

Política, revolución y estado: la ciudadanía del siglo XXI en el aula - un aporte para “aprender y enseñar a vivir juntos”

Mónica Fernández*

Resumen

El presente artículo pretende ser útil como herramienta teórica para auxiliar el trabajo en el aula, fundamentalmente en aquellas cuestiones conceptuales vinculadas con la necesidad de construir ciudadanías democráticas, participativas, críticas y activas. La propuesta es trabajar un tipo de ciudadanía específica, enmarcada en el respeto hacia las libertades fundamentales y la promoción de derechos básicos, principalmente el derecho a la educación política. En ese sentido, se hallará en este escrito, un sintético recorrido por obras políticas de Hobbes, Locke y Rousseau, dado que son la base fundamental para comprender el desarrollo de la política en el siglo XXI.

Palabras clave: Aprender y enseñar a vivir juntos. Construcción de ciudadanía. Derechos. Desigualdad social. Libertad.

A modo de introducción

La escuela del siglo XXI enfrenta una serie de problemas que son de amplia difusión: falta de calidad educativa, agresiones, discriminación, ausencia de canales de contención novedosos, conflictos de autoridad, etc. No hace falta precisar qué investigaciones, congresos nacionales y extranjeros o propuestas bibliográficas brindan relevamientos y resultados sobre la problemática que aquí se busca atender, porque es de amplia difusión que vivimos en una época signada por actitudes de violencia social y escolar, tanto en su versión material como simbólica, lo cual genera a pasos agigantados contextos de exclusión so-

* Universidad Nacional de Quilmes - Argentina. Centro de Derechos Humanos Emilio Mignone. E-mail: mbfernandez@unq.edu.ar.

Recibido:27/03/2012 – Aprobado:13/07/2012

cial. Aunque toda esa información (relevamientos, congresos, libros, etc.) exista, esos problemas se pueden verificar también en cada charla con docentes, padres, directivos y estudiantes, entre otros actores involucrados en el proceso educativo.

Mientras las leyes de educación¹ y de protección de la infancia y la adolescencia² recogen cada vez más las recomendaciones internacionales,³ la cotidianeidad vislumbra que en la práctica ocurre todo lo contrario: violencia, maltrato, discriminación, etc., son actitudes corrientes en las aulas, también fuera de ellas. El diseño curricular de la Provincia de Buenos Aires para construcción de la ciudadanía en la escuela secundaria busca paliar algunas de estas problemáticas. Sin embargo, las capacitaciones docentes que se ofrecen en la actualidad no alcanzan para poner en marcha talleres participativos y colaborativos para “enseñar y aprender a vivir juntos” como corolario de una ciudadanía respetuosa de la otredad, solidaria y colaborativa.⁴ Además, se observa que la formación sobre teoría política que portan estos grupos no resulta suficiente.

Podría decirse que una revolución es un cambio brusco, una ruptura espontánea. Sin embargo, esos quiebres siempre presentan continuidades, porque la huella de lo anterior perdura en las representaciones sociales. La nación se funda entre las ideas políticas y el Estado. En esa coyuntura, las primeras (producto de reflexiones culturales, por cierto heredadas de la tradición) y el segundo (entendido como el conjunto de actores sociales que actúan en un espa-

cio geográfico determinado) se implican mutuamente, dando lugar a lo que se llama ciudadanía.

El presente trabajo pretende aportar reflexiones vinculadas a la temática construcción de ciudadanía en la escuela secundaria. Sin embargo, no está dirigido a estudiantes de ese nivel educativo sino a docentes encargados de ese espacio curricular. Con lo cual también resulta útil para debatir en aulas de profesorados. Se pretende, entonces, a partir de reseñar algunas tesis rousseaunianas matizadas con otros autores modernos que problematizaron la cuestión de la convivencia pacífica, poner énfasis en uno de los pilares de la educación para el siglo XXI: “Aprender a vivir juntos.”⁵ En suma, se busca aportar reflexiones que permitan promover la circulación y debate de conceptos tales como: igualdad, ciudadanía, derechos, obligaciones, voluntad, respeto, no discriminación, libertad, reconocimiento, resolución pacífica de conflictos y participación, entre otros.

Estado, ciudadanía y naturaleza humana: la paz, la guerra, la propiedad privada y la desigualdad⁶

Existen dos grandes modelos para pensar filosóficamente el tema de la legitimidad del Estado y con él la cuestión de la ciudadanía: el clásico y el moderno. Para los antiguos, la polis es pensada como la culminación del desarrollo de la naturaleza social, que anteriormente estuvo en otro lugar: la aldea, la familia y cualquier otra naturaleza gregaria.

En cambio en la modernidad, el Estado no es un organismo natural en donde los individuos se unen como miembros sino más bien algo artificial: por ejemplo, el Leviatán.⁷

El Estado es para los modernos un instrumento de los individuos que, por naturaleza, no son políticos, ni tampoco sociales. Si no somos políticos ni sociales por naturaleza es porque nos socializamos por medio de la razón. Por tanto, como individuos aislados por naturaleza, no tenemos obligación natural de obedecer a otros.

Esa relación mandato-obediencia es entendida en la antigüedad como un factor natural pero en la modernidad esa situación se invierte y la relación resulta de un elemento artificial, porque todos somos libres e iguales en estado de naturaleza.

El origen del Estado resulta, en relación a esta antropología implícita, para los antiguos de un crecimiento natural, de generación espontánea; a partir de esta naturaleza humana que en primer lugar se plasma en la familia y luego ese crecimiento permite la creación de la aldea. En cambio, en el mundo moderno, el Estado surge por una asociación libre de esos seres que serán súbditos y soberanos, y que se unen a partir de un acuerdo entre las partes.

Naturaleza humana de la que se sigue un orden político: el iusnaturalismo.⁸ Hay por tanto una diferencia entre naturaleza y política: lo que se genera naturalmente y aquello que es reconocido como legítimo. Hay también una metafísica de la permanencia o la universalidad. Lo perfecto es aquello que

no cambia (idea de potencia aspiración). Tendencia que busca realizarse y por eso tiene que buscar un lugar natural. Si cambia es imperfecto. Perfección y movimiento son antónimos para la metafísica de la permanencia y dentro de esta imperfección se puede encontrar seres que son más perfectos cuando menos dependan de otros, porque la perfección es autarquía. La noción aristotélica de “primer motor inmóvil” funciona a su vez como fundamento ontológico de todo aquello que aspira a ser. Toda la naturaleza está jerárquicamente organizada y el mejor orden será el más estable, aquel que reposa y no se transforma.

En lo moderno aparece la inversión de lo anterior, se observa una naturaleza del cambio, que se desprende de la teología y la jerarquía. Mientras que Aristóteles considera que la física no tiene la perfección de la geometría, Galileo piensa el espacio físico como geométrico y esto da pistas al mundo político. Al no haber jerarquías de sustancias hay un espacio lleno de elementos simples, homogéneos entre sí, móviles e indivisibles: son solo los átomos, que se mueven en un espacio homogéneo. Esos átomos no están subordinados por naturaleza sino que son libres e iguales y se mueven en un espacio social para satisfacer sus intereses egoístas y/o maximizar su beneficio. Se trata de un espacio en el que todos están regidos por la misma ley de autoconservación. El Estado no puede seguir siendo explicado con las leyes de la física como ocurría en la antigüedad, porque el orden político es contingente, existe, pero puede no existir.

Naturalmente los seres humanos no forman Estado, porque ese tipo de agrupamiento es algo que hay que decidir. Así, la naturaleza del hombre y la mujer como animal político/a de Aristóteles (la prioridad es conocer) se invierte en la modernidad, dando paso a la prioridad del querer, es decir que el problema resulta más bien de voluntad. Con lo cual se considera que las sociedades políticas dependen de actos voluntarios de los seres humanos. Para eso se necesita un pacto, una forma de comprometerse⁹ ante otros hombres y otras mujeres.

Para Hobbes, en estado de naturaleza no hay obligación de obediencia. Sí existe igualdad de cada ser: puede que otro hombre me mate y puedo matar. La racionalidad del estado de naturaleza es que todos se preparan para la guerra. Porque todos tenemos derecho a tomar todo aquello que nuestra razón nos indique como útil para conservar la vida; por eso calculamos cuáles son los medios para garantizar el acceso a ese fin: evitar la muerte. En estado de naturaleza, todos tenemos derecho a todas las cosas, por eso las leyes naturales resultan cálculos para alcanzar otro fin: la paz. Así, esforzarse por la paz y buscar la paz puede resumir la primera ley de naturaleza.

Ahora bien, solo puedo renunciar al derecho natural si los demás también lo hacen, lo que sintetizaría la segunda ley de naturaleza. Resulta necesario, entonces, distinguir entre derecho natural (libertad, para usar su propio poder y preservar su vida; libertad para juzgar los medios para conservar su vida, que en definitiva es un cálculo para alcanzar

un fin: la paz) y ley natural (obligación, norma general establecida por la razón, es decir algo que prohíbe y obliga).

Hobbes entiende que la libertad es la ausencia de obstáculos externos, es decir que se es libre cuando no se está en prisión. El pactante renuncia a ser obstáculo de la voluntad del soberano y esa voluntad es la ley civil, si se los transgrede se obstaculiza esa voluntad. Porque quien pacta ha decidido no ser obstáculo de su voluntad. Esta es la forma en que el individuo se integra al sistema, al mecanismo del Estado. Con lo cual, renunciar al derecho natural significa “transferir el derecho natural para conservar la vida”. Esto indica un beneficiario, se transfiere el derecho natural de conservación a otro: el Estado. No hay algo nuevo que se da sino una transferencia, que indica que ningún ser humano será obstáculo de su voluntad. Con lo cual, me despojo de mi derecho natural y esto es de carácter vinculante. Se trata de una suma de voluntades individuales que renuncian y transfieren su derecho natural de conservar la vida. Esto se representa a partir de una espada (una fuerza, un ejército) que se convierte en algo público. Sin embargo, esto solo se llevará a cabo si los demás transfieren su derecho a un tercero (que no transfiere) que acumula la fuerza de conjunto y ejerce la fuerza para hacer cumplir la promesa de cada uno de los participantes del acuerdo.¹⁰

En términos de actividad política propiamente dicha, Hobbes no fue una persona dedicada a la política. El contexto en el que este autor escribe es la guerra civil inglesa.¹¹ Conoció la obra

de Descartes de la mano de un francés y visitó a Galileo en Italia. Enseñó matemática pero no en la universidad. Estuvo sospechado de monárquico de parte de los republicanos y de republicano de parte de los monárquicos. Partió de un problema propio de su época, el que hace referencia a la unidad del Estado. La amenaza central era la disolución del Estado y la autoridad. Señaló que los mayores conflictos en política surgen de la falta o limitación al poder de cada hombre. En cambio la política lockeana posee dos objetivos, uno coyuntural: justificar la gran revolución de 1688.¹² El segundo y tal vez el más interesante, es que busca determinar y probar un principio político, que es una cierta manera de interpretar el consentimiento. Porque el derecho de gobernar y la obligación de obedecer dependen del asentimiento.

Por un lado, Locke, busca refutar la teoría del derecho divino;¹³ otra teoría a la que se opone es la de Hobbes. Se trata de mostrar que un gobierno absolutista impide la sociedad civil. Considera que el principio del consentimiento se deriva de la soberanía popular, algo que, en última instancia, reside en el pueblo, y así, todos los magistrados representan al soberano. Señala que la naturaleza establece cierta relación de orden jerárquico, por ejemplo entre padres e hijos – amos y esclavos,¹⁴ pero que el poder de Adán nunca fue absoluto, por tanto tampoco serviría para justificar la monarquía absoluta. No se puede probar el poder de Adán, por tanto tampoco se puede creer que los reyes europeos hayan heredado ese poder divino. Dicho

de otro modo, considera que la fuente del poder político no es el poder paternal (Filmer) ni tampoco puede ser la ley del más fuerte (Hobbes).

Todo el segundo tratado¹⁵ está dedicado a justificar el Poder Político. Cree que el fin de las leyes es el de preservar la propiedad privada. Considera que la relación del individuo (luterano) con sus bienes es anterior a la existencia o conformación del Estado. Es que mis bienes son míos anteriormente a mi vinculación con el monarca. También aparece la idea de ejecución de las leyes y la fuerza para ejecutar, por eso es necesario un poder ejecutivo, que tiene fortaleza desde la comunidad cuando ésta establece un poder político.

Los seres humanos somos libres por naturaleza. Se trata de una noción de libertad distinta a la de Hobbes (libertad de movimiento, ausencia de obstáculos externos), es decir que las leyes se conciben como obstáculos de la libertad. El derecho permite y la ley prohíbe, limita la libertad. Para Locke, ser libre es estar libre de la voluntad arbitraria de otro ser humano. Los seres humanos que no están sometidos a leyes no son libres. Se observa aquí que la idea de libertad es distinta a la que hace referencia al movimiento (Hobbes). Pero, ¿libre de qué? Libre de otra persona, de sus presiones y de cualquier obstáculo que se interponga en mi camino. La libertad en Locke tiene que ver con la ausencia de dominación. Con lo cual, la ley es constitutiva de la libertad. Somos libres e iguales y por tanto ninguno le debe obediencia a otro ser humano, únicamente al poder legislativo establecido

por el consentimiento y conforme a la confianza que se deposita en él.

Entonces, en estado de naturaleza, cada uno es ejecutor de la ley natural, si alguien la transgrede se lo puede castigar. No se busca dañar a los demás, tampoco a uno mismo, al tiempo que hacemos todo lo posible por preservarnos; lo cual sería como una suerte de conservación colectiva del género humanos y la naturaleza. La idea de estado de naturaleza es una situación más bien pacífica, donde no hay un juez terrenal, porque ninguno está sometido a la naturaleza arbitraria de otro. En la medida en que se respete la ley natural se puede vivir pacíficamente en estado de naturaleza. En estado de naturaleza no hay juez terrenal, cada uno es el juez de la ley natural, es decir de la ley de Dios.

Con la figura del agresor individual¹⁶ surge la imagen del ejecutor de las leyes. Todos tenemos el mismo derecho a ejecutar la ley natural y por esos somos instruidos por la razón. Si sucediera que la pasión me obligara a no respetar la ley natural, el castigo será equivalente a la transgresión. Así, el estado de guerra se da cuando alguien daña a otro y ejerce una fuerza corriente de derecho, se introduce lo que se llama el estado de guerra. Esto puede darse tanto entre humanos que viven en un estado de naturaleza como entre ciudadanos de una sociedad civil. Por ejemplo, un asalto es un acto de guerra, pero tiene límites; cuando mi vida ya no está en peligro, hay un magistrado a quien puedo apelar.

Rousseau no forma parte de esa antropología optimista sino que tiene una

visión opuesta. Para este autor, la historia hasta este momento sería la historia de la corrupción humana. La costumbre, la política, etc. han pervertido la naturaleza humana. Su idea del salvaje es la de un ser inocente, un hombre sin pecado (buen salvaje). Se trata de pensar la naturaleza humana sin la mácula del pecado. Presenta de una manera explícita la figura del salvaje; que cumple una función en relación a una tarea más bien crítica.¹⁷ Para hacer esta justificación sobre el salvaje hay que describir primero la naturaleza humana. Presenta, entonces, un hombre natural e inocente, no corrompido, donde la historia (la cultura) representa el proceso de su degradación. Se trata de una sociedad que se va haciendo cada vez más injusta como sinónimo de desigualdad. Los seres humanos son iguales por naturaleza pero la sociedad ha corrompido esa naturaleza generando desigualdad.

¿Cómo criticar esa desigualdad?, partiendo de una visión sobre la naturaleza humana como un momento en que esa desigualdad no existía. Piensa una historia sin desigualdades, abierta hacia el futuro. El ser humano es libre y por eso no puede estar determinado por una legalidad no humana. La humanidad cayó en esa situación de desigualdad porque eligió eso, pero es posible superarlo. Hay cierta incorporación de la política en sentido griego: no se distingue entre moral y derecho, sino que son como continuos que están dados por cierta primacía de lo público. Junto a esto volverá también otro factor clásico, aquel que señala que debemos “obrar de acuerdo al bienestar general”.

Así, Rousseau se opone a otros pensadores del siglo XVIII que confían de manera ingenua en los beneficios de la política. Para este autor, lo público tiene primacía y no se puede confiar en que las decisiones de los individuos librados a la buena voluntad y de manera invisible, alcancen a todos. Por eso, otro elemento clave resulta el papel que le otorga a la voluntad política democrática en sentido clásico. Este factor también hace que, en el contrato social, se oponga a la idea de representación. Cada ciudadano tiene que participar de la asamblea legislativa, porque nadie puede querer por otro: la voluntad no puede delegarse. Una voluntad que no puede representarse y que por tanto nos iguala. Como un presupuesto de la democracia, no hay una voluntad que sea superior. Si bien aparece en la figura del legislador la cuestión del saber, lo importante es la voluntad, que es una voluntad sin pecado, porque es libre. Se trata de un ser humano constructor de su propia vida, de su propia historia. Una historia que deja de tener sentido cristiano. Hay como una cierta autosuficiencia de la voluntad política. Gracias a la voluntad se puede recuperar la igualdad.

Origen y fundamentos de la desigualdad¹⁸

Para Rousseau, la desigualdad no es natural sino artificial, es decir que ha sido creada por el ser humano, es el resultado de una conducta humana particular que crea deseos y temores, es decir necesidades de bienes materiales y su correspondiente protección. Este céle-

bre autor había conquistado su fama al acreditar un concurso convocado por la Academia de Dijon: Discurso sobre las ciencias y las artes (1750), que resulta una despiadada crítica contra la idea de progreso y las luces, al atacar el derrotero de las ciencias y las artes, señalando que esas actividades contribuyeron en la formación de lo que denominan “corrupción de las costumbres”. Con lo cual, su discurso se convierte en ese momento (y continúa en el resto de sus obras) en una especie de crítica moral, pero sobre todo en una sospecha hacia la necesidad de contar con una vida lujosa. Este discurso lo compone citando figuras y sucesos de la historia occidental y oriental, con el fin de mostrar que la decadencia de las grandes civilizaciones del pasado se produjo precisamente por esos avances que separaron al hombre de ese estado primigenio y natural.¹⁹

En 1754 aparece el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.²⁰ Se trata de una especie de mixtura entre las condiciones de igualdad natural y la institución de la desigualdad, siendo esta última, producto de la vida civil, del lujo al que se han acostumbrado algunos privilegiados. Su tesis es que existe un pasaje de la igualdad natural a una desigualdad artificial y esto se vislumbra desde el inicio de este discurso, es decir desde la dedicatoria: “...cómo podría meditar sobre la igualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres, y sobre la desigualdad que éstos han instituido [...]” (1980, p. 206).

Sin embargo, en esos primeros párrafos busca disculparse (algo que

no logra) con sus contemporáneos, con aquellos grupos que viven en el lujo y en la exaltación de unas costumbres corrompidas que son las que él supone productoras de desigualdad entre los seres humanos. Se trata de hablar de la desigualdad entre los hombres,²¹ del origen y los fundamentos de la desigualdad, partiendo de lo que los hace iguales, es decir de la carga natural despojada de la artificial. Pero,

[...] cómo conseguirá el hombre verse tal cual lo ha formado la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas ha debido producir en su constitución original y separar lo que atañe a su propio fondo de lo que las circunstancias y los progresos han añadido o cambiado de su estado primitivo [...] (1980, p. 219).

Como respuesta a esa pregunta y dado que en su origen, es decir al nacer, los seres humanos son tan iguales, busca caracterizar al hombre natural, presentando conjeturas sobre el estado natural originario. Como puede verse en la cita, la necesidad de recurrir al estado natural originario es formulada para medir el grado de corrupción contemporáneo a su tiempo, que parece encontrar en la cultura moderna, en la evolución de las costumbres.

Si bien concibe dos clases de desigualdad, una física (edad, salud, cualidades del espíritu, etc.; todas ellas de origen natural) y otra moral (convenciones, costumbres, que han sido establecidas), Rousseau comienza su discurso utilizando términos biológicos, caracterizando un ser humano físicamente formado, que vive en una situación geográfica y

económica determinada y despojado de cualquier relación con lo divino o sobrenatural (es decir desvinculándolo de lo artificial); tal como se podía observar en su época, pero como un salvaje “[...] caminando sobre sus pies, sirviéndose de sus manos como nosotros hacemos de las nuestras, dirigiendo su mirada sobre todo a la naturaleza [...]” (1980, p. 236). Conjuntamente con ese bosquejo del hombre salvaje va señalando los vicios que la costumbre ha acarreado y como esa práctica cultural (por ejemplo el uso de la medicina) ha corrompido la naturaleza humana. Con lo cual, cuanto más racional se vuelve el hombre (empresa iusnaturalista) más se degrada la naturaleza humana, más dependiente de las costumbres se hace.

Varias páginas dedica a caracterizar a ese salvaje (casi animal) y su vida natural, hasta que comienza a referirse a la cuestión metafísica y moral. Señala que el animal está atado al instinto y no lo deja aunque esto lo favorezca. En cambio el humano tiene la libertad de elegir: “voluntad”. Rousseau distingue entre libertad y autoconciencia, que no suele aparecer con la misma fuerza en autores anteriores.²² Mientras que el animal elige (escoge o rechaza) su accionar a partir de los instintos y en un acto puramente mecánico; el ser humano tiene la libertad de optar apartándose del dictado de la naturaleza. Además, se aparta de lo natural con conciencia de esa facultad de querer, dando como resultado “actos puramente espirituales”.

A partir de esos actos espirituales somos concientes de nuestra facultad de querer. La voluntad entonces hace

surgir otra cualidad humana que nos distingue de los animales: la noción de perfectibilidad. Porque la razón se perfecciona a partir de las pasiones creadas por el conocer, que son el origen de nuestras necesidades artificiales. Con lo cual es la actividad del conocer²³ la que nos hace desear y temer, mientras que el salvaje solo cede ante sus necesidades físicas, es decir naturales.

A partir de aquí ya comienza a advertir los orígenes de la desigualdad que completará en la segunda parte del discurso. Por ejemplo cuando imagina o supone que el arte del cultivo de la tierra fue enviado por los dioses y luego se hace preguntas sobre el origen del lenguaje, la invención de los números, las ideas y la comunicación como los principales ejes del pensar. Aquí se halla el anticipo de la respuesta sobre la desigualdad, originada por elementos artificiales y que son el resultado de un proceso de desnaturalización del hombre primitivo. La división del trabajo será uno de los principales orígenes de la desigualdad. Porque la desigualdad presupone la dependencia mutua, en estado de naturaleza no existe manera de esclavizar porque todo es de todos y nadie desea o necesita más que lo indispensable para satisfacer su “hambre” natural.

Aparece aquí su perspectiva sobre la “piedad”, señalando que esta es una virtud natural, que supone anterior a la reflexión, porque incluso algunas bestias se muestran piadosas, por ejemplo en el cuidado y protección de sus crías. Rousseau entiende a la piedad como un sentimiento determinado por el “amor de sí mismo”. Hay que tener presente

que el amor de sí mismo no es sinónimo de amor propio, porque este último sería el resultado del uso de la razón. En otras palabras, piedad y amor de sí mismo, resultan cierta identificación con otro ser, pero que no llega a ser suficiente para el lazo social porque son elementos pre-rationales. Sin embargo, el amor se transforma en egoísmo o amor propio a partir del uso de la razón. La degradación es del tipo de lo que se degenera del amor de sí mismo y la piedad. La piedad, sería el sentimiento de conciencia del sufrimiento de otro, pero cuando ésta se degrada resulta en indiferencia, desinterés (el otro sufre y a mí no me pasa nada)

Resumiendo, en la primera parte del discurso presenta cuatro elementos básicos que caracterizan a la naturaleza humana y que no resultan de orden físico: libertad, perfectibilidad, piedad y amor de sí. Esto indica que habría unas virtudes de origen natural que se fueron corrompiendo con la creación de necesidades creadas por la corrupción de la naturaleza. Pero qué significa natural?, ¿qué sentido le da a la naturaleza humana? Se trata de identificar una perspectiva sobre la naturaleza humana con el fin de dejar al descubierto o recuperar lo que la historia le ha sacado. Sería como hacer abstracción de los efectos de la historia en la naturaleza humana; un modo de suspender el juicio de la evolución de las costumbres y con ella algunas necesidades creadas por los seres humanos en la sociedad civil, que identifica recurrentemente como las productoras de la desigualdad. Una vez instalada esa visión natural de la hu-

manidad, se busca rastrear el pasaje de un estado a otro: de lo natural (humano salvaje) a lo artificial (humano civil).

Toda la segunda parte brinda argumentos para mostrar su visión de cómo se fue pasando del estado de naturaleza hasta la propuesta del pacto²⁴ inicuo. Sobre ¿qué cosas hubo que modificar?, esto se advierte desde el primer párrafo de este apartado, donde dice “[...] El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío²⁵ y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil [...]” (1980, p. 276). La tesis es que existe un engaño entre ricos y pobres, y es que el primero miente al segundo,²⁶ a partir de enfatizar en una idea de propiedad que fue instalada de manera lenta y constante. Primero nació el sentimiento de existencia y de ahí el de conservación, totalmente distinto al espíritu de preservación natural. Tras exponer unas nociones básicas de posibilismo y la evolución de algunas técnicas aplicadas para la conservación, Rousseau dice que fue apareciendo una especie de reflexión que vislumbró la superioridad del humano frente al resto de los animales. Surgió el sentimiento de competencia y hasta los compromisos mutuos.

[...] Cuanto más se perfeccionaba el espíritu, tanto más se perfeccionó la industria [...] el amor conyugal y el amor paternal [...] se acostumbraron a guardar la cabaña y los hijos [para] buscar la subsistencia común [...] (1980, p. 280-281).

Sin embargo, toda esa evolución de las costumbres hizo surgir también

las primeras desigualdades, que dieron paso a las ideas de deber, obligaciones, obediencia, castigos y esclavitud, entre otras. La mayor revolución, surgida de la metalurgia y la agricultura, principalmente como medida del progreso operado en el cultivo de las tierras, resulta precisamente la actividad humana que dio paso al reparto de los dominios, actitud que Rousseau encuentra como principal causa de la guerra.²⁷ Una guerra originada por el reparto injusto de los bienes materiales que destruyó la libertad natural, al fijar unas leyes de propiedad: las leyes civiles que instalaron la servidumbre y la miseria. Esto mereció el nacimiento de unos cuerpos políticos y de la resistencia de estos

[...] salieron las guerras nacionales, las batallas, los asesinatos, las represalias que hacen estremecer a la naturaleza y chocan con la razón, y todos esos prejuicios horribles que sitúan en el rango de las virtudes al honor de derramar sangre humana [...] (1980, p. 295-296)

Se pueden distinguir, entonces, en esta segunda parte, una serie de etapas o estadios:²⁸

- 1) *Prefamiliar*: estado de naturaleza, los seres humanos están aislados en la selva, en el bosque. Hay un tipo de relación pero sin consecuencias para la socialización.
- 2) *Familiar*: (socialización). El sedentarismo es una de sus características, la mayor capacidad productiva otra. Se trata de una pequeña unidad productiva. Podría decirse que es la época de una primera revolución de las

costumbres, puesto que se introduce el sentimiento de amor paternal.

- 3) *Tribus o naciones*: hay un ethos común, cierto grado de sociabilidad que va más allá de la mera relación familiar. Aparecen nuevos sentimientos, con carácter no neutro, porque surgen de la comparación (uno se compara con otro). Allí surgen distintos criterios de evaluación: belleza, género, genio, etc.
- 4) *División del trabajo*: la juventud del mundo o establecimiento de la familia como primera revolución. La segunda revolución es la producida por la metalurgia y la agricultura. Surge también la necesidad de ser reconocidos, un reconocimiento en el que el otro tiene que reconocerme. Es el primer paso hacia la desigualdad y el vicio.
- 5) *Propiedad*: del cultivo de tierras se dio el reparto, la propiedad y algunas reglas de justicia.²⁹
- 6) *Pacto de la sociedad civil*: legislación de las relaciones de propiedad establecidas ante el intercambio absurdo que pretende legitimar la desigualdad.

A modo de cierre

El sintético recorrido por lo que podríamos llamar “tríada política” de los siglos XVII y XVIII: Hobbes, Locke

y Rousseau, se ha realizado con el fin de aportar algunos elementos conceptuales que tal vez permitan abrir una especie de discusión sobre la temática construcción de ciudadanía en la escuela secundaria del siglo XXI.

Entonces, ¿qué elementos se diferencian y qué tienen en común estos tres autores? Lo que tienen en común es que todos hacen referencia al tema de la naturaleza humana, la libertad, la cuestión de la voluntad y el contrato social. Lo que los diferencia es mucho más amplio y es cierto que merece un trabajo específico, pero se pueden anotar algunos elementos disparadores para debatir la cuestión de la convivencia pacífica: la idea de libertad, respeto, obligaciones, derechos y desigualdad social.

No importa si la naturaleza humana es agresiva o mansa. No importa si el ser humano es político por naturaleza o si la cultura naturaliza la condición política. Ni siquiera importa si existe algo que se pueda llamar “naturaleza humana”. Lo único cierto es que el problema de la convivencia retorna y se ha instalado en la escuela. Con lo cual, lo que prima es la búsqueda de disparadores pedagógicos para el debate y la reflexión que nos ayuden a: “aprender y enseñar a vivir juntos”; o lo que parece lo mismo: “construir ciudadanía”.

Politics, revolution and state: of twenty-first century citizenship in the classroom - a contribution to “learn and teach how to live together”

Abstract

This article aims to be useful as theoretical tool to aid work in the classroom, mainly in those conceptual issues related to the need to build democratic citizenship, participatory, critical and active. The proposal is to work a specific type of citizenship, starting of the respect of the fundamental freedoms and the promotion of basic rights, primarily the right to education policy. In that sense, it will be found in this paper, a synthetic route for political works of Hobbes, Locke and Rousseau, as the fundamental basis for understanding the development of politics in the XXI century.

Keywords: Construction of citizenship. Freedom. Inequality. Teaching and learning to live together. Rights.

Notas

- ¹ Argentina: Ley Nacional de Educación (nº 26206).
- ² Argentina: Ley de Protección Integral de la Infancia y la Adolescencia (nº 26.061)
- ³ Dichas recomendaciones, como principios rectores de la educación para el siglo XXI, señalan la necesidad de educar en el marco de lo que denominan una cultura de y para los derechos humanos, con el fin de crear sociedades

respetuosas, responsables, comprometidas y solidarias.

- ⁴ En dos ediciones de talleres que ofreció la Universidad Nacional de Quilmes en el año 2009, recibieron capacitación en Construcción de Ciudadanía y Educación en Derechos Humanos más de 150 docentes en servicio y en formación. Otra cifra idéntica se inscribió a los cursos pero no pudo finalizar los talleres. De una serie de relevamientos realizados entre esos grupos surge que la comunidad docente no ha recibido (tampoco recibe en la actualidad) formación teórico práctica para ejecutar el plan propuesto en el diseño curricular de Construcción de Ciudadanía para la escuela secundaria de la Provincia de Buenos Aires
- ⁵ No se trata de una inquietud nueva, muchos autores han abordado esta problemática con anterioridad. Lo que ha cambiado es el horizonte de sentido de las instituciones políticas.
- ⁶ Se matiza la lectura de los autores con algunos “apuntes de clase”.
- ⁷ Thomas Hobbes. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción y prefacio: Manuel Sánchez Sarto. FCE Buenos Aires (1992).
- ⁸ Aunque los orígenes del derecho natural se encuentran en Aristóteles, en la actualidad, suele asociárselo a la doctrina moral de la Iglesia Católica. El motivo es que ésta suele apelar a la ley natural cuando realiza pronunciamientos morales. Los críticos señalan que la Iglesia Católica trata el derecho natural como un código de conducta fijo y ya conocido, cuyo depositario, precisamente, sería la propia Iglesia Católica. La respuesta a esta crítica suele ser que, de lo contrario, se caería en el relativismo, a lo que los críticos responden señalando que no hay que confundir el relativismo con la diversidad en la vida buena. Así, sin ser relativista, sería posible que unos mismos valores, bienes o normas puedan combinarse de distintas maneras para generar respuestas morales igualmente válidas pero diferentes. En cuanto al iusnaturalismo, fue defendido por Tomás de Aquino y en manos del iusnaturalismo racionalista dio origen a las teorías del contrato social o contractualismo. El iusnaturalismo fue la doctrina más influyente hasta que el positivismo jurídico lo desbancó mediante posiciones teóricas como la teoría pura del Derecho de Hans Kelsen. Tras la Segun-

da Guerra Mundial se reaviva su influencia, como consecuencia del cuestionamiento de la obediencia de los ciudadanos a los regímenes políticos totalitarios que se achacó, en parte, a las doctrinas iuspositivistas. Obtenido el 19 de enero de 2010 de: "http://es.wikipedia.org/wiki/Derecho_natural".

- ⁹ Podría decirse que el contractualismo moderno hace referencia a los modos en que el ser humano se ocupa de la política, entendida esta como una referencia al poder del Estado, como un modo de comprender el poder estatal. Se trata de un conjunto de actividades humanas que tienen al poder del Estado como referencia. En esa centralidad del Estado en lo político, el Estado aparece como sujeto de esa acción política, o bien es el objeto de la acción política. Lo cierto es que de alguna manera tiene que aparecer el Estado. Cuando este es el agente, ordena, prohíbe o permite que las personas realicen cierta acción, aparece como sujeto cuando ejerce la fuerza, que es su ejercicio legítimo. Así, la referencia al poder estatal es de un tipo que distingue a lo político de otras actividades humanas. Esta especificidad de la política es una referencia histórica. En la antigüedad, la religión es civil y por eso no está separada de lo político, referencia que marca una diferencia epocal en el modo de entender la cuestión política. La separación recién es establecida con el cristianismo, como una religión universal que establece una diferencia entre dos reinos: el de Dios (poder espiritual, el soberano no garantiza la salvación del alma) y el del César (poder temporal y terrenal).
- ¹⁰ Hay que tener presente que el soberano no pacta, en el sentido de que no tienen obligación de obedecer a otro, solo le debe obediencia a Dios.
- ¹¹ Cronwel toma el poder y se condena a muerte al monarca.
- ¹² Locke pertenecía al ala liberal de la política inglesa.
- ¹³ Robert Filmer (1588-1653) es un escritor inglés de *El Patriarcha* o *El poder natural* de los reyes. Se publicó en 1680, veintisiete años después de su muerte, en defensa de la doctrina del derecho divino o "poder natural de los reyes". J. Locke le llamó "el gran campeón del poder absoluto". Se publicó en vísperas de la revolución de 1688, que puso punto final al absolutismo de los Estuardo. Locke consagró

su primer Tratado sobre el gobierno a su impugnación. Hay edición española de 1920 en la Colección universal de Calpe, traducción de Pablo de Azcárate. Obtenido el 18 de enero de 2010 de "http://es.wikipedia.org/wiki/Robert_Filmer".

- ¹⁴ Locke participó activamente de la empresa esclavista.
- ¹⁵ John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Traducción, selección bibliográfica y notas: Claudio Amor y Pablo Stafforini. Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo. Buenos Aires (2005).
- ¹⁶ Ausente en Hobbes, porque para él todos somos agresores, lobos/hombres (y mujeres) y estamos en guerra de todos contra todos.
- ¹⁷ Lo que Rousseau critica está relacionado con una realidad epocal, pero sin embargo impacta su actualidad.
- ¹⁸ Jean Jacques Rousseau. *Del Contrato Social*. Discursos. Prólogo, traducción y notas: Mauro Armiño Alianza Editorial SA. Madrid (1980).
- ¹⁹ Mauro Armiño, AC.
- ²⁰ La propuesta (1753) de la Academia de Dijon, decía "Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres, y si está autorizada por la ley natural" (AC: 229, de la edición de bolsillo de 1980, editada por Alianza).
- ²¹ Muy criticable resulta su perspectiva sobre el género femenino. Presenta una especie de mujer de mente siniestra que, al no contar con fuerzas físicas suficientes para dominar, construye ardidés amorosos que señalan su superioridad frente al hombre, logrando que el último caiga bajo sus encantos.
- ²² Mientras que Hobbes se refiere a la obediencia con el fin de obtener seguridad (libertad de movimiento), Rousseau investiga el cómo obedecemos manteniendo la libertad.
- ²³ Saber, algo que los humanos logramos a partir de la ciencia, el arte y obviamente el raciocinio
- ²⁴ El contenido del pacto es para legitimar las desigualdades "no nos vamos a agredir y vamos a respetar la propiedad privada". Así, los que contraen son: "un impostor y un inocente". Es como si el pobre tuviera un error de cálculo. Está firmando un contrato que nace con pérdida. Podría decirse que se trata de una "teoría del doble pacto". La figura del pacto aparece en ambos textos pero con distintos enfoques. En

el Contrato... busca legalizar la desigualdad. Pacto entre ricos y pobres, hay consentimiento pero es inicuo. La igualdad final oculta la desigualdad real. Comparado con otros contractualistas, el contrato de Rousseau, parte de un estado intermedio de degradación de la naturaleza humana. Se trata de una propuesta distinta, porque no parte de la naturaleza humana, sino de la desigualdad social que queda legitimada en el pacto. Se trata de una noción de Estado distinta a las anteriores. En el Origen... denomina sociedad civil al cuerpo político, en el Contrato... lo denomina república. Dice que la naturaleza humana era en su origen perfecta (sin coerción), pero la historia la fue desgastando.

²⁵ El destacado corresponde al original.

²⁶ El mercado económico en particular tiene que convencer a los demás de la conveniencia del pacto. Un contrato que favorece a los ricos en detrimento de los pobres.

²⁷ A diferencia de Hobbes que señala que el hombre es un lobo y está en constante guerra y que ésta resulta de “todos contra todos”, Rousseau dice que fue precisamente el surgimiento de la desigualdad, producto del reparto injusto de los bienes materiales, el motivo del estado de guerra.

²⁸ Apuntes de clase.

²⁹ Es cierto que toma parte de las ideas lockeanas de propiedad privada, pero en Rousseau el pacto se transforma en inicuo.

Bibliografía

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Del contrato social*. Discursos. Prólogo, traducción y notas Mauro Armiño Alianza Editorial SA. Madrid, 1980.

LOCKE, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Traducción, selección bibliográfica y notas: Claudio Amor y Pablo Stafforini. Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo. Buenos Aires, 2005.

HOBBES, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción y prefacio: Manuel Sánchez Sarto. FCE Buenos Aires, 1992.