

Feligreses, ciudadanos, compañeros. Elementos para una crítica de la política contemporánea.¹

Paroquianos, cidadãos, companheiros. Elementos para uma crítica da política contemporânea.

Anibal D'Auria²

Introducción.

No me propongo hacer un estudio etimológico de los términos *feligrés*, *ciudadano* y *compañero*. Simplemente quiero jugar semánticamente con algunas denotaciones y connotaciones que tienen en función del sentido que han adquirido, a través de la experiencia histórica, respectivamente, en el plano religioso-político, en el jurídico-político y en el socio-político.

Me parece claro que estos tres modos de interrelación humana, expresados sintéticamente y respectivamente en las figuras del *feligrés*, del *ciudadano* y del *compañero*, son tan antiguas como la vida del mismo hombre en sociedad; y esto, independientemente del nombre con que se les haya designado para diferenciarlas en cada tiempo y cultura. Más allá de las etiquetas contingentes con

¹ El presente trabajo fue leído y discutido por primera vez en la Biblioteca José Ingenieros de la ciudad de Buenos Aires en abril de 2016. Esta es una versión corregida, atendiendo a los comentarios y sugerencias recibidos allí. Entre quienes me hicieron sugerentes aportes debo mencionar, a riesgo de olvidar ingratamente a otros, a Elina Ibarra, a Juan Balerdi, a Martín Rempel, a Sofía Aguilar, a Pablo Taboada, a Adriana Galli, a Luis Valdez, a Juan C. Pujalte, a Gustavo Waslet, a Cassio Brancaleone, a Federico Abal y a Antonella Romiti.

² Anibal A. D'Auria es Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Abogado por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, es Doctor en Derecho Político de la UBA, ha realizado el Postgrado en Derecho Constitucional en la Universidad de Salamanca y ha sido Diploma Superior en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política por la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Con relación a su actividad docente, es Profesor Titular Regular de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, con dedicación exclusiva e Investigador Permanente del Instituto de Investigaciones Jurídica y Sociales en el Instituto Ambrosio Gioja en la Facultad de Derecho de la UBA.

que se las haya nombrado o diferenciado, la *feligresía*, la *ciudadanía* y el *compañerismo* constituyen conceptualmente, digámoslo así, tres “tipos” de relaciones intersubjetivas; tres “tipos” de interrelaciones humanas, que como tales implican diferencias en cuanto a la organización y acción política, en cuanto a la moral práctica y en cuanto al rol de la reflexión racional de sus miembros.

Primero haré una breve revista de sus respectivos usos y cambios históricos. Luego los presentaré reelaborados teóricamente como tipos ideales que puedan servir de herramientas para el análisis político. Por último, haré unas breves consideraciones sobre el rol de la fe y la razón en cada uno de los tipos elaborados. Mi intención última es que estas apreciaciones puedan aportar herramientas teóricas para una crítica de la política, especialmente en sus expresiones contemporáneas más hegemónicas.

Feligresía, ciudadanía y compañerismo en la historia.

Feligrés es etimológicamente quien *pertenece*, es decir, se identifica como *de* cierta iglesia, confesión o congregación. Obviamente, éste es un concepto propiamente religioso (en latín, significa *hijo de la iglesia*). El feligrés es una *oveja dentro de un gran rebaño*; y como miembro de un rebaño tiene un pastor a quien sigue ciegamente. Es más, su pertenencia como feligrés de un rebaño es tal sólo porque hay un pastor. El pastor es la verdadera alma del rebaño en su conjunto y de cada una de sus ovejas. Por decirlo de algún modo, el pastor constituye al rebaño y vive en cada uno de sus feligreses, quienes a su vez viven para su pastor. Y no sólo constituye al rebaño, sino que el pastor también es quien lo guía, lo lleva, lo trae, lo deja pastar (haciéndole creer que él mismo lo alimenta) y finalmente lo esquila o lo carnea. Foucault ha escrito agudas páginas sobre el *pastorado*, otro nombre para lo que aquí llamo *feligresía*: la diferencia entre uno y otra radica simplemente en donde se ponga el ojo, si en la actividad del pastor o en la pasividad del rebaño, pero en los hechos no puede haber uno sin el otro.³

³ FOUCAULT, M., “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la ‘razón política’”, en *Tecnologías del yo y otros ensayos afines*, Paidós, Barcelona, 1991. Y *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

Como dije, la figura del feligrés, entendida como miembro pasivo de un rebaño guiado por un pastor, está particularmente asociada a la religión. Sin embargo tiene una larga prosapia genealógica que muestra sus orígenes no exclusivamente religiosos; en todo caso, un origen es teológico-político. Como pastores de un rebaño entendían su rol los faraones egipcios y los reyes persas, modo de mando del cual Esquilo diferenciaba a los griegos como *polites*, o sea, ciudadanos. El imperio macedonio y el romano también instrumentaron ese modo de mandar (*aunque el último empleara la palabra ciudadano, ya distorsionada*). El señor feudal y la iglesia cristiana medieval continuaron ese estilo de mando o dominio. Y también lo prosiguen las monarquías absolutas del barroco y las experiencias bonapartistas o cesaristas de los siglos XIX y XX. Entonces, la figura religiosa de la *feligresía* no es más que la sobre acentuación espiritualizada de una muy vieja figura de mando sobre los hombres, aún muy viva y vigente en muchas sociedades.

El estilo de mando que reduce al hombre a la condición de feligrés, sea en sus expresiones religiosas o laicas, proviene, a su vez, del ámbito familiar, doméstico. Es la institución de un poder no deliberativo, que no requiere de justificación en sus actos. *Oiko-déspota* era el nombre que los griegos daban a lo que los romanos llamaban *Pater familias*; es decir, al jefe del hogar, quien ejercía el mando o dominio, verticalmente y sin apelación, sobre esposa, hijos, esclavos y asalariados de su finca. La figura del jefe de hogar como jefe político fue desde siempre el modelo de dominación de toda forma política despótica, absolutista o meramente caudillista o personalista de gobierno. La idea de *feligresía* expresa muy bien ese ideal, pues así como *feligrés* significa *hijo de la iglesia*, al sacerdote se lo consideró siempre *pater ecclesiae*, o sea, *padre de la iglesia*, y a los líderes políticos de estilo bonapartista se los llamó a menudo *padres del pueblo*.

Ya mencioné que los atenienses se escandalizaban de ese estilo de mando político. Para Esquilo, como dije, gobernar políticamente como se gobierna privadamente un hogar, no es propio de pueblos libres. Aristóteles, en su *Política*, retoma esa idea que enorgullecía tanto a atenienses como a espartanos. Los hombres libres ejercen un gobierno común. Son *polites*, es decir, ciudadanos: atienden en común los asuntos de la *Polis*, de la ciudad. Para los griegos como Esquilo o Aristóteles, el orden político no debe equipararse nunca al orden doméstico. El tipo de dominación que debe imperar en el orden político no es personal, sino legal. Cuando los modos domésticos de dominación (padre-hijos o padre-esclavos o ambos a la vez) se instalan en el orden político, éste queda desvirtuado. Ya no hay *polites* ni *nomos* (o sea, no hay ciudadanos ni leyes). Es decir, los griegos, al menos los atenienses y espartanos, diferenciaban tajantemente la esfera doméstica

privada (*oikos*) de la esfera pública común (*koinonía*); y era esa diferencia la que los distinguía, según su auto comprensión, como pueblo libre. No fue diferente la auto comprensión que tenían los romanos durante su período republicano, o sea, antes de la guerra civil y el triunfo militar de Octavio Augusto, primer emperador.

Esa antigua idea clásica, greco-latina, sería recuperada por los pensadores y revolucionarios modernos de las más diversas tendencias. Está presente en el republicanismo profesado por Maquiavelo en su *Discurso sobre las Décadas de Tito Livio* (S XV); se la entrevé en el hermoso *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, de La Boetie (XVI); es la médula de la crítica liberal de Locke al absolutismo en el siglo XVII; también es la médula del democratismo radicalizado de Rousseau, crítico tanto del absolutismo como del liberalismo inglés, en el siglo XVIII; y ni siquiera está ausente en los comienzos del anarquismo, es decir, en el pensamiento de Pierre J. Proudhon, crítico tanto del absolutismo, como del liberalismo lockeano, como del democratismo rousseauneano, en el siglo XIX. A pesar de todas las diferencias que puedan señalarse entre todos estos autores, en toda esta tradición anti-absolutista la noción de *ciudadano* implica necesariamente la de *con-ciudadano*, es decir, una relación entre iguales tanto en la producción como en la aplicación de las leyes. La empresa legislativa debe ser una empresa cooperativa, y el peligro a evitar nunca se encarna en el *conciudadano*, sino en el gobierno, al cual hay que sujetar, controlar y vigilar, solidariamente entre todos. El gobierno es el verdadero peligro para el pueblo, es decir, para la *ciudadanía*. Es ésta la que debe dirigirlo, limitarlo, servirse de él, pues es ella la que lo alimenta y sostiene. El *conciudadano* no es nunca un “otro”, un diferente, un enemigo, como lo es un *feligrés* respecto de otro *feligrés* de una secta diferente: el *conciudadano* es un igual en derechos y obligaciones recíprocas. Como se ve, estamos aquí ante una idea casi diametralmente opuesta a la de *feligresía*. Los objetivos políticos de la Revolución Francesa del siglo XVIII, así como el de las revoluciones latinoamericanas del siglo XIX, podrían resumirse en esta sólo idea: desplazar un estilo de dominación política *feligrés* y poner en su lugar un estilo *ciudadano* de dominación política.

En la pura idea, el *ciudadano* es, a la vez, sujeto activo y sujeto pasivo de la dominación política, dominación que es auto-dominación y que se ejerce sólo por medio de la ley. No hay un *pastor* como sujeto activo y una *feligresía* (un rebaño) como sujeto pasivo; el modo doméstico de dominación debe permanecer sólo en el ámbito doméstico, en la familia. En la tajante diferenciación entre un ámbito público y otro privado, la empresa común de colaboración legislativa

queda del lado de lo público; la familia, por el contrario, queda reservada, recluida, al ámbito privado. Claro que una cosa es la idea y otra cosa es su efectiva concreción histórico-práctica. La instauración del orden político *burgués* en sus diversas variantes (monárquico-parlamentaria, republicana presidencialista, republicana parlamentarista, etc.), más allá de la retórica de la *ciudadanía* que invocaba, presentó (y presenta) en los hechos un inmenso hiato entre sus principios jurídicos y la realidad social que esos mismos principios regulaban. Esto es especialmente visible en cada uno de los dos ámbitos que esa sociedad *burguesa* distingue analítica y jurídicamente. En efecto, el liberalismo político *burgués* resultaría inmediatamente poco compatible con la realidad socio-económica desigualitaria que el capitalismo produce y reproduce de manera creciente, en proporciones no aritméticas sino geométricas. Así, en el plano público, la idea de *ciudadanía* estuvo limitada, sufragio censitario mediante, a las clases propietarias y rentistas. Y en el plano privado, al tradicional poder despótico que el padre de familia ya ejercía desde siempre sobre *su* mujer y *sus* hijos, se sumó, como en la antigüedad, pero ahora fuera de la estructura doméstica, el poder despótico que el patrón ejercía sobre *sus* obreros; también las relaciones de *feligresía* fueron supuestamente reducidas a su dimensión espiritual religiosa y relegadas al ámbito privado. El socialismo del siglo XIX fue desde sus orígenes un movimiento orientado a tornar efectivos los ideales de *ciudadanía* que la sociedad burguesa proclamaba jurídicamente pero negaba en su realidad socio-económica.

No importan aquí las diversas variantes y tendencias que presentó (y presenta) el socialismo, desde el liberalismo laborista, pasando por el socialismo parlamentario, por el socialismo marxista, hasta el anarquismo. Lo que importa aquí es la sutil re-semantización que el socialismo en general hizo del término *compañero* (y sus equivalentes en las diversas lenguas). Indudablemente, el término *compañero* tiene un origen corporativo, sea laboral, sea académico: son *compañeros* los otros trabajadores con quienes comparto mis tareas del taller y son *compañeros* los otros estudiantes con quienes comparto mis horas de cursado en la escuela o en la universidad. Pero en ambos casos, el término alude a mi relación con quienes *comparten* tareas concretas, sean físicas o intelectuales. Y de hecho, por ejemplo, en los gremios medievales, las unas no estaban separadas de las otras: el trabajador ingresaba al gremio (por ejemplo, el de constructores albañiles) como *aprendiz* para luego pasar a ser *compañero* y finalmente *maestro* de los nuevos *aprendices*. Lo que el socialismo hará con este término es darle un profundo significado social e internacionalista: *compañero* ya no es sólo quien trabaja conmigo en el taller, sino todos los que trabajan en otros talleres o fábricas,

aunque no los conozca personalmente; también son *compañeros* todos los que viven de un salario; y son *compañeras* las mujeres que deben prostituirse para vivir; incluso son *compañeras* las esposas de los trabajadores que hacen tareas domésticas; y los desocupados. En general, con el socialismo, el término *compañero* alude a mi relación, en tanto individuo explotado, marginado y postergado, con todos los demás individuos explotados, marginados y postergados, víctimas todos del orden capitalista. E indudablemente, para el socialismo originario, el término *compañero* no sólo marca descriptivamente esa diferencia entre clase explotadora/gobernante y clase explotada/gobernada, sino también evoca normativamente un ideal de solidaridad entre los segundos. No sólo un obrero inglés es *compañero* de un obrero argentino, sino que ambos deben practicar la solidaridad entre ellos antes que con el patrón o gobernante inglés o argentino. Argentino, inglés, francés o lo que fuere, los explotados, marginados y postergados *comparten* un sufrimiento común y *deben compartir* la tarea de lucha por un nuevo orden social más justo. Este es el uso originario que del término *compañero* hizo el socialismo en sus primeros tiempos de lucha. De alguna manera, el socialismo originario, con su bandera roja, levanta el tercer ideal de la trilogía revolucionaria de 1789: la fraternidad. El socialismo del siglo XIX entendía que la tarea iniciada por la Gran Revolución del siglo anterior aún no estaba concluida.

En la medida en que los socialistas conformaron partidos políticos, aunque fueran partidos con fines revolucionarios, el término *compañero* se amplió para incluir también a los conmlitones, aunque no fueran de origen obrero. Y en el caso específico de los partidos socialistas que aceptaron el juego electoral, una vez disminuidas las restricciones censitarias y ampliado considerablemente el derecho de sufragar, el término *compañero* también se empleó rápidamente para aludir a los dirigentes parlamentarios o gubernamentales surgidos de las filas de algún partido socialista. Y lo mismo ocurrió con los partidos socialistas de inspiración revolucionaria cuando llegaron al gobierno, por ejemplo en Rusia en 1917: *compañeros* eran considerados también los elencos gobernantes de la URSS. A lo largo de toda esa ampliación semántica del término *compañero* en el seno del socialismo, se observa que si bien conserva su sentido internacionalista y sus connotaciones de igualdad económica y social, se van atenuando sus connotaciones revolucionarias. Acaso fueron los anarquistas, en particular los anarco-sindicalistas, a diferencia de los socialistas políticos (o de Estado), quienes más se mantuvieron siempre dentro del uso socio-económico primigenio del término. Sin embargo, si bien los socialistas de Estado llegaron a llamar *compañeros* a ciertos gobernantes, e incluso militares, como en la Rusia Soviética, nunca privaron al término de su

sentido originario internacionalista ni lo usaron para aludir a sacerdotes o a patronos, cosa que sí ocurrió ya en el seno de ciertos movimientos políticos nacionalistas y católicos como el peronismo argentino. En efecto, en el caso del peronismo, el término *compañero* ya no sólo está muy lejos del sentido socialista originario, sino que está prácticamente vaciado de significado social: aunque conserve su fuerza retórica, es apenas un sinónimo de *peronista*. Así, de manera cuasi-paradójica, en Argentina suele darse el extraño caso de que un obrero peronista llame *compañero* a un empresario o patrón peronista, pero no a otro obrero que sea socialista, marxista o anarquista (del mismo modo que, llamativamente, se llamó “primer trabajador” a un general presidente que sostuvo y defendió la enseñanza religiosa en las escuelas durante dos gobiernos consecutivos⁴.

Feligresía, ciudadanía y compañerismo como “tipos ideales”.

Tomando como apoyo sus antecedentes históricos, creo que podemos ahora ofrecer tres tipos ideales, en el sentido metodológico de Max Weber.⁵

La *feligresía* es un modo de interrelación mediada por una autoridad personal activa y decisoria (un padre, un pastor, un líder), a quien los hombres profieren, como a dios, temor y amor (era muy agudo Maquiavelo cuando advertía que el príncipe advenedizo que quisiera mantenerse en su nuevo principado debía hacerse amar y temer al mismo tiempo).⁶ Esa autoridad personal es siempre vocera de algún dios, trátase del dios de alguna religión o de las diversas divinidades políticas que suelen invocar los líderes seculares. Así, la *feligresía* es un modo de asociación vertical y uniformadora, que alinea a los individuos en masa bajo una autoridad personal que, a su vez, se alinea (o pretende alinearse) bajo la supuesta autoridad de alguna entidad abstracta, de valor absoluto, de la cual se instituye como intérprete, representante privilegiado y vocera. Desde el

⁴ Para constatar qué tan lejos estaba Perón de comprender el sentido originario del término *compañero*, acaso baste recordar su famosa frase durante su primera experiencia presidencial: “para un peronista, nada mejor que otro peronista”. Luego, en su retorno al gobierno en 1973, corrigió su frase y la reemplazó por esta otra: “para un argentino, nada mejor que otro argentino”. Si este cambio puede mostrar alguna mejora desde el punto de vista político conceptual, lo cierto es que a lo sumo sólo muestra el tránsito, al menos conceptualmente, de la idea de *feligresía* a la de *ciudadanía*. Jamás dijo, ni hubiera podido pensar, que “para un compañero nada mejor que otro compañero”.

⁵ WEBER, M., *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 2012, pp16 y ss.

⁶ MAQUIAVELO, *El príncipe*, cap.XVII.

punto de vista del *feligrés*, la conducta moral se reduce a la renuncia a todo criterio propio y a la abdicación de sí mismo. La *feligresía* implica una ética de la obediencia acrítica y del seguimiento irrestricto, y el nervio de esa ética es la *fe* respecto de un ente abstracto y la *devoción emotiva* hacia el líder que dice representarlo.

La *ciudadanía* es un modo de interrelación mediada por la ley supuestamente creada por todos y aplicada a todos por igual. Se trata de un vínculo jurídico abstracto apoyado en la idea de que los mismos que deben cumplir los mandatos legales son teóricamente los mismos que quienes los emiten. Esta idea alcanza su perfecta expresión teórica en *Du contrat social*, de Rousseau, pero como esto, en la práctica moderna, se instituye a través de parlamentos o asambleas electivas, en los hechos concretos queda totalmente distorsionada, de manera que la idea de auto-legislación se torna mera ideología. De cualquier modo, en la ciudadanía, el individuo queda abstractamente escindido en *ciudadano* y *nudo hombre*: como *ciudadano* es activo, en cuanto, supuestamente, participa en la creación de la ley; como *nudo hombre*, es pasivo, en cuanto queda sometido a la ley. Desde el punto de vista del *ciudadano*, la conducta moral consiste en ejercer plenamente el propio criterio respecto de los asuntos públicos; pero como *nudo hombre* debe obedecer acríticamente las leyes comunes (que supuestamente expresan su misma voluntad como ciudadano). Por lo demás, también en tanto *hombre* puede alienarse a cualquier *feligresía sectaria* que desee, siempre y cuando no desobedezca las leyes comunes que aseguran su pluralismo. La *ciudadanía* implica una ética compleja en la que el individuo debe reflexionar recurrentemente, de modo preliminar a cualquier decisión práctica que vaya a tomar, acerca de cuándo, cómo y hasta dónde puede aplicar su propio criterio. Pero debe *reflexionar* siempre, aun cuando entienda, tras reflexionar, que su propio criterio o arbitrio debe ser dejado de lado para el caso. El nervio de la ética *ciudadana* es la tensión entre la *ficción consciente* de los presupuestos jurídico-políticos que asume (fundamentos contractuales del Estado, representación parlamentaria del pueblo, distinción público/privado, etc.) y la *reflexión racional* recurrente acerca de su accionar moral dentro del marco de esos mismos presupuestos, que aunque ficticios, deben ser defendidos y mantenidos en bien de la convivencia pluralista.

El *compañerismo*, finalmente, es un modo de interrelación caracterizado por la colaboración, es decir, por la tarea en común, en un ámbito común y en función de un objetivo común. Se trata de un vínculo de solidaridad voluntario, pero determinado por una situación de hecho que hace conveniente o aconsejable para todos y cada uno esa solidaridad. El *compañero* de hecho, que sin

embargo no quiere comportarse como *compañero* (o sea, quien no se asume como *compañero* de quienes se hallan en su misma situación) perjudica a los otros, pero ante todo se perjudica a sí mismo. Asumir ese *compañerismo* con quienes comparten los mismos problemas y necesidades es central en eso que Marx llamó “consciencia de clase”. Para el *compañerismo*, tanto las diferencias místicas entre los diversos pastores con sus respectivos *feligreses* como las complejas sutilezas y abstracciones jurídicas de los abogados de la *ciudadanía* son, si no irrelevantes, sí secundarias respecto de la empatía y solidaridad entre *compañeros*. En el *compañerismo*, el hombre ni renuncia a sí mismo como el *feligrés* ni se escinde como el ciudadano: la relación entre *compañeros* es personal, activa y plenamente horizontal, por así decirlo. El *compañerismo* implica una moral del esfuerzo propio y la ayuda mutua, y el nervio de esta ética es la empatía, es decir, un sentimiento de *padecimientos y necesidades en común*.

Estos tres tipos de relaciones que postulo no son ni pretenden ser de ninguna manera categorías *a priori* en ningún sentido que tal término pudiera tener. No sólo pretenden fundarse en la experiencia intuitiva y cotidiana que cada uno de nosotros puede verificar por su propia cuenta, sino que también, como vimos, se fundan en un rápido recorrido histórico de sus usos empíricos y concretos, que pueden variar en grados de los tipos conceptuales puros que propongo. Y en cuanto a su aplicabilidad, creo que es claro que están pensados para ser instrumentos de análisis crítico de la realidad política cotidiana, tanto de las prácticas populistas como de las que supuestamente se le oponen, tema práctico y concreto particularmente candente en nuestros países.

Es importante no asimilar estos tres tipos ideales de interrelación con los famosos tres tipos ideales weberianos de legitimidad.⁷ Primero que nada, advirtamos que los tres tipos weberianos de legitimidad son tipos de legitimidad de la *dominación política*. En el *tipo tradicional*, la legitimidad se funda en la autoridad que se le reconoce a las tradiciones ancestrales: las cosas deben seguir siendo siempre como siempre fueron. En el *tipo carismático*, la legitimidad se funda en la autoridad que se reconoce a un líder personal, por atribuírsele aptitudes superiores o excepcionales. Y en el *tipo legal* (que Weber asimila a racional), la legitimidad se funda en el reconocimiento de la autoridad impersonal de las leyes y los mandatos de los individuos que detentan poder en virtud de esa misma legalidad (de paso digamos que para Weber, la legitimidad típicamente moderna en que se funda el Estado es del tipo legal-racional). Por lo tanto, no creo que mis tres tipos de relaciones

⁷ WEBER, M., op.cit. pp170 y ss.

intersubjetivas equivalgan uno por uno con los tipos weberianos de legitimidad, como podría parecer tras una lectura ligera, sino que la relación se puede establecer de otra manera: indudablemente, la feligresía puede corresponderse tanto con el tipo carismático como con el tradicional de legitimidad; la ciudadanía, tal como yo la presento, y en particular en la forma del gobierno representativo, puede corresponderse con los tres tipos de legitimidad de Weber, aunque con protagonismo de la forma legal. En cambio, el compañerismo, como concepto o tipo ideal de interrelación humana, no se corresponde con ninguna, pues no es una forma de dominación política, sino un modo de cooperación igualitario.

Ahora bien, observemos que tanto la feligresía, como la ciudadanía y el compañerismo pueden presentarse, más allá de sus aparentes ámbitos específicos, en los más diversos ámbitos sociales (religión, sexualidad, política, amistad, relaciones laborales, et.). En efecto, si bien tienen connotaciones que los asocian, en principio, a ámbitos específicos distintos (religión, política y relaciones laborales respectivamente), acá están presentados como tipos ideales conceptuales, es decir, como categorías analíticas abstractas, lo que no significa que no tengan aplicación a la realidad sino todo lo contrario: es precisamente su carácter analítico lo que las hace aptas y útiles para comprender críticamente la realidad y actuar exitosamente luego sobre ella si se lo desea. La pregunta fundamental sería: ¿cuánto de feligresía, religiosa o laica, atraviesa todavía a la política y a la vida gremial contemporáneas?

Fe y razón.

Por *fe* entiendo la actitud de afirmar con certeza la existencia de algo que por definición no puede ser ni demostrado por la razón ni conocido por la experiencia; es decir: ante la divergencia no hay lugar para intersubjetividad comunicativa alguna. Por el contrario, por *razón* tomo el concepto habermasiano de racionalidad comunicativa; es decir, no la reduzco al simple cálculo instrumental de eficacia y eficiencia en la obtención de metas (como es el caso de la escuela de la *rational choice*), sino que la pienso en un sentido más amplio, como razón dialógica, argumentativa. En este sentido, la razón instrumental queda incluida en un concepto más amplio de racionalidad, que es el

de proveer e intercambiar recíprocamente argumentos en un diálogo libre de coacciones.⁸ Veamos brevemente cómo operan fe y razón dentro de cada uno de los tipos diferenciados.

Obviamente, la razón no es necesariamente incompatible con la *feligresía*. Pero es completamente prescindente; a lo sumo puede resultarle accesoria. Se puede ser buen feligrés prescindiendo totalmente de la razón; pero también la razón puede tener un lugar siempre y cuando esté subordinada y no contradiga a la fe dogmática ni mine la lealtad debida al caudillo o pastor. Cualquier argumento que la razón proporcione a su favor, será bienvenido, pero cualquier argumento que la razón pueda esbozar en su contra debe ser inmediatamente desechado o ignorado. En la feligresía, la fe es la base y la palabra última. Y es claro que la racionalidad instrumental-calculadora puede jugar un papel dentro de un marco de misticismo: el cristianismo, por ejemplo, con su sistema de premios y castigos post-mortem es una religión racionalista, hasta utilitarista diría). Sólo que en esos casos, la racionalidad no sólo está reducida a su cara de cálculo utilitario, sino que también se encuentra limitada o constreñida por elementos que no pueden ponerse bajo su propia lupa sin minar la relación misma de feligresía.

El caso de la *ciudadanía* es el más complejo, pues especialmente en la forma real que adquiere en la práctica representativa de gobierno, implica elementos místicos que la ponen en tensión con su pretensión de legitimidad racional (legal). Carl Schmitt ha criticado, con razón, el concepto weberiano de legitimidad legal, sosteniendo que la legitimidad de obediencia no se puede derivarse sin más de la mera formalidad de la legalidad positiva, sino que es más bien al revés: la legalidad positiva requiere necesariamente de una instancia de legitimidad pre-legal o supra-legal para ser aceptada (v.gr., que esa legalidad expresa la voluntad de Dios, o de un líder o de un parlamento que representan al pueblo todo, o la sabiduría transmitidas por tradiciones ancestrales, etc.). Notablemente, eso también ya lo sabían los grandes teóricos políticos modernos de la “ley”, incluso el más republicano de ellos: Rousseau. En efecto, su famosa doctrina de la religión civil intenta servir de resorte de legitimidad de la legalidad; su idea es que los ciudadanos conciban las leyes como mandatos religiosos, es decir, que su violación eventual sea más concebida como un pecado que como una simple infracción de la norma. Esta idea de la religión civil como verdadero cemento de la integración social bajo el imperio de la legalidad es el sucedáneo político laico de la idea teológica de la religión teológica como cemento de la integración de los creyentes bajo el imperio

⁸ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, dos tomos, Taurus, Madrid 1999

de Dios (en realidad, de sus sacerdotes terrenos). Y esa idea de religión civil como “comunidad de creencias” fue recepcionada por el saint-simonismo y transmitida por éste al positivismo sociológico del siglo XIX. La forma que esa idea adquirió mayoritariamente (por no decir, exclusivamente) fue la del culto patriótico. Por eso creo que la *ciudadanía*, como un modo de interrelación social, no puede prescindir totalmente de elementos místicos, irracionales, que entran necesariamente en tensión con la idea de racionalidad y reflexión que promueve. En otras palabras: la ciudadanía le impone al ciudadano el deber de actuar racionalmente dentro de un marco de ficciones abstractas o ideológicas que éste tiene que aceptar para jugar el juego de la legalidad ciudadana. Por decirlo de algún modo, la razón que se espera del ciudadano debe desenvolverse en tensión con esas ficciones o abstracciones ideológicas sin mayor sustento racional. Si la feligresía puede prescindir de la razón, aunque no necesita hacerlo del todo, la ciudadanía no puede prescindir totalmente de la fe depositada en deidades patrióticas o cívicas; y esta fe es más fingida que sincera.⁹ En la *ciudadanía*, entonces, la razón está en tensión constante con los propios presupuestos abstractos y ficticios, aunque conscientes, dentro de los cuales se le reclama que opere. En cierto modo, la razón se encuentra en permanente contradicción consciente consigo misma; pretende ser *categórica* e *hipotética* al mismo tiempo.

Por último, el caso del *compañerismo* sería el extremo opuesto al de *feligresía*. Veamos un ejemplo trivial. Estoy estudiando para un examen, pero me cuesta entender un tema del programa; por empatía con mis compañeros del curso pienso que ellos o algunos de ellos pueden estar en el mismo problema de comprensión que yo; o tal vez no tengan problemas con el mismo tema pero sí con otros que a mí me resultan más fácil de entender. Entablo diálogo con ellos, y a partir de la información que nos proveemos mutuamente, podemos tratar de solucionar nuestras dificultades comunes de comprensión, sea intentado estudiar juntos el tema que ambos no comprendemos, o explicándole yo a él una cosa y él a mí, otra. Creo que este simple esquema, aplicado aquí a un ejemplo simple puede trasladarse sin mengua a cuestiones más prácticas, como la decisión por ir a una huelga, o más aún, qué hacer frente a una situación común de desempleo. En otras palabras: la situación de compañerismo es totalmente empírica, y sólo del intercambio discursivo puede surgir luego una decisión en común de afrontar el problema común en una práctica mancomunada. En el *compañerismo*, la razón es el *medio comunicativo* necesario que transforma la empatía en

⁹ Por esto mismo Sloterdijk ha puesto de relieve el cinismo de la política contemporánea. Cf. SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid 2014.

solidaridad activa y es el *medio instrumental* necesario para afrontar los problemas o necesidades comunes.

En resumen: tenemos que la feligresía se apoya totalmente en la fe; la ciudadanía lo hace parte en la fe y parte en la razón y en la experiencia; y el compañerismo lo hace sólo en la razón y en la experiencia. Mientras en la *feligresía* la razón es prescindente o está subordinada a la fe, y mientras en la *ciudadanía* se halla en contradicción consigo misma operando en el vacío de abstracciones y ficciones conscientes, en el *compañerismo* es el *medio comunicativo* necesario que transforma la empatía en solidaridad activa y es el *medio instrumental* necesario para afrontar los problemas o necesidades comunes.

Para concluir tal vez no esté de más esbozar una hipótesis crítica de la política contemporánea a partir de las categorías hasta aquí presentadas. En el marco de un Estado de Derecho demorepresentativo, los partidos políticos y la política profesionalizada cumplen un rol central en la confusión de los conceptos tratados. La esencia populista de esa política que vacía recurrentemente de significado a los significantes, como ha mostrado Ernesto Laclau, hunde sus raíces en la misma lógica sistémica de la democracia representativa, que tiene al Estado como trofeo ansiado de su actividad.¹⁰ En tal contexto, los partidos de centro y derecha, bajo el empleo del término “ciudadanía” encubren prácticas feligresas; y los partidos de izquierda hacen lo mismo, pero sumando el tercer término: encubren prácticas feligresas bajo las palabras “ciudadanía” y “compañerismo”.

Recebido em: 08/08/2018

Aceito em: 17/08/2018

¹⁰ LACLAU, E. *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015.