

**EL CONSENSO COMO CONCEPTO FILOSÓFICO-POLÍTICO:
CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA Y A LA RE-COMPOSICIÓN
DE UN ROMPECABEZAS TEÓRICO**

Luca Mori

Università di Pisa

mori@fls.unipi.it

Traducción de José Joaquín Andrade A.

Universidad del Norte

RESUMEN

Aunque el uso no problematizado en el lenguaje ordinario de los términos “consenso” y “consentimiento” sugiere que debe haber alguna comprensión compartida de su significado, no hay un acuerdo generalizado sobre el uso de estos conceptos entre los filósofos políticos. De hecho, el significado filosófico de estos conceptos sigue siendo elusivo y controvertido; tal vez precisamente a causa de su amplitud y centralidad. Teniendo en cuenta los numerosos intentos de explicar satisfactoriamente consenso y consentimiento —que con el tiempo se han vuelto más sofisticados—, este artículo recoge algunos usos filosóficos fundamentales de estos dos multifacéticos conceptos y sugiere una estrategia para bosquejar un mapa que parece un rompecabezas cuyas piezas están moldeadas de tal forma que se necesita un enfoque multidisciplinario para poder identificar adecuadamente sus significados e implicaciones.

PALABRAS CLAVE

Consenso, consentimiento, Einverständnis, construcción de consentimiento, consentimiento tácito.

ABSTRACT

Although the unproblematic use of the terms “consensus” and “consent” in ordinary language suggests that there must be some shared understanding of their meaning, there is no widespread assent on the use of these concepts among political philosophers. In fact, the philosophical meaning of these concepts remains elusive and controversial, perhaps exactly because of their extension and centrality. Taking note of the numerous attempts to provide a satisfactory account of “consensus” and “consent” – that have become increasingly sophisticated in time – this article recollects some fundamental philosophical uses of the two many-faceted concepts, and suggests a strategy for delineating a map that looks like a puzzle, whose pieces are shaped in such a way that we need a multidisciplinary approach in order to adequately identify their meanings and implications.

KEYWORDS

Consensus, consent, Einverständnis, manufacture of consent, tacit consent.

EL CONSENSO COMO CONCEPTO FILOSÓFICO-POLÍTICO:
CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA Y A LA RE-COMPOSICIÓN
DE UN ROMPECABEZAS TEÓRICO

PREMISA SOBRE EL ROMPECABEZAS DEL CONSENSO

A comienzos de los años setentas el filósofo Percy Herbert Partridge (1971) hacía notar que el significado de “consentimiento” y “consenso” permanecía oscuro en la historia del pensamiento político a pesar de la persistente importancia de las dos ideas; cerca de treinta años más tarde Ruth Zimmerling (2005) señaló una falta análoga de precisión y claridad en el uso de los términos “influencia” (*influence*) y “poder” (*power*), igualmente centrales en la filosofía y en la ciencia política. Se puede establecer una relación entre los dos casos, ya que el surgimiento del consenso en términos políticos se comprende bajo el trasfondo de las relaciones de poder e influencia que han existido históricamente entre los seres humanos. Los fenómenos que esto implica no solamente son los que se pueden observar en el plano de las dinámicas políticas en sentido estricto, pues la formación, la expresión y la transformación del consenso implican procesos intrapsíquicos, cognitivos y emotivos de diversa complejidad, además de procesos normativos, organizativos y sociales que se pueden analizar a diferentes escalas, desde la de pequeños grupos informales de la llamada “socialización primaria” hasta la de los Estados. Por este motivo, el consenso se ha vuelto uno de los ámbitos de la investigación en el cual la filosofía debe confrontarse con los logros de diferentes disciplinas —cada una con sus ulteriores especializaciones—, desde la psicología hasta la sociología, desde la antropología hasta las teorías de los medios de comunicación, desde las ciencias cognitivas hasta las neurociencias.

Partiendo de un alto nivel de generalidad, con el término consenso podemos indicar el recíproco establecer vínculos e influenciarse de los seres humanos en el dotar de sentido las acciones,

las palabras, las cosas y los acontecimientos; y, por lo tanto, en el orientar las propias expectativas, las creencias y las conductas de la vida. Desarrollando una analogía formulada por Hume (1994, p. 189) tanto en las relaciones entre los padres y los hijos como entre soberanos, gobiernos y súbditos, los seres humanos aparecen insertos en un campo gravitacional en el cual las conexiones de “obediencia o sujeción” (*obedience or subjection*) se vuelven tan familiares que raramente se problematizan: el principio de esas conexiones aparece de hecho tan natural e inevitable como el principio de gravedad, y precisamente por este motivo son —según Hume— “independientes de nuestro consentimiento” (*independent of our consent*). Aquí emerge, por otra parte, la necesidad de una primera precisión en la utilización del término, puesto que las relaciones de obediencia y sujeción —que emergen y subsisten sin que les sea acordado un consentimiento (*consent*) explícito o tácito— perfilan, sin embargo, una dimensión “consensual” de la interacción humana, por lo menos en los términos de un *consensus* social que conecte las expectativas recíprocas, las intenciones y los comportamientos individuales prescindiendo de la existencia de una voluntad orientada en ese sentido.

Teniendo en cuenta esto, el ámbito de aplicación del término consenso abarca desde el “darse forma” (*con-formarse*) recíproco y el influenciarse inconsciente, pre-lingüístico y pre-intencional, hasta el ponerse de acuerdo y el contratar llevados a cabo intencionalmente con declaraciones explícitas encomendadas al lenguaje hablado o escrito. En la medida, sin embargo, en que son inevitables, los múltiples vínculos del consenso pre-lingüístico y pre-intencional nunca se dan por descontados ni por definitivos: por eso entre el conformarse inconsciente a creencias o conductas de vida y el acuerdo consciente realizado y formulado explícitamente se encuentran innumerables gradaciones, individualizadas y nombradas desde la Antigüedad con vocablos diferentes (como *homologuein* y *homonoia*, *consensus* y *concordia*) o con la integración del término consenso mediante adjetivos que lo especifican.

Si consideramos además que el área semántica del consenso se cruza con la de términos de empleo igualmente amplio como poder e influencia, a pesar de intentos de esclarecimiento —como el de Dahl (1957) sobre la distinción entre poder, influencia, control y autoridad—, nos encontramos enfrentados a un *puzzle* complicadísimo que no se puede recomponer de una manera definitiva porque toda tentativa sería anulada por el hecho de que en las historias de los conceptos filosóficos toda relectura rediseña el mapa. Este artículo pretende, sin embargo, contribuir a recoger algunas piezas fundamentales de ese *puzzle* y poniéndolas juntas, obtener un efecto similar a lo que Ludwig Wittgenstein buscaba refiriéndose a Francis Galton y poniendo en secuencia expresiones de tipo ético más o menos sinónimas. Mientras Galton con sus “retratos compuestos” superponía sobre la misma placa fotográfica imágenes de caras diversas para encontrar rasgos típicos comunes, este artículo recoge usos y cuestiones en los cuales el lema consenso ha sido y sigue siendo central, de modo que se hagan perceptibles nexos, diferencias y problemas que de otra manera escaparían a la mirada, sin la pretensión esencialista de definir una raíz común en todos los procesos interpretables en relación con el consenso, sino sugiriendo una estrategia para presentar de un modo perspicaz las distinciones y las superposiciones parciales entre las variantes más significativas.

ANTIGÜEDAD Y MEDIOEVO

Se le atribuye al sofista Antifonte, quien vivió en la segunda mitad del s. V a.C., un tratado *Sobre la concordia* (*Peri Homonoias*), en el cual la noción que aparece en el título resulta central para definir la relación entre leyes humanas (*nomoi*) y naturaleza (*physis*). Por una parte, lo que dispone la naturaleza vincula necesariamente, mientras que las leyes establecidas por los hombres parecen accesorias y, por decirlo así, sobrepuestas (*epitheta*) a ella, capaces de vincular por encima de todo porque han sido concordadas (verbo *homologuein*) (ver DK 87B44b). Pensándolo bien, sin embargo, el

homologuein entendido literalmente como un “decir las mismas cosas” no es suficiente para garantizar el orden de las relaciones humanas y necesita adiciones, como el temor a la condena y a la pena que se derivan de la posibilidad de ser vistos y juzgados. Los motivos que vinculan al respeto de las leyes para integrar el “concordar” son múltiples. Como sugiere Glaucón con el experimento mental del Anillo de Gijes, si un hombre pudiese actuar sin ser visto —como sucede también en el sueño o cuando se puede ejercer un poder tiránico—, no se comportaría según las leyes y se “desvincularía” de los comportamientos compartidos, mostrando así, en negativo, que el compartir solo era supuesto y aparente (*República*, II, 359c-361d).

Según los *Memorabilia* de Jenofonte (IV, 4.16), Grecia se distingue porque los ciudadanos hacen juramento de *homonoia*, identificando en ella —concordia y conformidad de sentimientos— la condición de una *polis* bien vivible y de una casa en la cual sea bello vivir: sin embargo, *homonoia* no significa que se deban pensar y sentir las *mismas* cosas, votar del *mismo* modo, etc.: lo que agrupa es la obediencia a las leyes y el estar “juntos” (*syn-*) de la asamblea, en la cual se nos convoca y nos reúne (*synagôgên*)¹. En esta perspectiva, el consenso presupone la disponibilidad para expresar y para elaborar los *conflictos* en el interior de un marco compartido de reglas y de discusión pública.

Entre *nomos* y *physis*, el pensamiento antiguo identificó una especie de dimensión intermedia del consenso en las costumbres y en los hábitos que hacen surgir una “segunda naturaleza” para los seres humanos. Así, Aristóteles subraya que el buen *nomoteta* no se debe limitar a hacer leyes sino que debe preocuparse de cómo se pueda “hacer crear hábitos” (*Eth. Nic.*, 1180a), en línea, sobre este punto, con las preocupaciones de Platón, quien en las *Leyes* presenta a Magnesia como una ciudad que debería “encantarse incesantemente” (*Leyes* 665c) con mitos y narraciones compartidas

¹ Ver Stob. II.33.15 y DK 87B44a; ver además Cassin (1995).

capaces de generar una sola visión de las cosas (*Leyes* 663e-664a): Platón observa, sin embargo, que el acuerdo (*homologuein*) fallido sobre lo conveniente provoca transformaciones ocultas e inadvertidas de las costumbres (*Leyes* 797b-c) comprometiendo con el tiempo la unidad y la vida misma de la *polis*. El acuerdo que el verbo *homologuein* designa puede manifestarse tanto en la adhesión de conformidad con las costumbres como en el proceso dialógico (*dialequestai*) y en el hablar en público (*demegorein*)²; puede indicar un “conceder”, un “acordar” y “estar de acuerdo” con alguien³; o el “convenir”, el “reconocer” y el “entenderse” sobre cualquier cosa⁴, con el consiguiente problema de permanecer fiel a lo que se ha reconocido⁵.

En parte correlacionados con los términos griegos *homologuein* y *homonoiia* están los términos latinos *consensus* y *concordia*, que significan, en primer lugar, una concordancia del sentir en sentido amplio, estando contruidos del prefijo *con-* (=cum, que indica unión) añadido a los sustantivos *sensus* (=sentido) y *cor*, *cordis* (=corazón), ambos con capacidad de abarcar un área semántica extensa desde la dimensión físico-biológica a la cognitiva y moral. En la *Oratio IV in Catilinam* de Cicerón encontramos diferenciados y al mismo tiempo relacionados los diversos niveles del *consentire*, con la mente, la voluntad, la pasión, el carácter (virtuoso) y la voz: *Omnes ordines ad conservandam rem publicam mente, voluntate, studio, virtute, voce consentiunt* (*Cat.* 4.18). Sin entrar en más detalles, es

² Platón distingue *dialequestai* y *demegorein* (cf. *Protágoras* 336b; *Gorgias* 482c, 503b). En *Gorgias*, 482c, en particular, Calicles acusa a Sócrates de hablar como un orador político (*demegorein*), en vez de dialogar, inmediatamente después de un pasaje en el cual Sócrates afirma preferir que la mayoría de los hombres no esté de acuerdo con él (*homologuein*), en vez de contradecirse a sí mismo.

³ Ver *Banquete* 196c y *Critón* 52a.

⁴ Ver *República* 544a, *Cratilo* 439b.

⁵ En *Critón* 50a Platón hace referencia a Sócrates y al deber de permanecer firme en los principios que se han reconocido como justos. Anteponiendo una negación, el verbo puede expresar el ser incoherentes (ver también *Metafísica* 985a, en la discusión sobre Empédocles y Anaxágoras).

importante subrayar que *consensus* y *concordia* son términos cruciales cuando se da cuenta del orden político y de su evolución. De hecho aparecen tanto en las narraciones relativas al nacimiento de la República romana como en las relativas a su ocaso. Remontándose a los primeros años de la República, por ejemplo, la célebre alegoría de Menenio Agripa relativa al conflicto entre patricios y plebeyos pone la cuestión de la *concordia* con la metáfora del organismo aplicada a la ciudad (ver Bertelli, 1972). Tito Livio (*Ab urbe condita*, II.32) cuenta que los patricios se dieron cuenta de que no había otra esperanza para la ciudad y para ellos mismos “que no fuera la concordia de los ciudadanos” (*nisi in concordia civium*) y que Menenio Agripa, a fin de restablecer tal concordia, utilizó el ejemplo del cuerpo humano, que solo puede vivir si los órganos individuales se armonizan y “concuerdan en la unidad” (*in unum consentiant*). En el episodio destaca igualmente el hecho de que el consenso entre seres humanos puede surgir en relación con un discurso capaz de “plegar las mentes” (*flectere mentes*).

Como evidenció Lobur (2008), los términos *consensus* y *concordia* juegan un rol igualmente decisivo en el paso de la República al Imperio, puesto que Augusto se presenta como tal *per consensus universorum*, fundando su propia *auctoritas* en el consenso emergente después del arduo período de la tarda República, marcado por la falta de *concordia*.

En el pensamiento medieval el campo semántico que estamos estudiando sufre un desplazamiento significativo: la universalidad con la cual Augusto pretende legitimarse es de hecho reformulada en relación con la universalidad de una *Ecclesia* que se afirma progresivamente en el plano del poder temporal y espiritual y que se pone como intérprete y custodia de la *lex aeterna* y de la *lex naturalis*, dentro de las cuales debe inscribirse la ley humana; así, a los dos planos de la *nomos* humana y de la *physis* se añade el de la ley divina, ya sea revelada o insita en la naturaleza de las cosas; con relación a esa ley y a la consiguiente revelación, cambia el modo en el que se interpreta el estar juntos y el consentir de los hombres.

Un ejemplo de ello es el tema de la *synderesis*, que de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (libro II, distinción 39, capítulo 3) pasa al pensamiento sucesivo: en Tomás, el término significa la existencia de una “ley de nuestro intelecto” (*Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 1), iluminación y hábito que reclama los principios de la ley natural y estimula al bien; la consciencia puede entonces escoger obrar el bien por fuerza de la *synderesis* que reúne a todos los seres humanos (*De Ver.*, q. 17, a 1, In II Sent., d. XXIV, q. 2, a 4). Dada, sin embargo, la perspectiva escatológica general que conjuga el espacio concedido a la libertad humana con una inclinación al mal fijada por el pecado original, ni siquiera principios generales como aquel considerado autoevidente, según el cual *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum* (*Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a 2), bastan para garantizar el consenso efectivo sobre las buenas conductas de vida. Como lo evidencia Anselmo d’Aosta en el tratado *De Concordia* (1107-1108), de hecho la *affectio* —la tendencia a actuar como parte de la voluntad— puede dirigirse tanto a la utilidad (*comodum*) y a la felicidad (*beatitudo*) personal —que pueden conducir al mal— como a la rectitud (*rectitudo*) y a la justicia. En el fondo permanece el tema agustiniano del pecador, cuya condición es de dispersión e íntima laceración (*Confessiones*, II. 1. 1; X. 29.40; XI.29.39; XII.16.23): hay en cada ser humano una voluntad perversa que produce la pasión y que genera el hábito (*consuetudo*), la cual, a su vez, ata la voluntad como una necesidad: más propiamente, parece haber en cada uno dos voluntades (*duae voluntates meae*), carnal y espiritual, en desacuerdo entre ellas (*Conf.*, VIII.5.10), al punto que “el ánimo manda que el ánimo quiera y no es otro el que manda, aunque no ejecuta” (*Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen*) (VIII.9.21). Es en razón de tanta ambigüedad que la condición humana requiere, en el plano de la historia, sistemas de *educación*, disciplina, control y castigo adecuados, sobre los cuales la soberanía temporal y la espiritual puedan entrar en conflicto o concordar.

Otro filón de la reflexión medieval sobre el consenso se puede encontrar en el nacimiento de las comunas entre el siglo XI y el XII, cuando el paso de las *coniurationes* a los estatutos comunales sancionados “de común acuerdo”⁶ (*comuni consensu*) inaugura una dimensión de la organización ciudadana en la cual las decisiones relativas a la gestión y a la defensa de los bienes colectivos hacen uso del consenso con fórmulas varias, como “universorum civium voluntate et consensu”, “de comuni consensu et voluntate totius populi”, “consentiente et volente cuncto populo”. En esas expresiones está preanunciado un problema crucial del pensamiento político moderno relativo a la articulación entre ejercicio de la soberanía, mediación del gobierno y expresión del consenso (o de la voluntad) de “todo el pueblo”. El problema emerge claramente ya en el *Defensor pacis* (1324) de Marsilio de Padua, que, por una parte, se refiere a la voluntad de todos los ciudadanos (*civium universitas*) y, por otra, vincula la expresión de esa voluntad a la mediación de la “parte más válida” (*valentior pars*). Es significativo que en esos años en Siena hubiera el Gobierno de los Nueve (1287-1355), que solicitó el ciclo de frescos de Ambrosio Lorenzetti que contiene la *Alegoría del buen y del mal gobierno*. La Concordia aparecía entre las virtudes políticas necesarias al buen gobierno y a la felicidad ciudadana y el mensaje era fijado sobre los muros del *Palazzo Pubblico* para ser consignado a la posteridad en una época de sublevaciones y luchas internas entre familias nobles, mercaderes y populares que llevaron en el transcurso de algunos decenios a los gobiernos de los Quince (1368-1386), de los Diez (1386-1387), de los Once (1388-1398) y de los Doce Priors (1398-1399).

⁶ Sobre el tema en el marco de una reflexión histórico-crítica sobre las instituciones europeas, véase Portinaro (2007).

EDAD MODERNA

Grotius, Hobbes y Pufendorf han sido señalados como autores decisivos para el reposicionamiento del pensamiento político con relación a las teorías medievales de la legitimación de corte teológico basadas en la referencia a la autoridad divina mediada por la Iglesia⁷.

Antes de ellos Maquiavelo había emprendido la refundación del discurso filosófico relativo al poder bajo el análisis de las pasiones humanas, de las instituciones políticas y de las formas de la vida asociada, poniendo en evidencia la importancia de estudiar los modos en que históricamente los seres humanos se unen y se reconocen en los órdenes de su convivencia. La naturaleza humana a la que se refiere Maquiavelo ya no es aquella diseñada por la referencia teológica a una revelación extrahistórica sino una a la que se accede combinando el análisis historiográfico, el estudio de los clásicos y la consideración atenta de la “realidad efectiva”. La reformulación de la cuestión del consenso, en esa perspectiva, ya es evidente en la *Dedicatoria* del *Príncipe* (1513) al Magnífico Lorenzo de Medicis, en la que Maquiavelo pone en evidencia la importancia, para el príncipe, de tener en cuenta la mirada “desde abajo”. Entrecruzando la mirada “desde lo alto”, que le es propia, con la mirada “desde abajo” e integrándola con el conocimiento de la historia y de los clásicos, de donde se concluye que el príncipe debe saber cambiar la propia naturaleza adecuando “su proceder a la cualidad de los tiempos” (*El Príncipe*, XXV, 4, 11 y 16-17), que la utilidad del príncipe requiere garantizar cierta felicidad a los súbditos y que debe poner límites a su propio imperio, garantizando cierta libertad y motivos de satisfacción también al pueblo (*El Príncipe*, XIX, 1, 3 e 9; XVII, 12-13; XXII, 25-28) para ver reconocida la propia autoridad. De hecho, el “príncipe sabio” sabe que los súbditos deben tener necesidad de él (*El*

⁷ Ver Schneewind (1998) y Hampton (1998).

Príncipe, IX) como él puede tener necesidad de los súbditos. Surge así un principio general según el cual es duradero el dominio que encuentra el reconocimiento y la voluntad de los súbditos, aunque es imposible enumerar todos los modos como un príncipe puede, de hecho, ganarse el favor del pueblo: esos modos “varían según el tema y no se puede determinar una regla” (*El Príncipe*, IX, 17).

Un autor intermedio entre la postura teologizante medieval y la típica de la filosofía política moderna es Jean Bodin, quien en *De Republica Libri Sex* (1576) formula el principio de la soberanía (*maiestas*) como “poder supremo sobre ciudadanos y súbditos, disuelto en las leyes” (*summa in cives ac sudditos legibusque soluta potestas*) (I, 8). Tal principio se justifica, más que en el plano de la historia, en el teológico y en el lógico, sobre la base de la suposición general según la cual si el poder soberano estuviera sujeto al consenso de los súbditos, se tendría como consecuencia la absurda e insostenible subdivisión de la soberanía en dos. No el consenso de los súbditos, que también puede contribuir a la elección de un soberano, sino la ley natural y divina establece el límite intrínseco del poder soberano.

En *De iure belli ac pacis* (1625) Grotius, por el contrario, habría correlacionado de un modo más estrecho el derecho del soberano al querer de aquellos que le dan el poder, planteando principios del derecho que fuesen reconocidos válidos “etsi Deus non daretur”. Pero en los años de Bodin el carácter paradójico del vínculo entre poder soberano y obediencia de los súbditos fue tratado de una manera desacralizante en *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* (1576), atribuido a Étienne de la Boétie y editado por Michel de Montaigne. El autor se interrogaba sobre el porqué millares de hombres se dejan imponer el yugo de un tirano, como encantados y fascinados por alguien que no podría imponerse por la fuerza ni como objeto de admiración: intentando responder, el autor identificaba el secreto de la esclavitud voluntaria y, por tanto, el sostén oculto de la dominación no en las alabardas y centinelas del soberano sino en las multitudes de aprovechados que se vinculan a este convirtiéndose en cómplices de sus comportamientos diso-

lutos y de sus robos. La posibilidad de que el soberano busque y obtenga consenso con la profusión de los clásicos *panem et circensis*, o apoyándose en las creencias y en las supersticiones que saturan las mentes de la mayoría, no está ciertamente excluida, pero esa posibilidad se convierte en parte de una dinámica más amplia y compleja que se expresa en la formación de una red que vincula con el tirano y recíprocamente entre ellos, a creciente distancia del vértice del dominio, a millares, centenas de millares o millones de personas interesadas en obtener pequeños o grandes favores, botines, ventajas, reconocimientos, prebendas y cosas por el estilo.

Con Johannes Althusius y Thomas Hobbes cambia una vez más la perspectiva teórica en la que se ponen los procesos del consenso político. En *Politica methodice digesta* (1603/1614) de Althusius, el consenso —sobre todo en la forma de la promesa recíproca, tácita o explícita— se convierte en el vínculo del cuerpo y de la comunidad del Estado, en el cual el hombre como “animal gregario” o “agrupable” (*animal gregabile*) se une impulsado por la necesidad natural de vivir junto a los otros (*sympiotiké*) y de actuar en común (*koinopraxia*): es decisivo el momento del “pactum... seu contractum mandati”, mandato que mantiene operativo el consenso que allí encuentra expresión, delegando el ejercicio del poder a un gobernante controlado, sin embargo, por el pueblo, de modo tal que el *consensus* y la *concordia* de las asociaciones se mantengan como condiciones preliminares constantes para el ejercicio legítimo de la soberanía.

Con Hobbes el consenso de los súbditos se expresa, por el contrario, de una vez por todas, en el pacto originario que sanciona la salida del estado natural de guerra, legitimando una soberanía que no está obligada a apoyarse sucesivamente en el consenso de los súbditos sino solamente a autolimitarse: el poder del soberano es, de hecho, absoluto pero al mismo tiempo sometido a leyes de la naturaleza elaborables mediante un cierto cálculo racional que sugiere la indivisibilidad entre el bien del Soberano y el bien del pueblo (*Leviatán*, XXX). Se ha discutido la novedad de la posición hobbesiana evidenciando en ella la coexistencia del implante

iusnaturalista, con la referencia a las leyes de la naturaleza, y un iuspositivismo de fondo, que se puede expresar también como “positivismo de la potencia” (*Machtpositivismus*), dada la autonomía del soberano para establecer los contenidos de la ley positiva⁸. Así, en *De Cive*, contraponiéndose a la pseudoaristotélica *Retorica ad Alessandro*, Hobbes rechaza la idea de que las leyes deban ser entendidas como *omologhèmata*, o sea, como “reglas de vida establecidas por el consenso común de los hombres”: no se derivan del consenso las leyes divinas ni las naturales, ni propiamente las civiles, puesto que las reglas fundadas eventualmente en el solo consenso no serían otra cosa que “pactos recíprocos que no obligan a nadie” (XIV. 2).

Lo que vincula y obliga a los hombres al respeto de los pactos (el *stare pactis* que Grotius había establecido como fuente de todos los *iura civilia*) son sobre todo las “pasiones calculantes” del miedo y de la esperanza: tales pasiones siguen siendo esenciales incluso donde parece valer el adagio según el cual “solo el consenso obliga” (*solus consensus obligat*), a partir de una imagen del estado natural caracterizado por una “paz vacilante e insegura” (Pufendorf, *De statu hominum naturali*, 1675) debida a la combinación de la maldad de los deseos y de las pasiones con el sentimiento de benevolencia y de unión recíproca hecho posible por la semejanza natural y la común indigencia. Según Pufendorf, sin embargo, no podemos ser constreñidos a entrar al Estado sin haber otorgado el consenso y sin haber asociado la voluntad propia a la de todos los otros de forma simple (aceptando las decisiones de la mayoría) o condicionada; pero es el temor de lo que sucedería lo que retiene

⁸ Ver Terrel (1994) sobre el vínculo entre naturaleza y artificio y, por tanto, entre derecho natural y fundación artificial del derecho. Pacchi (1989, pp.92-93) argumenta que la teoría de Hobbes es ya sea iusnaturalista (la ley natural funda y legitima la civil) ya sea iuspositivista (por la completa autonomía de las leyes positivas que el soberano puede establecer). Sobre la existencia de una ética de la responsabilidad del soberano en relación con el derecho de resistencia concedido a los súbditos, véase Zarka (1990). Sobre la compleja imbricación de motivaciones que implica la razón y la pasión en el fundamento de la obligación, véase Polin (1953, 1962, 1990).

de sustraerse a lo establecido por el consenso común y da, por así decirlo, consistencia a la obligación⁹.

Es, sin embargo, Locke el filósofo que en la Edad Moderna ha elaborado la teorización probablemente más influyente del nexo entre consenso y legitimación del poder político. En *Essays on the Law of Nature* (1676) distingue primero que todo lo que obliga por fuerza propia —como la voluntad de Dios o la ley de la naturaleza— y lo que obliga indirectamente, que requiere el concurso de un poder externo, como el ejercido por el rey o el padre. Cuando en el § 119 de *Second Treatise of Government* (1690) el mismo Locke retoma la “distinción corriente” (*common distinction*) entre consenso “expreso” (*express*) y “tácito” (*tacit*) tratando de aclarar cómo debe ser comprendida la “adecuada manifestación de consenso por parte de un hombre” (*sufficient Declaration of a Mans Consent*): presuponiendo el vínculo entre obligación y consenso (*Every Man being... naturally free, and nothing being able to put him into subjection to any Earthly Power, but only his own Consent...*), el filósofo afirma, en último análisis, que el consenso tácito que obliga al respeto de las leyes de un Estado está “representado por el hecho mismo de encontrarse dentro de los territorios de aquel Estado”. Si luego viniese a menos el consenso entre legislativo y ejecutivo o entre legislativo y pueblo, no quedaría más que rogar al cielo¹⁰.

La crítica de Hume (1748) al modelo del “contrato” social originario implica de modo explícito también las tesis de Locke acerca del “consenso tácito”¹¹: en opinión de Hume, de hecho, las relaciones de obediencia y sujeción en las cuales estamos in-

⁹ Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, L. III, cap. V, *De natura promissorum et pactorum in genere*, cap. VI, *De consensu circa promissa et pacta adhibendo*.

¹⁰ Cf. IVI, el cap. XIV sobre el tema de la prerrogativa, y el § 168 sobre el rogar al cielo. Sobre el hecho de que en Locke el “consent” así definido presuponga un “consensus” social, cf. McClelland (2005, p. 231).

¹¹ Sobre el consenso tácito, cf. Simmons (1976). Sobre la interpretación del consenso tácito y del “consenso de los gobernados” como constructos ficticios (*fiction*), con una referencia al pensamiento de las argumentaciones humeanas, cf. Cassinelli (1959).

sertos como en un campo gravitacional son “independientes de nuestro consenso” (*independent of our consent*), ni se puede hablar propiamente de consenso —en cuanto tácito— cuando no hay la posibilidad efectiva de escogencia: así, de un hombre secuestrado mientras duerme y llevado en una nave, no se puede decir que haya dado su consentimiento —en cuanto tácito— para estar en la embarcación solamente porque despertándose en mar abierto no decide lanzarse al agua. Considerando que lanzándose moriría, aquel hombre está vinculado a una condición que no ha escogido y a la cual se ajusta sin consentimiento, y más aun, posiblemente, con un disenso tácito, incapaz de hacerse sentir y de traducirse en acción¹².

DE WEBER A NOSOTROS

El análisis hecho hasta ahora pone en evidencia que el significado de la locución *government by consent* está lejos de ser claro y unívoco. El *Oxford Companion to Philosophy* lo refiere al “modo canónico” (*the standard way*) de establecer la obligación política según el pensamiento y la práctica liberal, y luego distingue la obligación asumida explícitamente mediante un contrato o un pacto, de la implícitamente correlacionada con actos y omisiones ordinarios interpretados como signos de consentimiento a una forma de gobierno establecida (Hoderich, 1995). Otras diferencias son posibles: por ejemplo, entre consentimiento activo y pasivo, entre la expresión del consentimiento como evento discreto y dar el consentimiento como proceso (Elazar, 1979), entre consentimiento procedural, relativo

¹² Sobre el tema de las gradaciones de legitimidad, cf. Kann (1978). Sobre el *tacit dissent*, cf. Harris (1992). Beran (1987) elabora la idea de un Estado que dé opciones alternativas a quien, siendo nacido allí, no pretenda expresar explícitamente el propio consentimiento a vivir allí (podría irse a otra parte o a una suerte de enclave de disidentes). Plamenatz (1968) y Steinberger (2004) se preguntaron si la participación en las elecciones y la ejecución de otras actividades ordinarias (como llamar a la policía, usufructuar una biblioteca o mandar los hijos a una escuela pública) puedan contar como signos y explicaciones de un consentimiento tácito. Ver también Murphy (1999) y Gilbert (1993, 2006) para otras variaciones.

a reglas y modalidades compartidas para cumplir determinadas acciones, y consenso sustantivo, relativo a acciones, contenidos o significados particulares (Moreno, 1994).

La expresión *government by consent* no es suficiente, por lo demás, para caracterizar una particular forma de gobierno, pues también los regímenes totalitarios se han fundado sobre un consenso (se lo puede definir totalitario, organizado o de otras maneras)¹³. Para complicar más el cuadro están las variantes del despotismo que Benjamin Constant (1980) llamaba “indirecto u oculto”, en las cuales un poder ilegítimo, aparentemente legítimo, trata de extorsionar “los síntomas del consenso” (*les symptômes du consentement*), en un clima de libertad falsa, alimentando “simulacros de supuestas opiniones” (p. 493).

No parece que se pueda aclarar la maraña que así surge buscando criterios para medir o discriminar grados y cualidades de los actos de consenso¹⁴. La misma conciencia respecto a aquello sobre lo que versa el consenso no parece una variable decisiva para llegar a una definición suficientemente comprensiva y los usos efectivos del término impiden referirlo unívocamente a una dimensión del actuar caracterizada por la capacidad de dar razón respecto de lo actuado: “consenso” puede indicar, de hecho, tanto la influencia recíproca entre sujetos que asumen conductas de vida habituales y no problematizadas como la adhesión compartida a sistemas bien estructurados de creencias explícitas y de doctrinas enseñadas abiertamente.

Puede ayudar a profundizar estos aspectos la reflexión de Max Weber que a comienzos del siglo XX introduce una profunda revolución metodológica y conceptual respecto de los términos prevalecientes del pensamiento político moderno. Asumiendo que en Weber el poder (*Herrschaft*), a diferencia de la potencia (*Macht*),

¹³ Ver Kershaw (2000), Corner (2009), Zaslavsky (1981) y Friedrich & Brzezinski (1956).

¹⁴ Ver sobre este aspecto Prothro y Grigg (1960) y McClosky (1964).

necesita “suscitar la fe en la propia legitimidad” (p. 122), la validez de un ordenamiento depende de la “posibilidad” (*Chance*) de que el actuar y las relaciones sociales estén orientadas “por parte de los participantes, con base en la representación de un ordenamiento legítimo” (*an der Vorstellung vom Bestehen einer legitimen Ordnung orientiert werden*) (Weber, 1972, p. 16). El consenso en esa perspectiva se entiende como la “*chance* empíricamente válida” de que “un actuar orientado en vista de las expectativas de la actitud de los otros” vea realizadas esas expectativas (Weber, 1988, p. 456). La noción de *Chance* define las condiciones de la uniformidad (la *Regelmäßigkeit* weberiana) en relación con la práctica (*Übung*), uso (*Brauch*), costumbre (*Sitte*) y convención (*Konvention*): tales términos exigen pensar en una persona que actúa en busca de otras personas que constituyen su ambiente (“*Umwelt*” *des Handelnden*), vinculándola, por ejemplo, con manifestaciones de aprobación (*Billigung*) o desaprobación (*Mißbilligung*), que pueden incluir formas más o menos significativas de coerción física o psíquica (ver Weber, 1972, p. 187).

En este cuadro, la posibilidad de coerción jurídica (*Die Chance des Rechtszwangs*) solo se vuelve garantía de una parte del efectivo desarrollarse del actuar de consenso (*Einverständnishandeln*), mientras que los motivos por los cuales los individuos vinculados por el consenso asumen como vinculante, por sí mismo, “un actuar subjetivamente conforme al consenso” (*‘einverständnismäßiges’ Handeln*) (Weber, 1972, pp. 190-191) no son descriptibles en términos absolutos, pero son concebidos según grados y distribuciones con probabilidades variables, en términos de *Chance*. Weber (1988), de hecho, precisa que existe una escala de gradaciones “entre el ordenamiento estipulado explícitamente y el consenso” (*von der explicite vereinbarten Ordnung zum Einverständnis*) (p. 457). En esa escala se encuentran, por ejemplo, el comportamiento consensual que, aunque sin estipulación, puede exhibir empíricamente la regularidad característica de la dependencia de normas válidas.

La escala de gradaciones weberiana puede ser considerada una imagen emblemática de la imposibilidad de contener los

fenómenos del consenso en un único plano y en una única dimensión. Sin embargo, en la tradición filosófica hay una propensión normativa contrapuesta que tiende a “reducir” la complejidad de la historia poniéndola en tensión con un plano ideal de la interacción humana. Un ejemplo es la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, que distingue las pretensiones de validez de las pretensiones del poder y pone la comprensión (*Verständigung*) y el entendimiento (*Einverständnis*) como fin (*telos*) de la comunicación humana: más precisamente, Habermas (1981b) entiende el discurso dirigido al entendimiento como un proceso público de formación de la voluntad subordinado al principio de la “comunicación ilimitada” y del “consenso libre”; incluso, consciente del hecho de que todo consenso que se pueda lograr empíricamente es sospechoso de dar voz a alguna constrictión (de opiniones privilegiadas, por ejemplo, en el plano de los *media* poder y dinero), Habermas afirma que las pretensiones intrínsecas a la acción discursiva hacen referencia a la idea de un “acuerdo” (*Übereinstimmung*) auténticamente válido como sería posible en condiciones de “discusión libre e ilimitada”.

Afrontando cuestiones en parte análogas y con una constante preocupación por la fundación de una teoría normativa de la justicia, a partir de los años ochentas John Rawls —creador de una célebre variante de la *fictio* del pacto social en su ensayo de 1971— elaboró una teoría del “consenso entrecruzado” (*overlapping consensus*), es decir, del consenso posible entre exponentes de doctrinas religiosas, filosóficas y morales irreductibles e intraducibles. La pregunta de Rawls (1997, p. 783) tiene que ver con las condiciones en las cuales creyentes de diferentes tradiciones religiosas y no creyentes estarían dispuestos a apoyar un gobierno laico incluso en el caso en el que sus respectivas doctrinas omnicomprendivas se viesen debilitadas o cayeran en decadencia. La motivación a la base de la pregunta se puede formular en los siguientes términos: una vez encontrado el pluralismo de las doctrinas comprendivas (morales, religiosas, etc.) y el hecho de que una de estas podría imponerse a todas las otras solamente instaurando un estado de

dominio opresivo, se debe finalmente pensar una justificación (*justification*) política que derive “de algún consenso” (*from some consensus*) (Rawls, 1987). En el intento, Rawls no abraza el llamado habermasiano al entendimiento como fin de la acción comunicativa, ni asume que el *overlapping consensus* siempre sea posible.

De diversas maneras, en los escritos de Habermas y de Rawls y en el inmenso debate crítico que suscitaron se recoge una oscilación difusa del pensamiento filosófico contemporáneo entre el análisis de lo que sucede en la historia y la elaboración de variantes idealizadas de lo que los seres humanos podrían hacer en condiciones abstractas más o menos idealizadas (el “velo de la ignorancia” de Rawls constituye otro ejemplo en esa dirección).

Inexorablemente, sin embargo, la confrontación con la historia suscita interrogantes sobre los grados intermedios entre lo que las definiciones conceptuales normativas tienden a distinguir de manera neta, introduciendo dualismos que recalcan lo fundamental entre el plano de los *ideales* y el plano de la *historia*. Surgen entonces casos problemáticos relativos a los grados intermedios entre acciones efectivas e intenciones de acción; entre motivos conscientes e inconscientes; entre comportamientos voluntarios y no voluntarios, condicionados de diversas maneras; entre consenso deliberado y consenso sufrido. Innumerables formas de presión y coerción subsisten incluso cuando se deberían evaluar racionalmente los tiempos y los costos externos de las decisiones no unánimes (Buchanan & Tullock, 1962), o la arquitectura institucional de una democracia en la alternativa entre enfoque mayoritario o consensual (Lijphart, 1984).

Tanto en el plano de las teorías como en el de las prácticas otras gradaciones en la “escala” del consenso se encuentran discutiendo el impacto de técnicas particulares de comunicación o de medios particulares sobre la formación de las opiniones difusas, de los comportamientos del voto e innumerables otras circunstancias. A este propósito hay una singular coincidencia: cuando Habermas publica *Theorie des kommunikativen Handelns*, en la cual el entendimiento (*Einverständnis*) se convierte en el fin de una

acción comunicativa “libre” y de una comunicación idealmente “ilimitada”, al amparo de la influencia de los *media* “poder” y “dinero”, en Estados Unidos sale una obra colectiva que señala la exigencia de un tratamiento sistemático de la comunicación política (Nimmo & Sanders, 1981) en relación, entre otras cosas, con las técnicas de la publicidad y del marketing (*political advertising* y *political marketing*). El entendimiento idealizado de la filosofía habermasiana y la perspectiva sobre el consenso ofrecida por los estudiosos de la comunicación política efectiva parecen colocarse en las antípodas, en los años que ven a Margaret Thatcher confiar la propia campaña electoral a la consultoría de Saatchi & Saatchi en 1979 y a un actor cinematográfico convertirse en presidente de Estados Unidos en 1980.

La cuestión por discutir no es si la tensión normativa del discurso filosófico deba o no, en línea de principios, fundarse en la referencia a condiciones idealizadas de las cuales sacar ideas regulativas distantes y eventualmente antitéticas respecto al *statu quo* y a las prácticas prevalecientes; el punto es si una concepción filosófica construida de manera prominente sobre versiones altamente idealizadas del consenso y de los actores sociales pueda interpretar de manera apropiada lo que pretende normatizar y modificar sin confundir el plano de lo “deseable” con los planos de lo efectivo y de lo consentido.

Las contribuciones sobre el marketing político que se difunden en los años ochenta del siglo XX no introducen, por lo demás, temas completamente nuevos: a menudo retoman implícitamente, actualizan y sistematizan ideas y argumentos elaborados desde los primeros años del Novecientos en los tratados relativos a las técnicas de la propaganda y en los estudios sobre opinión pública y medios de comunicación de masas. La “manipulación del consenso” (*manufacture of consent*) que aparece en el título de un libro de Chomsky y Herman (1988) había sido estudiada en el ensayo de Walter Lippmann (1922) sobre la opinión pública y los tratados sobre la propaganda habían puesto en evidencia que el problema tiene que ver tanto con los regímenes totalitarios como con las

variantes de las democracias representativas parlamentarias con sus patologías, los enredos entre formas del poder (político, mediático, económico, etc.), las características de los *mass media* y las estrategias de la comunicación política. La tabla 1 propone una síntesis de algunos aspectos sobresalientes en la divergencia entre las versiones “idealizadas” del consenso (legitimación basada en el *discurso*) y las elaboradas pensando en los efectos “prácticos” de la comunicación política (legitimación basada en el cómputo de los *votos*):

TABLA 1. CONSENSO¹⁵

VERSIONES IDEALIZADAS		TRATADOS SOBRE PROPAGANDA, MARKETING POLÍTICO, ETC.
Sujetos racionales y razonables, autónomos, capaces de discurso, interesados en la comprensión recíproca	ACTORES	“Mentes encarnadas” (<i>embodied minds</i>) caracterizadas por una “razón emotiva” y por el peso del “inconsciente cognitivo”
Esfera pública idealizada (comunicación en condiciones ideales)	DÓNDE	Sistema de <i>media</i> complejo, con <i>mass media</i> con acceso limitado (<i>gate keeping</i>)
Predominio del mejor argumento. Se recurre a la racionalidad y a la razonabilidad. Explicitaciones y motivación de las razones. Interés compartido en lograr un consenso “por intersección” entre puntos de vista antitéticos. Ausencia de fraude, engaño, influencia basada en desniveles de poder, dinero, etc.	CÓMO - TÉCNICAS	Predominio de las imágenes. Se recurre a la adhesión emotiva (miedo, esperanza, entusiasmo, etc.). Elaboración de <i>frames</i> parciales y engañosos. Mezcla estratégica de argumentos lógicos e ilógicos. Se recurre a técnicas de propaganda (repetición, simplificación, burla del adversario, construcción de eslogan, etc.). Técnicas del marketing y de la publicidad, positiva y negativa (hasta el “esparcimiento de barro” (<i>mud slinging</i>))
Afirmaciones verdaderas y honestas, argumentos ponderados, razonables, lógicamente correctos.	ACTOS DE HABLA TÍPICOS	Alusiones, amenazas, promesas, acusaciones, eslogan

¹⁵ Tomada de Mori (2010, p. 74).

HACIA UN MAPA

Intentando hacer claridad sobre los motivos que acompañan el actuar consensual, David Held (1987) identificó siete grupos principales: se consiente, se aprueba o se condesciende alguna cosa por (1) ausencia de posibilidades de escogencia (*ejecución de órdenes o coerción*); (2) propensión a conformarse a lo habitual o a lo anticuado sin reflexionar en ello (*tradición*); (3) condescendencia debida a falta de voluntad (*apatía*); (4) incapacidad de imaginar algo distinto de lo existente o las vías para acceder a ello, incluso si lo existente disgusta (*aquiescencia pragmática*); (5) propensión a adecuarse también a lo que no gusta, en cuanto se buscan las ventajas que se podrían conseguir de ello (*aprobación instrumental o acuerdo condicional*); (6) asentimiento a lo que se considera efectivamente justo y apropiado (*acuerdo normativo*); (7) asentimiento a lo que se haría en abstracto y en circunstancias ideales (*acuerdo normativo ideal*). Los siete motivos introducen otras tantas acepciones de “consenso” y de cierta manera parecen desarticular el significado en siete conceptos distintos: circunstancia que hace difícil captar conceptualmente lo que sucede en las circunstancias ordinarias de la vida, en las cuales, por admisión del mismo Held, los siete motivos se encuentran generalmente mezclados y en las que —podríamos añadir— las dinámicas cambian también en relación con aquellas que Dahl llamó “dimensiones” del consenso, como el número de las personas implicadas en el acuerdo, la intensidad de su convicción y el grado en el que el comportamiento visible se conforma a la convicción misma.

En la medida en que puede ayudar a poner en relación y al mismo tiempo a distinguir una gran variedad de procesos y condiciones, el concepto de “consenso” debe ser comprendido en su *multidimensionalidad*: más que como concepto, como matriz conceptual en cuyo interior se articulan conceptos distintos que pueden llegar a incluir, además de los ya vistos, también variantes “meta-” del concepto, como sugieren Dryzek y Niemeyer (2006), quienes añaden a consenso normativo (relativo a normas), episté-

mico (relativo a las creencias acerca del impacto de una dirección política), un metaconsenso normativo, que tiene que ver con lo admisible en el debate o la legitimidad de los diversos valores antagónicos; un metaconsenso epistémico, que tiene que ver con la credibilidad de las creencias antagónicas o su relevancia en el caso bajo examen; finalmente, un metaconsenso de la preferencia, que tiene que ver con la naturaleza de las escogencias contrapuestas y tiene dos aspectos que conciernen: “el radio de las alternativas consideradas aceptables” o “la validez de las diferentes maneras como pueden ser estructuradas las escogencias entre las alternativas” (p. 641)¹⁶.

Teniendo en cuenta la complejidad del paisaje al que se refiere el concepto de consenso, proponemos distribuir las acepciones en un espacio de más dimensiones construyendo dos ejes relativos (1) a la menor o mayor posibilidad de acceso consciente a los contenidos del consenso y (2) a la mayor o menor posibilidad de cambiar de idea en la relación por parte de un agente inserto en grupos más o menos extensos y formalizados¹⁷.

¹⁶ Los autores especifican *consensus* introduciendo el término *agreement*. Para los tres tipos de consenso se refieren a Elster (1998). Precisan por qué lo que definen como “consenso normativo” es, en sustancia, el “consenso axiológico” de Rescher (1993); finalmente, el “consenso universal” de Femia (1996) correspondería al darse contemporáneo de los tres tipos de consenso.

¹⁷ La tabla propuesta en la página 35, fue en parte inspirada por la de Wegner (2002), relativa al “querer” estudiado en la articulación entre *Doing/NotDoing* y *Feeling of Doing/Not Feeling of doing*.

TABLA 2

<i>CONSENSO</i>		<i>Consciencia de los contenidos</i>	
		<i>ALTA</i>	<i>BAJA O AUSENTE</i>
<i>Existencia de condiciones para poder cambiar de idea</i>	<i>ALTA</i>	Consenso logrado al interior de procesos de conversación orientados al logro del entendimiento y a la búsqueda de un <i>versum</i> común que se pueda compartir.	Situación del elector en la que la comunicación política se produce sobre todo con las técnicas de la propaganda y del marketing político, por la imposibilidad de controlar y confrontar todas las fuentes significativas. Es posible “cambiar idea”, pero por “sugestión” sin tener una idea precisa.
	<i>BAJA O AUSENTE</i>	Creencias y doctrinas adquiridas, aprendidas o inculcadas, cuyo contenido ha sido explicitado y comprendido en presencia de fuertes vínculos cognitivos y emotivos (afectos, tradiciones de referencia, etc.).	“Fides implícita” (adhesión a comunidad de fe sin conocer el significado de “artículos” de fe, la <i>fides quae creditur</i>), adhesión a mensajes contruidos sobre todo a partir de eslóganes y símbolos, consenso atraído por imágenes “construidas”, conformismo a <i>habitus</i> incorporados de modo inconsciente, “naturalizados”, etc.

El espacio conceptual que la tabla deja entrever debe ser concebido como un *continuum* en el interior del cual cada individuo se mueve al cambiar de las circunstancias y de las relaciones en las que está inserto, pensando los ejes —recordando a Weber— como una escala con innumerables gradaciones. Dada la infinidad de las gradaciones posibles, las indicadas en los cuadrantes son solamente algunas categorías “macroscópicas”.

Otras nociones presentadas en este artículo, como la de “consenso tácito”, no serían ubicables en un solo cuadrante, puesto que hay muchas maneras de consentir tácitamente; por ejemplo, con alta o baja consciencia de los detalles y de las excepciones de leyes y normas que regulan los comportamientos ordinarios a

los cuales nos conformamos orientados con base en un conocimiento sumario de lo que es consentido o castigado (no solo por la norma sino también por la fuerza vinculante de la aprobación y de la desaprobación de los otros). Recordando la objeción de Hume según la cual *no se da propiamente consenso si faltan alternativas entre las cuales escoger libremente*, el “consenso tácito” no indica propiamente una forma de consenso, sino un comportamiento que tiende a conformarse a un *statu quo* en el que es baja o ausente la posibilidad no solo de cambiar de idea sino también de cambiar la conducta de vida.

La tabla propuesta no abarca, sin embargo, las dimensiones del consenso que se manifiestan en el paso de cambiar una idea —de manera más o menos consciente— a cambiar comportamientos y conductas de vida: tales dimensiones requieren pensar el consenso en relación con los vínculos y a las posibilidades de aprendizaje. No es objetivo de este artículo, sin embargo, trazar un mapa completo del inmenso territorio del consenso, pero sí presentar una estrategia para comenzar a orientarse en la polisemia del concepto.

REFERENCIAS

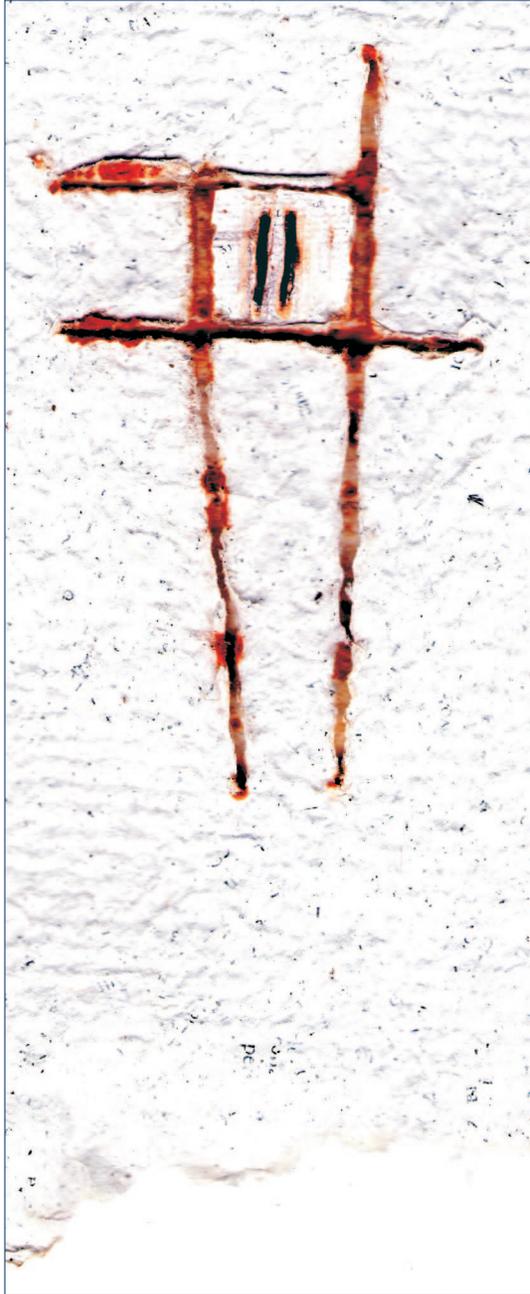
- Althusius, J. (1603/1614). *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (3ª ed.). Herbornae Nassoviorum.
- Beran, H. (1987). *The Consent Theory of Political Obligation*. London: Croom Helm.
- Bertelli, L. (1972). L'apologo di Menenio Agrippa: incunabolo della 'Homonoia' a Roma? *Index*, 3, 224-234.
- Buchanan J. M. & Tullock, G. (1962). *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Cassin B. (1995). *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard.
- Cassinelli, C. W. (1959). The “consent” of the Governed. *The Western Political Quarterly*, 12(2), 391-409. DOI:10.1177/106591295901200202
- Chomsky, N. & Herman, E. S. (1988). *Manufacturing Consent: the Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books.

- Constant, B. (1980). Principes de politique applicables à tous les gouvernements (1806-1810). En E. Hofmann (Ed.), *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant. La genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806)* (2 vols.). Genève: Droz.
- Corner, P. (2009) (Ed.). *Popular Opinion in Totalitarian Regimes: Fascism, Nazism, Communism*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahl, R. A. (1956). *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dahl, R. A. (1957). The Concept of Power. *Behavioral Science*, 2, 201-215.
- Dryzek, J. S. & Niemeyer, S. (2006). Reconciling Pluralism and Consensus as Political Ideals. *American Journal of Political Science*, 50(3), 634-649. DOI: 10.1111/j.1540-5907.2006.00206.x
- Elazar, D. J. (1979) (Ed.). *Republicanism, Representation, and Consent: Views of the Founding Era*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Elster, J. (1998). Deliberation and Constitution Making. En J. Elster (Ed.), *Deliberative Democracy* (pp. 97-122). New York: Cambridge University Press.
- Estlund, D. (2008). *Democratic Authority. A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.
- Femia, J. (1996). Complexity and Deliberative Democracy. *Inquiry*, 39 (3-4), 359-397. DOI:10.1080/00201749608602427
- Friedrich, C. J. & Brzezinski, Z. K. (1956). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilbert, M. (1993). Group Membership and Political Obligation. *The Monist*, 76, 119-31.
- Gilbert, M. (2006). *A Theory of Political Obligation*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J. (1981a). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Band 2. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1981b). *Philosophical-political Profile*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas J. (1992). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag [Eng. Transl. *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity, 1996].
- Hampton, J. (1998). *Political Philosophy*. Boulder: Westview Press.

- Harris, E. A. (1992). From Social Contract to Hypothetical Agreement: Consent and the Obligation to Obey the Law. *Columbia Law Review*, 92 (3), 651-683.
- Held, D. (1987). *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Honderich, T. (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (1994). Of the original contract (1748). En K. Haakonssen (Ed.), *D. Hume. Political Essays* (pp. 186-201). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kann, Mark E. (1978). The Dialectic of Consent Theory. *The Journal of Politics*, 40 (2), 386-408. DOI:10.2307/2130093
- Kershaw, I. (2000). *Hitler: 1936-1945*. New York: W.W. Norton.
- Lijphart, A. (1984). *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*. New York: Macmillan.
- Lobur, J. A. (2008). *Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology*. London-New York: Routledge.
- McClelland, J. S. (1996). *A History of Western Political Thought* (2005). London-New York: Routledge.
- McClosky, H. (1964). Consensus and Ideology in American Politics. *The American Political Science Review*, 58 (2), 361-382.
- Moreno, J. D. (1994). Consensus by Committee: Philosophical and Social Aspects of Ethics Committees. En Kurt Bayertz (Ed.), *The Concept of Moral Consensus* (pp. 145-162). Amsterdam: Kluwer Academic Publishers.
- Mori, L. (2010). Consensus and democratic legitimacy: political marketing versus political philosophy. *Hamburg Review of Social Sciences*, 5 (1), 1-2, 62-86.
- Murphy, M. (1999). Surrender of Judgment and the Consent Theory of Political Obligation. *Law and Philosophy*, 16, 115-43.
- Nimmo, D. & Sanders, K. (1981) (Eds.) *The Handbook of Political Communication*. Beverly Hills (CA): Sage.
- Pacchi, A. (1989). Introduzione. En T. Hobbes, *Leviatano*. Roma-Bari: Laterza.
- Partridge, P. H. (1971). *Consent and Consensus*. New York: Praeger Publishers.

- Plamenatz, J. (1968). *Consent, Freedom, and Political Obligation* (2nd edition). Oxford: Oxford University Press.
- Polin, R. (1953). *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris: PUF.
- Polin, R. (1962). Justice et raison chez Hobbes. *Rivista critica di storia della filosofia*, 17 (4), 450-469.
- Polin, R. (1990). Hobbes et le citoyen. En Y. C. Zarka (Ed.), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique* (pp. 327-337). Paris: PUF.
- Portinaro, P. P. (2007). *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*. Bologna: Il Mulino.
- Prothro, J. W. & Grigg, C. W. (1960). Fundamental Principles of Democracy: Bases of Agreement and Disagreement. *The Journal of Politics*, 22 (2), 276-294.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1), 1-25. DOI: 10.1093/ojls/7.1.1
- Rawls, J. (2007). The Law of Peoples. En R. E. Goodin & P. Pettit (Eds.), *Contemporary Political Philosophy* (pp. 649-669). Malden, MA/Oxford: Blackwell Publishing. {Reimpreso de *Critical Inquiry*, 20 (1), 36-68, 1993}.
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64 (3), 765-807.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Rescher, N. (1993). *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: Clarendon Press.
- Schneewind, J. B. (1998). *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmons, J. (1976). Tacit consent and Political Obligation. *Philosophy and Public Affairs*, 5 (3), 274-291.
- Steinberger, P. (2004). *The Idea of the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Terrel, J. (1994). *Hobbes. Matérialisme et Politique*. Paris: Vrin.
- Weber, M. (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), 5. Auflage besorgt von J. Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, M. (1988). *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie (1913)*. En M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (hrsg. von J. Winckelmann). Tübingen: J. C. B. Mohr.

- Wegner, D. M. (2002). *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MA/ London: MIT Press.
- Zarka, Y. C. (1990). Droit de resistance et droit penal chez Hobbes. En A. Napoli (Ed.), *Hobbes oggi* (pp. 177-196). Milano: Franco Angeli.
- Zaslavsky, V. (1981). *Il consenso organizzato. La società sovietica negli anni di Breznev*. Bologna: Il Mulino.
- Zimmerling, R. (2005). *Influence and Power. Variations on a Messy Theme*. Dordrecht: Springer.



GABRIEL ACUÑA (2014)
Acerca de la prohibición de los espejos