

EL DON COMO PRINCIPIO CRÍTICO DEMOCRATIZADOR. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

ALESSANDRO CAVIGLIA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El texto versa sobre la crisis de la democracia y examina las posibilidades de la teoría de la reciprocidad para hacer frente a la misma. La teoría de la reciprocidad tiene un pie en el trabajo filosófico de Kant. Presentamos primero la relación entre crisis y crítica presente en su obra, para pasar a la rearticulación de la crítica en la teoría de la reciprocidad. Con ello, la democratización se presenta como un camino para hacer frente a la crisis. Puesto que en tal terreno tienen un lugar central las redes de confianza y el don, examinaremos las capacidades que tales elementos ofrecen para hacer frente a la crisis.

Palabras clave:

crisis, crítica, Kant, reciprocidad, democratización

Abstract:

The text deals with the crisis of democracy and examines the possibilities of the theory of reciprocity to deal with it. The theory of reciprocity has one foot in the philosophical work of Kant. We first present the relationship between crisis and criticism present in his work, and then move on to the rearticulation of criticism in the theory of reciprocity. With this, democratization is presented to deal with the crisis. Since networks of trust and the gift have a central place in such terrain, we will examine the capacities that such elements offer to face the crisis.

Keywords:

crisis, criticism, Kant, reciprocity, democratization

El presente trabajo parte de la constatación de la crisis profunda de la democracia liberal de la posguerra. Dicha crisis tiene como causa el incremento de la exclusión social y política que ha ido generando y las sucesivas crisis económicas, entre las que destaca la del 2007. La salida de la crisis de la democracia no parece ser fácil, tanto en sentido teórico como a nivel de la misma praxis social y política. En el terreno de la filosofía política y social se está presentando una serie de diagnósticos de la crisis y se está ensayando posibles caminos de investigación para poder salir de la misma. En ese sentido, se han ensayado tres grandes caminos de exploración: la democracia radical de carácter populista (Laclau 2020; Mouffe 2016), la democracia republicana (Forst 2013; Pettit 1999) y la democracia epistémica (Estlund 2011; Forst 2012; Lafont 2021). Sin embargo, estos caminos han permanecido como ensayos que no han llegado a salidas concluyentes, especialmente debido a que la crisis de la democracia liberal es un fenómeno que se encuentra en curso. En este sentido, solo es posible atisbar algunas pistas incipientes.

En este contexto social e intelectual, lo que se sugiere en este trabajo es ensayar el camino iniciado por *Ciro Alegría* (2013, 2015, 2022), que implica un camino doble. En primer lugar, supone darle una forma histórica y social al diagnóstico de Kant frente a la crisis de la metafísica, diagnóstico que consiste en encarar la crisis por medio de la crítica, entendiendo esta última en el sentido en el que Kant la pensó, es decir, como crítica de la razón, de la cual es posible extraer principios prácticos. *Alegría* (2015) pudo desarrollar con claridad el sentido histórico y social que tiene esta crítica de la razón y los principios prácticos que se extraen de ella. En segundo lugar, requiere recurrir a los trabajos sobre la reciprocidad y el don que se han desarrollado desde la antropología económica (*Mauss* 2009; *Sahlins* 2010), para poder articular un principio normativo para la filosofía social que permita iluminar aspectos de la crisis actual.

Nuestro esfuerzo consiste en tomar como inspiración esta doble dirección desarrollada por *Alegría* para pensar el don como un posible principio normativo que pueda recurrir a procesos de democratización y de consolidación de redes de confianza como un posible camino para iluminar la crisis de la democracia liberal. Es en ese sentido que (1) iniciaremos con un

esbozo de la crisis de la democracia liberal, recurriendo a las herramientas de la filosofía social, (2) para pasar a mostrar la manera en la que, desde Kant, la crisis se puede enfrentar por medio de la crítica de la razón a fin de extraer de ella principios para la acción. Seguidamente, (3) se desarrollará la manera en la que tales principios permiten articular las bases normativas de la reciprocidad. (4) Puesto que la reciprocidad se presenta bajo la forma de relaciones personales, permite desarrollar procesos de democratización y (5) consolidar las redes de confianza para fortalecer dichos procesos. (6) En relación con los procesos de democratización y las redes de confianza, la teoría sobre el don se presenta como un elemento que permite desarrollar un principio que permita hacer frente a la crisis de la democracia liberal. Finalmente, (7) presentaremos algunas consideraciones finales, entre las que destacaremos la que indica que, en los momentos actuales de la crisis de la democracia liberal, parece ser mejor recorrer el camino de la democratización como una opción que puede dar mayores luces sobre la crisis y orientaciones para salir de esta.

§1. LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

La democracia liberal hunde sus raíces en las ideas políticas de John Locke y tiene en su corazón la defensa de la libertad política entendida como no interferencia (Pettit 1999, 35 ss.). Esta concepción de libertad parte del supuesto de que cada persona tiene una esfera propia de libertad, en la que se encuentran la protección de su integridad personal, la fuerza de su trabajo y todo lo adquirido por medio de este (Locke 2010, 12-13); así también al interior de dicha esfera se encuentran el ejercicio de su capacidad de pensar, de tener creencias religiosas y la capacidad de expresar sus creencias (Locke 2008, 13 ss.). El ideal político que presenta Locke —conocido como el ideal de la defensa de la libertad negativa— supone que esa esfera debe ser protegida de la injerencia de otras personas o del Estado. Se trata de “libertad negativa” porque se define en términos negativos, es decir, en términos de no interferencia, donde la “interferencia” consiste en el ingreso en la esfera de libertad de las personas.

Una de las consecuencias de dicha concepción de libertad es el fenómeno del pluralismo. Locke desarrolló su pensamiento liberal en el contexto de las guerras de religión de la Europa del siglo XVII. Estas se generaron a causa del surgimiento del pluralismo religioso a raíz de la Reforma Protestante. La necesidad de instaurar un principio de tolerancia condujo a establecer un principio de neutralidad del Estado frente a los diferentes credos religiosos. De esta manera, la democracia liberal no solo se articula bajo la idea de la igualdad de derechos entre las personas y de la no interferencia en la esfera de libertad de cada cual, sino también en la convivencia entre personas que abrazan diferentes creencias religiosas sin que sean hostigadas por otros o por el Estado.

Después de la Segunda Guerra Mundial se implementó la democracia liberal, tanto en Estados Unidos como en Europa. Los males causados por el ascenso de los totalitarismos en Alemania y en la URSS, junto con la implementación del Estado de bienestar, consolidaron el terreno propicio para la instauración de democracias liberales. Uno de los grandes teóricos ha sido John Rawls, quien en 1971 pensó la democracia liberal como propia de una “sociedad de propietarios” o “democracia de propiedad privada” (2012, 257). Bajo la inspiración de Locke, Rawls concibe —en el desarrollo de su teoría denominada “justicia como imparcialidad” (2012, 27)— a las sociedades como marcadas por el “hecho del pluralismo” (2013, 67), en las que cada persona abraza diferentes “doctrinas comprensivas morales, filosóficas y religiosas” (2013, 186-187). La teoría rawlsiana estipula que, por el hecho de convivir durante un periodo largo de tiempo en una sociedad articulada por instituciones libres, los grupos que abrazan distintas doctrinas comprensivas se encontrarían insertos en un proceso de ajuste de sus propias doctrinas en dirección a tornarlas razonables. Así, las personas podrían moderar sus expectativas y comprometerse con la idea de que, así como ellas tienen el derecho a vivir de acuerdo a sus propias doctrinas comprensivas, los demás también deben gozar de los mismos derechos.

De esta manera, lo que caracteriza a la sociedad democrática liberal en la articulación que le da Rawls es que se trata de una sociedad en la que las personas tienen un conjunto de derechos iguales, libertades negativas iguales y abrazan diferentes concepciones de la vida. Pero estamos frente a

una sociedad en la que el pluralismo se produce entre personas que tienen propiedades. No hay que olvidar que las sociedades en las que el filósofo estadounidense está pensando son aquellas marcadas por el bienestar social y económico de la posguerra, si bien Rawls escribe su *Teoría de la justicia* en 1971. Los cambios sucedidos en las sociedades desde los años ochenta en adelante fueron minando las bases del Estado de bienestar. La crisis del petróleo de la década de los setenta desembocó en la puesta en marcha de las ideas neoliberales que fueron gestadas en la década de los treinta, y que fueron puestas en marcha en Inglaterra y Estados Unidos en la década de los ochenta y en todas las sociedades occidentales en la década de los noventa, tras la caída del Muro de Berlín.

El cambio de siglo trajo consigo un proceso de profundización de las reformas neoliberales, pero también una serie de crisis sociales y económicas que se expresaron con fuerza en el 2007. Ellas trajeron consigo crisis políticas que se expresaron en el ascenso de los radicalismos y los populismos y el consecuente hundimiento del centro político en varios países del mundo. Este nuevo panorama trajo consigo un cambio fundamental en la estructura de las sociedades: la “sociedad de propietarios” ha cedido su paso a la “sociedad de excluidos” (Casuso, 2019). Lo que caracteriza a este nuevo panorama es que el pluralismo del Estado de bienestar se ha vuelto insuficiente y se hace necesario abrir el espacio político para que los excluidos puedan ingresar en él. Las nuevas luchas políticas que se desarrollan a raíz de estas transformaciones han terminado por generar la crisis completa de las democracias liberales de la posguerra, en busca de nuevas formas de democracia. En este contexto, se han desarrollado tres estrategias: la democracia radical populista y agonista (Laclau 2020; Mouffe 2016), la democracia radical republicana (Forst 2013; Pettit 1999) y la democracia epistémica (Estlund 2011; Forst 2012; Lafont 2021). Como alternativa a estos tres caminos de búsqueda, recogeremos las ideas desarrolladas por *Ciro Alegria* y exploraremos la manera en la que la crisis exige el ejercicio de la crítica, a fin de extraer principios prácticos que abran caminos de democratización en las sociedades contemporáneas por medio de la teoría de los intercambios recíprocos, la articulación de las redes de confianza y las bases normativas que surgen del don. Este recorrido nos conduce a posponer los esfuerzos por reconstituir las sociedades democráticas para

orientarnos por el camino de los procesos de democratización que la propia experiencia de la crisis deja disponibles.

§2. CRISIS, CRÍTICA Y PRINCIPIOS PRÁCTICOS EN KANT

La guerra en Ucrania, el ascenso de los radicalismos políticos y sociales, la crisis económica, ecológica y sanitaria, así como la crisis de la democracia, son objeto de preocupación humana y académica. Kant nos ha enseñado que la salida a la crisis es por medio de la crítica a fin de extraer principios prácticos. En la *Crítica de la razón pura*, Kant enfrenta la crisis de la metafísica mostrando que esta se genera por la consolidación de posiciones dogmáticas saturadas de racionalidad que se enfrentan entre sí (Kant 2009, A VII-A X). Esto sucede porque el destino de la razón es el de hacerse preguntas que no puede responder; pero, puesto que tales cuestiones se le presentan como apremiantes, la razón, en su esfuerzo por encararlas, comienza articulando respuestas que tienen como garantía el piso firme de la experiencia, y se ve forzada a colocar principios que se elevan por encima de la misma, debido a que las preguntas no se agotan. Así, la razón termina por consolidar posiciones metafísicas de índole dogmática que se enfrentan entre sí y que han perdido por completo su vínculo con la experiencia, cosa que impide emitir juicios claros respecto de las pretensiones de validez de las afirmaciones en cuestión. Kant presenta este singular fenómeno de la razón en los siguientes términos:

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana (Kant 2009, A VII).

Seguidamente, Kant explica que este “fenómeno particular” de la razón la conduce a basar sus conocimientos sobre principios que se asientan en la experiencia. Pero, debido a que las preguntas que ella misma se hace permanecen aún sin respuesta, ella introduce nuevos principios que carecen de fundamento seguro dado por la experiencia. Tales principios carecen de una base sólida, y la razón se encuentra en la situación en la que ya

no puede detectar donde se ubica el error. Esta situación produce, como consecuencia, que las diferentes escuelas defiendan objetos metafísicos diferentes y contrapuestos. Esto convierte a la metafísica en un campo de batalla, situación que termina desacreditándola por completo.

La crisis de la metafísica de la que Kant da cuenta podría conducir al escepticismo, que Kant identifica bajo la forma de “indiferentismo” (2009, A X), es decir, la actitud adversa a la metafísica, debido a la situación de crisis en la que se encuentra. El escepticismo es el rechazo apresurado de la metafísica, puesto que no se encuentra precedido de una crítica de la razón misma, crítica que examine sus alcances y límites respecto del conocimiento especulativo. Como señala Paul Guyer, la cuestión del escepticismo es abordada en la *Crítica* en cuatro contextos diferentes. El primero es el “escepticismo global” presentado por Descartes, quien duda tanto de los datos de la experiencia como de conocimientos metafísicos. El segundo contexto es el del “idealismo subjetivo” presentado por Berkeley, quien señala que lo único que puedo conocer son mis representaciones, por lo que podría poner en duda todo lo demás. A esta posición, Kant contrapone su “idealismo trascendental”. El tercer contexto es el “escepticismo pirrónico” presentado por David Hume, que sostiene que los conocimientos empíricos son confiables, mientras que toda afirmación metafísica es dudosa, como, por ejemplo, el principio de causalidad, principio que tanta reputación había ganado entre los científicos (Guyer 2014, 10-11).

El cuarto contexto que identifica Guyer es el presentado en los dos primeros párrafos de la *Crítica*, que he citado arriba: el escepticismo frente a la posibilidad de que la metafísica deje de ser un campo de batalla entre las diferentes posiciones dogmáticas, aquello que Kant identifica como “indiferentismo” (2014, 11-13). Ese escepticismo se acerca al escepticismo pirrónico de Hume, pero Kant se refiere a la posición de los defensores de la llamada “filosofía popular” que se expandió en Berlín durante su vida, y que fue defendida por Moses Mendelssohn y acogida por el emperador Federico II de Prusia (Korsgaard 1996, 6). Los indiferentistas y defensores de la filosofía popular señalan que no es posible salir de la crisis en la que se encuentra la metafísica. Sin embargo, Kant señala que no es posible sostener dicha actitud, puesto que “por mucho que quieran hacerse irreconocibles

gracias a la mutación del lenguaje escolástico en un tono popular, recaen también —en la medida en que piensan, en general, algo— inevitablemente en afirmaciones metafísicas, ante las que tanto desdén afectaban” (2009, A X). De manera que, al no poder salir de la metafísica, es necesario volver a pensar la crisis en la que esta se encuentra¹.

La salida a esta crisis de la metafísica Kant la encuentra en una necesaria crítica de la razón. Como lo señala Ciro Alegría:

Hacemos uso de una razón retrospectiva que empieza en los últimos acontecimientos y mediciones para explicar, a la luz del aquí y ahora, el conjunto del proceso que nos ha traído hasta la situación actual y determina el futuro. Las preguntas filosóficas que esta condición adquirida pero irreversible suscita son luego cómo orientarnos a partir de la *crisis*, cómo convertir el conocimiento de la crisis en fuente de actividad crítica y cómo hallar el principio de esta actividad, el *criterio* (2015, 151).

Al igual que en Kant, la “razón retrospectiva” es la que opera para dar cuenta del proceso presente y dotar de principios para la acción en la situación actual y futura. La crítica ofrece principios para actuar. En el caso de Kant, tales principios brotan de una determinación de los límites de la razón en su uso especulativo y de la consecuente liberación de las potencialidades del uso práctico de la misma, por medio del cual se producen principios prácticos, es decir, principios para la acción. En ese sentido, Kant señala: “debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*” (2009, B XXX). Aquí, la suspensión del saber no es otra cosa que la limitación del uso especulativo de la razón, mientras que la ubicación de la fe es la apertura del terreno del uso práctico de la razón.

Junto con esa inauguración de lo que desde entonces se conoce como “razón práctica”, la operación crítica consiste en establecer la distinción entre fenómeno y nómeno, mostrando cómo las posiciones enfrentadas

¹ Resulta curioso que, desde la segunda mitad del siglo XX, se haya vuelto tan popular la creencia de que la metafísica era algo de lo que la filosofía podía prescindir. En la filosofía política y social, John Rawls y Jürgen Habermas fueron, sin duda, los abanderados del pensamiento posmetafísico. La experiencia traumática de la generación de la posguerra, que ellos representaron, veía en la metafísica uno de los grandes males del pensamiento que condujo tanto a la guerra como al nazismo. Sin embargo, hoy no queda claro si es posible salir de la metafísica del todo, como lo muestran, por ejemplo, Katrin Flikschuh y Robert Pippin (Flikschuh 2000; Pippin 2015).

en las antinomias de la razón son afirmadas como refiriéndose a las cosas en sí. La tercera antinomia, que enfrenta libertad y determinismo, es clara en ello. Los defensores de la libertad señalan que la libertad es un elemento irreductible de las cosas en sí, y que esta convive con el determinismo; a su vez, los defensores de la antítesis sostienen la no existencia de la libertad y que todo puede explicarse por causas anteriores, por medio del principio de causalidad. Ambas posiciones están en lo correcto y se puede dar cuenta —desde cada una de ellas— de toda la realidad de manera cabal y sin contradicción; ahora bien, ambas posiciones consideran que se refieren a las cosas tal como son en sí mismas, con lo que se excluye a la posición contraria. La única manera de salir del conflicto de la razón consigo misma es por medio de la mencionada operación crítica y el consecuente establecimiento de la distinción entre fenómeno y noúmeno. Con esta operación, nos desplazamos del terreno del uso teórico de la razón y nos ubicamos en su uso práctico, desde el cual producimos principios para la acción. De esta manera, se coloca en la persona humana tanto la determinación (como fenómeno) como la libertad (como noúmeno).

La actividad crítica produce la *kenosis* o constricción de la razón, la cual produce la contracción “de la realidad a principios de crítica y justificación” (Alegría 2015, 155). Con ello, genera el principio práctico negativo que prohíbe tratar a las personas como si fuesen objetos porque ellas son libres y tienen dignidad. Dicho principio práctico mantiene, sin embargo, una tensión interna reveladora. En la segunda formulación del imperativo categórico (conocida como la Fórmula de la Humanidad) se señala que no se debe tratar a los seres humanos —esto es, a la humanidad en tu persona tanto como en la persona de cualquier otro— solo como un medio, sino “al mismo tiempo” como un fin. En *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant lo expresa en los siguientes términos: “el principio práctico será por lo tanto este: *Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*” (2018, 429). Con ello se presenta un círculo cuadrado que expresa una tensión presente en toda relación personal, que mostrará toda su fuerza en el concepto de “contramundo” desarrollado por Ciro Alegría. Esto es así porque en la ambigüedad encontrada en la Fórmula de la Humanidad (de tratar a la humanidad como

un fin y como un medio al mismo tiempo) se instala la propia ambivalencia de las relaciones de reciprocidad entre las personas. En ese sentido, Alegría señala:

La ambivalencia fundamental de la reciprocidad hace posible presentar unidas en una sola teoría sus dos funciones críticas, a saber, la de principio de autorrealización, a partir de la figura del don que funda un contramundo, y la de principio de diagnóstico o hilo conductor a través del laberinto de la dominación, a partir de la constatación de que los sistemas funcionales flotan sobre un trasfondo de intercambios informales (2013, 10).

Ahora bien, la libertad no se puede probar, sigue siendo una idea de la razón, pero de la que podemos ser conscientes a través de la reflexión. Esto posibilita abrirle terreno a la moral frente a las pretensiones de la persona amorosa, quien declara que las consideraciones morales carecen de sentido.

§3. LAS BASES NORMATIVAS DE LA RECIPROCIDAD

La ética del igual respeto, que se abre en ese proceso, ha permitido establecer los lazos entre las personas en una sociedad caracterizada por procesos de modernización. Ahora bien, dicha ética moderna es el fruto del desarrollo de lo que se conoce como modernidad cultural, la cual va aparejada a la modernidad sistémica. En ese sentido, Habermas señala:

Arnold Gehlen redujo esta situación [la de una modernización que se desprende de sus orígenes en la modernidad y corre de manera automatizada] en una fórmula fácil de retener en la memoria: las premisas de la Ilustración están muertas, sólo sus consecuencias continúan rodando. Desde este punto de vista, la modernización *social*, que seguirá discurrendo autárquicamente, se habría desprendido de la modernidad *cultural*, al parecer ya obsoleta (2008, 13).

La “modernidad social” (o también denominada “sistémica”) se articula en torno a los sistemas administrativos del Estado y el sistema económico del mercado. Esta forma de modernidad genera una restricción de los derechos y las libertades de las personas a favor de las fuerzas imperativas del poder y del dinero. De esta manera, se restringe el margen de acción de

las personas situadas en el “mundo de la vida”, que es el lugar en el que “las leyes [adquieren] reconocimiento intersubjetivo de los ciudadanos, que tengan que ser legitimadas como justas. Con ello a la cultura le nace la tarea de justificar por qué el orden político existente en cada caso, *merece ser reconocido*” (Habermas 2010, 679). La modernidad cultural, por su parte, está fundada en la “ética del igual respeto”, que es aquella en la que se considera a cada persona como digna y no como un objeto susceptible de ser instrumentalizado.

De esta manera, el filósofo de Frankfurt destaca que, si bien ambos desarrollos de la modernidad (a saber, la modernidad sistémica y la modernidad cultural) corren paralelos, se encuentran en tensión entre sí. Además, la “modernidad cultural” no es otra cosa que la Ilustración, la cual se encuentra en la actualidad “exhausta”. Sin embargo, sus propias energías culturales han encontrado un nuevo decurso en los trabajos sociológicos de la “democratización”, estudiados con claridad por los teóricos de la sociología política y de los movimientos sociales, como Charles Tilly y Sidney Tarrow (Tilly 2010, 2011; Tarrow 2005, 2012). Se trata de la misma tensión que se encuentra entre la democratización y la modernización.

La modernización, entre otras cosas, se encuentra caracterizada por la articulación de subsistemas sociales, como el económico, el político, el religioso y el jurídico. En una sociedad moderna articulada de esta manera se simplifican las acciones de las personas, ya que cada una ya no debe ser juez, sacerdote, comerciante y político al mismo tiempo, y cada quien puede dedicarse a lo suyo dejando que las reglas impersonales del mercado y de la justicia les descarguen la vida. Las reglas generales de una sociedad organizada cibernéticamente despejan la vida y las interacciones de los agentes, pero a costa de problematizar la cuestión de la integración social (Luhmann 1998, 71 ss.).

En este contexto, la ética del igual respeto opera como elemento articulador no solo de la sociedad en su conjunto, sino también de las relaciones interpersonales que establecen los agentes de las sociedades modernas. Esto se torna especialmente necesario en un mundo donde los órdenes tradicionales de vida se han vuelto problemáticos, debido a los procesos de

modernización implicados en la constitución de las sociedades burguesas. Sin embargo, la promesa del liberalismo clásico —desde Hobbes y Locke— ha perdido su poder de convencimiento, ya que la integración social en términos de un consenso de voluntades en vistas a la fundamentación del Estado, en tanto expresión de la autonomía pública, ha dejado de ser suficiente para dotar de una base estable a los órdenes sociales (Habermas 1999, 232-234). En nuestros días ha quedado claro que se requiere de otros elementos adicionales para ello.

La fuerza integradora de la ética del igual respeto se torna así sospechosa, debido a que se encuentra basada en una concepción de razón entendida como facultad de la mente. En el intento por superar tal situación, Hegel se dirige a una comprensión de la razón como relación. Pero el residuo teleológico que mantiene la salida hegeliana lleva a Habermas a buscar una estrategia basada en el recurso a la comunicación. Sin embargo, su solución termina siendo insatisfactoria, ya que su hipercognitismo, basado en la idea del “mutuo entendimiento”, deja por fuera elementos importantes de la experiencia moral, como son las razones personales y recíprocas, y los intercambios relacionales del dar y recibir que resultan fundantes de las relaciones sociales, morales y políticas (Habermas 2010, 15).

Frente a tal circunstancia, vale la pena volver la mirada a la recuperación de la razón práctica por parte de Rawls y —mediante la comunicación— de Forst, ya que sus aportes aúnan esfuerzos con los trabajos en torno al don iniciados por Marcel Mauss y Marshall Sahlins. La idea de sociedad como sistema de cooperación que Rawls (2012, 140) articula lleva implícita la concepción kantiana de “razón práctica”, ya que la cooperación se presenta como un principio básico para la acción. Forst entiende que la justificación es un elemento determinante para la cooperación social. En tal sentido, señala que, para poder convocar la cooperación de las personas, los órdenes sociales y políticos deben estar en condiciones de ofrecer justificaciones de las normas ante las personas que se encuentran bajo las mismas (Forst 2014, 32-36). Ahora bien, el terreno de la razón práctica que se encuentra activo en Rawls y en Forst entra en continuidad con el terreno demarcado por la antropología económica de Mauss y Sahlins, en el sentido de que los intercambios recíprocos que caracterizan a la “reciprocidad positiva”

colocan a las personas en el espacio demarcado por la cooperación. Pero la reciprocidad, además de contener un elemento cognitivo (caracterizado por las razones para cooperar), implica el intercambio de bienes materiales y no materiales, con toda la carga significativa que ello tiene para los agentes en cuestión.

Ciertamente, los trabajos de Rawls (2012, 25, 124; 2013, 680) y de Forst (2012, 6; 19-20) mantienen un carácter cognitivista, pero al reintroducir los recursos de la razón práctica kantiana, ofrecen suficiente espacio a la noción de reciprocidad, de modo que distinguen entre razones generales y razones de la reciprocidad. Estas últimas aluden a las relaciones recíprocas y personales, en las que no solo se presentan razones, sino también intercambios relacionales basados en los actos de dar y recibir. Si bien este aspecto de la reciprocidad no es desarrollado, con todas sus consecuencias, por Rawls ni por Forst, los esfuerzos de Ciro Alegría van dirigidos a aclarar esta relación —en el terreno de la filosofía social— entre las razones generales y recíprocas, con la teoría social de los intercambios recíprocos basados en el don. Su trabajo ha sido sumamente fructífero y resulta de gran inspiración para las reflexiones presentadas aquí.

En este sentido, Alegría apunta una característica propia de las relaciones de reciprocidad cuando señala que “la creación de vínculos personales y sociales conlleva el costo de introducir una nueva ambivalencia en intercambios, la que se refleja en las relaciones de reciprocidad, o de confianza” (2022, 18). De esta manera, las relaciones de reciprocidad se caracterizan por la propia ambigüedad de los bienes que cambian de manos. La confianza misma —siguiendo a Tilly— puede ser defraudada. Con esta nueva luz sobre la reciprocidad, lo que se consigue es amenguar su cognitivismo puro y duro para introducirla en el terreno propio de los intercambios materiales, en el cual “el mutuo entendimiento” queda relegado a un segundo plano, mientras que el intercambio de bienes se coloca en el centro.

De esta manera, Alegría señala que “el método de la investigación de principios que aquí propongo es rastrear los principios constitutivos de las relaciones de reciprocidad encontradas por la investigación social con el criterio normativo de la reciprocidad elaborado por la teoría de la

justificación” (2022, 25). Así, la operación realizada consiste en articular los elementos que provienen de la antropología económica —desde Marcel Mauss y Marshall Sahlins hasta C. A. Gregory— con la teoría de la reciprocidad generada en la filosofía política y social de Rawls a Forst.

§4. LA DEMOCRATIZACIÓN

La teoría sobre las razones de la parcialidad desarrollada por Thomas Nagel permite entender que más allá de las razones de la justicia imparcial existe todo un campo moral importante basado en las razones de la reciprocidad. Si bien Nagel utiliza el término “razones relativas al agente”, que son las que tiene alguien desde un punto de vista personal, la reflexión filosófica desarrollada por Korsgaard y Forst ha permitido encontrar en ellas el germen de las relaciones de reciprocidad y desarrollarlas hasta el punto de señalar que las justificaciones, para estar suficientemente fundadas, han de ser “generales y recíprocas”.

La justicia igualitaria e impersonal no puede abarcar todo el terreno moral, debido a que deja a la sombra las relaciones de reciprocidad basadas en el dar y recibir que se ubican en la esfera de las relaciones personales. Dado que la justicia significa darle a cada cual lo suyo, quien hace justicia no da realmente nada a nadie, nada que al otro no le pertenezca desde el principio. Lo que puntualizan los sistemas de justicia imparciales de las sociedades modernas y contemporáneas no es más que la existencia de una diferencia importante: tener derecho a algo por razones de justicia y estar en posesión fáctica del bien en cuestión no es lo mismo; es decir, la posesión física no es sinónimo de posesión legítima. El desarrollo de Rawls respecto del concepto de “reciprocidad” puede servir de complemento aquí, puesto que él señala que “la idea de reciprocidad se sitúa entre la idea de imparcialidad, que es altruista (pues su motivación es el bien general), y la idea de la mutua ventaja, que supone que cada cual tendrá ventajas respecto a su presente o esperada situación futura” (2013, 36).

Pero, en tiempos de crisis, en los que las formas de vida se ven forzadas a alterarse —incluso abruptamente—, la imparcialidad de la justicia se

encuentra desafiada profundamente por fenómenos como las migraciones, el cambio climático, las guerras, las pandemias y las hambrunas. Las formas de vida que son el terreno de las relaciones éticas basadas en el bien mantienen siempre su vitalidad pese a encontrarse determinadas por prácticas estabilizadas. Pero, una vez alteradas por la crisis, sus prácticas rutinarias encuentran grandes dificultades para mantenerse. Lo mismo sucede con el régimen imparcial de la justicia. Los cambios o renovación de las prácticas, así como los procesos migratorios, nos arrancan de la ilusión de la existencia de identidades culturales invariables y nos abren a la situación de la constante necesidad de reiniciar la vida con otros.

Aquí es importante añadir un apunte sobre las formas de vida. Estas pueden ser de diferente índole y se encuentran articuladas por el compartir y el intercambio de bienes, ya sea de manera gratuita como por medio del mercado. Así, la sociedad burguesa en la que se asienta la economía capitalista constituye una forma de vida, pero también constituyen formas de vida relaciones como las que Rousseau estableció con Madame de Warrens. Ella fungió como su benefactora y amante, al igual que lo hizo con varios de sus "jardineritos", a quienes acogía en su residencia, les daba educación y cuidado y los abría a la vida sexual. Lo mismo sucede en el caso del "predicador de las cabras", personaje excéntrico que, en las afueras de Königsberg, había adoptado a un niño y junto con él unas cabras a las cuales apacentaba al son de una flauta. Este personaje, junto al niño y las cabras, había constituido una forma de vida. Respecto a este caso, se generó un debate en el que Kant participó. La pregunta era si se debía separar al niño de tal persona o no. La intervención de Kant fue contraria a los abogados de la separación. Este episodio inspiró en Kant la redacción de un texto que tituló "Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza". De esta manera, las formas de vida pueden ser bastante variadas y bizarras. Los casos de Madame de Warrens y del "predicador de las cabras" constituyen formas de vida en el que las personas involucradas se relacionan de modo libre y voluntario. Desde un punto de vista externo, pueden parecer formas de relaciones exóticas, pero desde la perspectiva de los involucrados en ellas se trata de vínculos normativamente legitimados, ya que se encuentran guiados por formas de reciprocidad fluida, y no por formas de dominación.

§5. LAS REDES DE CONFIANZA Y EL DON

Las democracias liberales, iniciadas en los procesos de reconstrucción después de la Segunda Guerra Mundial —y a las que siguieron las democracias sociales—, parecen haber sido superadas por radicalismos de todo tipo, cargados de dogmatismos; la crisis del mundo estabilizado desde la segunda mitad del siglo XX se ha hecho irreversible. En este escenario, parece que el camino más sensato es seguir las pistas del estudio de los procesos de democratización y confianza, tal como Charles Tilly las estaba aclarando. Pero dicho rastreo no debe caer en la desavisada tendencia de regalar el término de democratización a cualquier cosa, como sucede con los análisis políticos puestos a rodar hoy en día. Estos confunden la expansión de dogmatismos de derecha o de izquierda (estudiados por la teoría sobre el populismo) con los procesos de democratización que son acompañados por la configuración de redes y otras relaciones de confianza establecidas entre los agentes del Estado y los ciudadanos.

Las redes de confianza cuentan con una dinámica particular, puesto que se encuentran marcadas por los potenciales riesgos de decepción y traición. Sin embargo, en ellas es posible que las personas puedan encargar a otras el cuidado de sus hijos, así como de sus bienes más preciados y los secretos más riesgosos. En ellas se tejen relaciones personales que parten del terreno moral y que son fundadoras de relaciones de cooperación social. Experiencias como las de Sudáfrica o Perú durante el 2020 son muestras radicales de ello. En los momentos acuciantes de la pandemia por el COVID-19, allí donde el Estado no podía llegar con sus ayudas alimentarias por falta de capacidad, las redes vecinales de apoyo y confianza permitieron que muchas personas sobrevivieran. Las banderas blancas en las ventanas de las casas movilizaron a las personas a alcanzar los alimentos necesarios para mantener con vida a quienes lograron apoyar. Si la democracia liberal de la posguerra se había tornado ya problemática a inicios del siglo XXI, su crisis se ha radicalizado a raíz de la experiencia de la pandemia (debido a las restricciones de derechos sociales, políticos, económicos y civiles). Es aquí donde los procesos de democratización se han hecho notar como un camino valioso; dichos procesos se articulan por medio de las redes de confianza.

El don, estudiado por la antropología económica, es el elemento fundante de las redes de confianza y de los procesos de democratización. Este toma los bienes que circulan en las relaciones de intercambio de ganar o perder y los coloca en el territorio de las relaciones de intercambio de dar y recibir. El don va más allá de la justicia, que no hace más que dar a cada cual lo que ya era suyo. Quien da —como dice *Ciro Alegría*— se desprende de algo, no gana, pero tampoco pierde. En el terreno del dar y recibir se abre un orden moral singular, puesto que la relación que se establece es de mutua gratuidad y libertad. Quien da, se desprende de lo que es suyo y lo entrega a otro, sin mediar condición alguna. Quien recibe, lo hace libremente. Por medio del don se asoma —en las relaciones personales, sociales y políticas— el núcleo incondicional de la moral, ya que la libertad es la condición de posibilidad de las relaciones del dar y recibir. En tales intercambios, las personas se transforman ingresando en una relación personal. El que da “gana” prestigio y respeto de parte de quien recibe. Pero esa ganancia no es buscada y no puede ser buscada. Quien recibe también se transforma en la relación que el don ha fundado, quedando agradecido. Los bienes mismos sufren modificaciones por acción del cambio de manos. Estos se han convertido en una donación que, si bien termina por pertenecer a quien lo recibe, continúa llevando la sombra del donador. Quien lo recibe ve en el bien el acto de donación realizado (*Alegría 2022, 16-24*).

Este mundo moral que se inaugura es de carácter singular porque instaura un “contramundo” que se inserta en medio de las relaciones de intercambio del ganar o perder. Utiliza los medios y los mismos bienes de los intercambios comerciales y jurídicos, pero les da un sentido completamente distinto. Sustraídos del juego de las ventajas comparativas, son introducidos en la acción de inaugurar relaciones de cooperación. Sin embargo, por su natural ambigüedad, los bienes siguen y no siguen siendo elementos de intercambio económico. Con ello, el don se instaura en el terreno de la crítica inmanente de las relaciones personales, sociales y políticas, para rearticularlas sobre la base de principios inherentes a las prácticas existentes. El tomar una carrera de taxi puede ser visto, desde un punto de vista, como una transacción impersonal del sistema de mercado, pero también puede entenderse como un acto de apoyo mutuo. Donde ese contramundo se ve con mayor claridad es en las situaciones en las que

una persona regala dinero a otra. En tal operación, el dinero es sustraído del orden de las ventajas comerciales y termina convirtiéndose en fundador o reforzador de relaciones de cooperación. En la práctica de las remesas se ve con mayor claridad el giro que adquiere el significado del dinero. Los hijos que, en tiempos de crisis, migran a otro país para trabajar y ayudar a sus familias con las remesas, hacen uso de los medios del sistema económico para traicionarlo, dando ayuda por medio del envío.

En todas estas operaciones se produce otro aspecto de este mundo moral singular, ya que los individuos aquí —al igual de quienes establecen cualquier otra relación de confianza— se exponen a la traición y a la falta de cuidado adecuado de los bienes preciados; quienes se encuentran en los intercambios relacionales del dar y recibir se pueden enfrentar a los fenómenos de la ingratitud o la traición. La relación es siempre ambigua. Este mundo moral está lejos de ser prístino, debido a que siempre es posible que se encuentre al acecho de lo que Sahlins denomina “reciprocidad negativa”, que “es el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad” (2010, 213). Tal exposición es irreductible, jamás evitable. Quien ingresa en una relación basada en el don y la confianza se encuentra siempre expuesto a ello. La opacidad de la voluntad humana se hace siempre presente en la relación.

§6. EL DON COMO HERRAMIENTA PARA ENFRENTAR LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

El derecho, la justicia y los intercambios relacionales en el mercado se ubican al lado opuesto del don. Se trata de esferas basadas en intercambios equivalentes de bienes y derechos en las cuales circulan valores mensurables. Ellas se caracterizan por encontrarse bajo el alcance del entendimiento, en tanto que capacidad de generar conocimiento constitutivo de las cosas. En cambio, las relaciones personales, sociales y políticas se ubican en el territorio fundado por la emergencia del don. Se trata del terreno de la razón, en el cual se encuentran el pensamiento, la libertad y la vida espiritual; es decir, lo incondicionado. Hegel se dio cuenta tempranamente de la necesidad de tomar la razón como una relación, con lo que abrió el

ámbito propio de lo que hoy conocemos como “filosofía social”. Con ello, la libertad debía concretarse en instituciones que la pudiesen vehicular; pero resulta que las instituciones en cuestión, a la vez que concretizan e iluminan la libertad, también proyectan una sombra sobre ella. El resultado de ello es una dialéctica negativa que Max Horkheimer y Theodor Adorno denunciaron. Se trata de la constatación, en la vida dañada, de cómo las instituciones sociales y políticas que deberían echar a andar la libertad en las relaciones personales y sociales terminan por opacarla. Un ejemplo claro es el de las relaciones de dominación y explotación dentro de la economía capitalista, o el de las llamadas tiendas de regalos en las que se encuentran regalos impersonales para darlos a aquellos con los que tenemos relaciones personales, develando con ello nuestro propio desconocimiento de ellos y nuestro escaso interés por la relación. Queda, entonces, en la vida social un residuo de lo incondicionado como potencial factor de crisis de las instituciones. Un ejemplo claro es lo que sucede con la vida espiritual en las iglesias estatutarias y sus teologías establecidas, las cuales buscan condicionar lo incondicionado. Lo mismo sucede con la moral positiva.

La capacidad del don de instaurar relaciones personales para la cooperación se hace más patente en los momentos de crisis. Las formas de vida esclerotizadas —por la instauración en ellas de unilateralidad en la capacidad de definir los bienes que se comparten (la amistad, el amor, la camaradería entre colegas)— exhiben un potencial de dominación, lo que termina por hacer implosionar la crisis en su interior. En ese momento se hace necesario salir del punto de vista de la eticidad propia de ellas para instalarse en el punto de vista crítico de la moralidad. Dicho punto de vista arroja solo un principio negativo que no basta para fundar una nueva forma de vida (algo así como la supuesta forma de vida liberal), sino que solo estipula la exigencia de no tratar a las personas como objetos.

Asumiendo esa crítica, se puede volver a la forma de vida ética para comenzar de nuevo por medio del aprendizaje adquirido respecto al deber de respetar la dignidad de las personas. Se instaura, entonces, como “estrato básico” de las relaciones familiares, de amistad, de pareja, aquella exigencia que debemos guardar para con cualquier desconocido, esto es, la del trato respetuoso. Lo que en las relaciones cercanas se encuentra como base

para la forma de vida ética y compartida, adquiere un espacio mayor en el trato con los extraños. Pero el trato respetuoso no basta para establecer las relaciones de cooperación. También en las relaciones jurídicas y las transacciones económicas se encuentra la exigencia de no tratar a las personas como objetos, ya que de lo contrario se exponen a fenómenos como la explotación y la enajenación. Quien va al supermercado a comprar alimentos no establece una relación personal con la persona que encuentra en la caja. No se hace responsable de sus asuntos, de los problemas que ella pudiese tener en casa con sus hijos. La exigencia que tiene ante esa persona es el trato respetuoso que supone, entre otras cosas, no humillarla o no ejercer violencia en su contra.

A diferencia de la exigencia del respeto en el campo de las relaciones impersonales del mercado, el don insta relaciones personales que mueven a la cooperación. En las crisis personales, sociales y políticas, se torna indispensable recuperar el respeto mutuo y echar a andar nuevas formas de cooperación por medio del dar y recibir. Las crisis sociales y políticas no se resuelven solo con redefinir el sistema de reglas jurídicas enmarcadas en la constitución. Se hace indispensable la recuperación de la confianza, a pesar de que ello implica cargar con el riesgo de la decepción. La rearticulación de las redes de confianza sociales y políticas son el elemento indispensable para la salida de la crisis. En las crisis políticas se hace urgente la reconstrucción de la relación basada en la confianza entre los ciudadanos, el gobierno, el Estado y sus funcionarios.

La experiencia vivida de la fragmentación política (aquello que llamamos “crisis de la democracia”) es un síntoma de la pérdida de confianza. Por ello, no resulta extraño que el grado de desconfianza entre los peruanos sea elevado. Lo mismo sucede con las instituciones de la sociedad civil. En la misma universidad la comunidad se fragmenta, porque se ha perdido la confianza entre las personas, y especialmente el respeto mutuo que se expresa en velar por que los procesos se lleven con justicia. La descomposición social y política en el Perú nos hace recordar a los momentos previos a la Guerra con Chile. A nivel global, las crisis sociales y políticas solo pueden ser amenguadas por las redes de confianza que se articulan por la necesidad de la subsistencia material de las personas. Tal vez tengamos

que vivir en un mundo en el que los espacios de confianza y cooperación se encuentren muy reducidos y fragmentados. La crisis de nuestros días no tiene soluciones inmediatas, sino que estas dependen de procesos que podemos o no iniciar, dependiendo de si estamos dispuestos a ingresar en las relaciones de dar y recibir que el don instaura, y fortalecer procesos de democratización.

§7. CONSIDERACIONES FINALES: DEMOCRATIZACIÓN EN LUGAR DE DEMOCRACIA

El presente trabajo ha surgido de una preocupación respecto de la crisis de la democracia en las sociedades contemporáneas. Hemos indicado cómo los esfuerzos de los teóricos de la democracia populista, del republicanismo y de la democracia epistémica siguen desarrollando salidas a la crisis de la democracia liberal que se había desarrollado en la posguerra. Si bien estos teóricos están realizando trabajos loables, nosotros hemos tomado otro camino, que fue el sugerido por Alegría.

En tal sentido, nos hemos enrubado por el camino de la reciprocidad, de la confianza y de los intercambios relacionales que caracterizan a la teoría del don. Este camino apunta directamente a las relaciones personales caracterizadas por el dar y recibir razones y bienes. Este recorrido no pretende articular una nueva teoría sobre la democracia, sino señalar una pista de investigación que tenga como base los procesos personales y sociales de democratización. Explorar tal camino puede ofrecer pistas para pensar la democracia en sus momentos críticos. La senda de la democratización puede ofrecer principios prácticos que se extraen de la crisis vista a través de la crítica.

Recibido: 31/05/2023
Aceptado: 20/07/2023

Bibliografía

- Alegría, Ciro, 2013. Reciprocidad y crítica social: El deber de gratitud en Rousseau y A. Smith. *Praxis filosófica* (37), 7-27.
- 2015. La crisis como antinomia histórica: Sobre la revelación de la verdad. En: *La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad*, eds. Miguel Giusti, Raúl Gutiérrez y Elizabeth Salmón. Lima: PUCP, 151-166.
- 2017. La moral y la ambivalencia de los bienes. Un análisis básico para la teoría de la justicia social. *Ideas y Valores* 66 (164), 293-316.
- 2019. Justicia. En: *Manual de principios y problemas éticos*, ed. Ciro Alegría. Lima: PUCP, 19-48.
- 2022. Razones de la reciprocidad. En: *Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política*, ed. Gianfranco Casuso. Lima: PUCP, 15-39.
- Casuso, Gianfranco, 2019. Exclusión. En: *Manual de principios y problemas éticos*, ed. Ciro Alegría. Lima: PUCP, 183-201.
- Estlund, David, 2011. *La autoridad democrática: Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Flikschuh, Katrin, 2000. *Kant and Modern Political Philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Forst, Rainer, 2012. *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Traducción de Jeffrey Flynn. Nueva York: Columbia University Press.
- 2013. A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination. En: *Republican Democracy. Liberty, Law and Politics*, eds. Andreas Niederberger y Philipp Schink. Edimburgo: Edinburgh University Press, 154-168.
- 2014. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Traducción de Graciela Calderón. Barcelona: Katz.
- Guyer, Paul, 2014. *Kant*. London: Routledge.
- Habermas, Jürgen, 1999. Tres modelos normativos de democracia. En: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo. Barcelona: Paidós, 231-246.
- 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz.
- 2010. *Teoría de la acción comunicativa*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2 v.
- Kant, Immanuel, 2009. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Ciudad de México: FCE, UNAM.

- 2018. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- Korsgaard, Christine M., 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto, 2020. *La razón populista*. Ciudad de México: FCE.
- Lafont, Cristina, 2021. *Democracia sin atajos. Una concepción participativa de la democracia deliberativa*. Traducción de Luis García Valiña. Madrid: Trotta.
- Locke, John, 2008. *Carta sobre la tolerancia*. Traducción de Marta Gálvez Parra. Madrid: Tecnos.
- 2010. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Traducción de Carlos Mellizo Cuadrado. Madrid: Tecnos.
- Luhmann, Niklas, 1998. *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.
- Mauss, Marcel, 2009. *Ensayo sobre el don*. Traducción de Julia Bucci. Buenos Aires: Katz.
- Mouffe, Chantal, 2016. *La paradoja democrática: El peligro del consenso en la política contemporánea*. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa.
- Nagel, Thomas, 1996. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Traducción de José Francisco Álvarez Álvarez. Barcelona: Paidós.
- Pettit, Philip, 1999. *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Traducción de Toni Domènech. Barcelona: Paidós.
- Pippin, Robert B., 2015. *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rawls, John, 2012. *Teoría de la justicia*. Traducción de María Dolores González. Ciudad de México: FCE.
- 2013. *El liberalismo político*. Madrid: Cátedra.
- Sahlins, Marshall, 2010. *Economía de la Edad de Piedra*. Traducción de Emilio Muñoz y Ema Rosa Fondevila. Madrid: Akal.
- Tarrow, Sidney G., 2005. *The new transnational activism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2012. *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- Tilly, Charles, 2010a. *Confianza y gobierno*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 2010b. *Democracia*. Madrid: Akal.