mayoría. *Suprapersonal*, en el sentido que ambas son manifestaciones colectivas (poder ascendente) y no atribuibles a un líder, una persona (individual). No obstante, el capital social “comunitario” no es efectivo ni suprapersonal respecto a la democracia y justicia comunitaria. *Inefectivo*, porque a pesar que El Alto cuenta con abundante capital social (juntas vecinales, organizaciones sindicales, fraternidades culturales, etc.) no ha podido aprovecharlo para acelerar su desarrollo social y crecimiento económico después de la guerra del gas. No es *supra-personal*, en el sentido que el capital social “comunitario” para su acción invoca una representación, dominio o autoridad personal (poder descendente).

26. El componente personal se fundamenta en una concepción temporal de dominio “tradicional”. Es decir, el cambio político y social en lo “tradicional”, esta reservado a un componente personal que se atribuye derechos sobre aquel orden. El movimiento de Túpac Amaru, José Santos Atahualpa (1760) y Francisco Inca constituyen ejemplo de ello. Por ello, la idea de la descentralización, el policentrismo, la poliarquía como formas políticas complejas, al parecer, no pueden ser concebidas por formas sociales complejas. *De esta manera, es necesario reevaluar si esa tradición necesariamente implica un dominio o autoridad personal.*

27. El factor tradicional reorienta el capital social “comunitario” a lo privado y no así a lo público. Dado que la matriz comunitaria en El Alto se fundamenta en lo “tradicional-personal”, el capital social se orienta para precautelar fines privados pero no así públicos. Es así que el capital social se concibe como amenaza. No hay duda en sostener que la matriz comunitaria se encuentra latente en lo urbano; lo que interesa es determinar si lo “cultural” puede repercutir en lo público y lo político.

28. El capital social “comunitario” es una forma especial de capital social; sin embargo y debido a factores históricos puede desembocar en una amenaza para el desarrollo social y el crecimiento económico. Esta amenaza no se denomina “comunitario”, sino adquiere el nombre de personalismo o dominio personal, el cuál inculca la idea de una subvaloración de capacidad de las bases y una eficiencia del poder descendente. De esta manera la gestión pública no solo debe pretender que *el capital social fortalezca las políticas públicas*. Ello implica la idea de que el capital social es homogéneo y benigno; también es necesario que la gestión pública plantear *políticas públicas para fortalecer el capital social*. Esto en un doble sentido: 1) que se fortalezca la creación de redes sociales en espacios con tendencia societaria; y 2) orientar el capital social a cuestiones de interés público (comunitario).

BIBLIOGRAFÍA

ALARCON, Carlos (2010): "Análisis y comentario de la Quinta Parte de la Constitución: jerarquía normativa y reforma de la Constitución", en: *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, IDEA Internacional, pp. 227-238.

ARAGÓN, Orlando (2007): "Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico", en: *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XL, núm. 118, enero-abril, pp. 9-26

ARENDT, Hannah (1997): *¿Qué es política?* Barcelona, Paidós, pp. 156.

ASBÚN, Jorge (2008): "Aproximación al proyecto de constitución aprobado por la Asamblea Constituyente", en *Opiniones y Análisis*. La Paz, Fundación Hans Seidel-FUNDEMOS (Marzo, N° 91), pp. 95-110.

BACHELARD, Gaston (1983): *La formación del espíritu científico*. México, Editorial Siglo XXI.

BARRIOS, Franz (2002): *El Estado triterritorial: Una nueva descentralización para Bolivia*. La Paz, FES-ILDIS/Plural, pp.191.

_____ (2010): "Tercera Parte: Estructura y Organización Territorial del Estado. Reflexiones sobre algunos aspectos estructurales", en: *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, IDEA Internacional, pp. 151-163

BOBBIO, Norberto (2000): *Liberalismo y Democracia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 113.

(2001): *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 193.

_____ (2004): *El futuro de la democracia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 214.

- BÖHRT, Carlos (2010): "Introducción al nuevo sistema constitucional boliviano" en: *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, IDEA Internacional, pp. 37-66
- CALHOUN, John C. (1965): *Disquisición sobre el gobierno*. México, Herrero Hermanos, Sucesores S.A., pp. 111.
- DION, Stéphane (¿2003?): "Democracia, unidad, secesión: el caso de Québec", en: *Cuadernos de Pensamiento Político*, num. 3, pp. 49-57.
- ESCOBAR, Arturo (2007): "Mundos y conocimientos de otro modo" El programa de investigación de modernidad colonialidad latinoamericano, en *Educación superior, interculturalidad descolonización*. La Paz, PIEB-CEUB, pp. 11-54
- ESTERMANN, Josef (2006): *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, pp. 413.
- FOUCAULT, Michel (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, pp. 200
- GOSÁLVEZ, Gonzalo (2010): "Cuarta Parte: Estructura y Organización Económica del Estado Estructura y organización económica del Estado Análisis y crítica en la nCPE", en: *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/IDEA Internacional, pp. 179-198
- HELD, David (2002): *Modelos de Democracia*. Madrid, Alianza, pp. 430
- HELLER, Hermann (1955): *Teoría del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, Thomas (2004): *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 618
- KELSEN, Hans (1995): *Teoría General del Estado y del Derecho*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 477.
- KUNKEL, Wolfgang (1972): *Historia del Derecho Romano* Barcelona, Ediciones Ariel, pp. 248.
- MAIZ, Ramón (2006): "Federalismo plurinacional: una teoría política normativa", en: *Revista d'estudis autonòmics i federals*, N° 3, pp. 43-86

- MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. pp. 437.
- MAMANI, Pablo (2010): “Lo indígena en la nueva Constitución Política del Estado «Constitución intermedia»”, en: *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/IDEA Internacional, pp. 703-711
- MIRES, Fernando (2001): *Civilidad: Teoría Política de la Postmodernidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- MORO, Tomás (s/f): *Utopía*.
- MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo Político: Comunidad, ciudadanía, democracia radical*. Barcelona, Paidós, pp. 207.
- NICOLAS, Vincent/FERNANDEZ, Marcelo/FLORES, Elba (2007): *Modos Originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia*. La Paz, PIEB-Fundación UNIR, pp.332
- PATZI, Félix (2008): *Qué es democracia comunitaria*. La Paz, La Razón (10 de Marzo de 2008)
- PLATT, Tristan (1982): *Estado Boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- PRADA, Raúl (2010): “Primera Parte: Bases Fundamentales del Estado Derechos, Deberes y Garantías. Horizontes del Estado Plurinacional”, en: *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/IDEA Internacional, pp. 109 – 124
- REPAC (2008): *La Nueva Constitución para tod@s*. (Noviembre, Cartilla N° 3)
- RICHTER, Guillermo (2010): “Análisis crítico de la nueva Constitución Política del Estado”, en: *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/IDEA Internacional, pp. 91-105
- ROMERO, Carlos (2010): “Los Ejes de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia”, en: *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/IDEA Internacional, pp. 9-36

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *El contrato social*. Barcelona, Vosgos, pp. 183.

SARTORI, Giovanni (1988): *Teoría de la democracia: 1. El debate contemporáneo*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 297.

SKINNER, Quentin (2003): *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires, Editorial Gorla, pp. 94.

WEBER, Max (1998): *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

ZEGADA, María Teresa (2008): "Estado y gobierno en el proyecto de constitución", en *Opiniones y Análisis*. La Paz, Fundación Hans Seidel-FUNDEMOS (Marzo, N° 92), pp

