

H. DANIEL DEI editor

CAMINOS PARA PENSAR LA DEMOCRACIA

DESDE LA FILOSOFÍA, LAS
HUMANIDADES Y LAS ARTES



Editorial Biblos / P O L I T E I A

CAMINOS PARA PENSAR LA DEMOCRACIA

**DESDE LA FILOSOFÍA,
LAS HUMANIDADES
Y LAS ARTES**

H. DANIEL DEI
editor

CAMINOS PARA PENSAR LA DEMOCRACIA

**DESDE LA FILOSOFÍA,
LAS HUMANIDADES
Y LAS ARTES**

Editorial Biblos

Dei, H. Daniel

Caminos para pensar la democracia: desde la filosofía, las humanidades y las artes / H. Daniel Dei; edición literaria a cargo de H. Daniel Dei. -

1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos; Remedios de Escalada: UNLa-Universidad Nacional de Lanús, 2015.

216 pp.; 23 x 16 cm. - (Politeia)

ISBN 978-987-691-395-9

1. Ciencia Política. 2. Filosofía. 3. Ciencias Sociales. I. Dei, H. Daniel, ed. lit. CDD 324.1

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Armado: *Ana Souza*

© Los autores, 2015

© Ediciones de la UNLa, 2015

Universidad Nacional de Lanús

29 de Septiembre 3901 (B1826GLC), Remedios de Escalada, partido de Lanús, provincia de Buenos Aires, República Argentina

publicaciones@unla.ed.ar

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición

se terminó de imprimir en Imprenta Dorrego,

avenida Dorrego 1102, Buenos Aires,

República Argentina,

en junio de 2015.

In memoriam
Prof. Dr. Armando Poratti
Prof. Dr. Ricardo Maliandi

Índice

Introducción	
<i>H. Daniel Dei</i>	13

PRIMERA PARTE

¿Por qué todavía la filosofía y las humanidades?

Filosofía como examen (de la democracia)	
<i>Luis Andrés Marcos</i>	19

¿Necesita la democracia de la filosofía, las humanidades y las artes?	
<i>Héctor Muzzopappa</i>	31

República Argentina: Alberdi o Sarmiento. ¿Ilustración bárbara o barbarie ilustrada? Filosofía: ideas e ideales en la educación política para la democracia	
<i>Ramón Eduardo Ruiz Pesce</i>	39

Democracia americana y herencia cultural	
<i>Armando Poratti</i>	51

SEGUNDA PARTE

Política y ética

Tres argumentos a favor de la convergencia entre convicción y responsabilidad	
<i>Ricardo Maliandi</i>	67

El drama de la libertad, entre la metafísica, la ética y la política	
<i>José Luis González Quirós</i>	77

Para la reconstrucción del sentido de lo político (a propósito de filosofía, universidad y república)
Julio De Zan 91

Implicaciones ético-políticas de las políticas migratorias actuales en la Argentina: el derecho humano a migrar, entre el imaginario y las prácticas
Alcira B. Bonilla..... 103

TERCERA PARTE

El otro, la libertad y la ciudadanía

Acerca de incluíres excluyentes
Carlos Enrique Berbeglia..... 117

Pensar la democracia desde los demás
Mauricio Langon 125

Algunas “metáforas” emergentes en la filosofía política, o la nueva gramática de los conflictos sociales
José Luis Guzón Nestar 143

¿Quién es el otro?
Celina Lértora Mendoza 165

CUARTA PARTE

Compromiso de la cultura en la democracia

Artista y sociedad
Leo Vinci 181

El artista y la cultura democrática: algunas reflexiones
Margarita Schultz 189

¿Cuál es la contribución del artista a una cultura democrática?
Bernardo Carey 203

Hierofanía latinoamericana
José Luis Castiñeira de Dios 209

Palabras de cierre

Daniel Dei 215

ANEXO CD ROM

Comunicaciones de los participantes

Democracia y filosofía: aún vida, aún razón, aún justicia
Delia Albarracín

Segregación simbólica y violencia: potenciales peligros de una
acentuación en la polarización de los sentimientos de pertenencia
social para el mantenimiento de la paz interna en la Argentina
Walter L. Doti

La democracia como régimen de la persona
Teresa Driollet de Vedoya

El Estado como realización ética de la vida pública en
la *Filosofía del Derecho* en Hegel
Adriana Fernández Vecchi

Ética y política en Hannah Arendt
Elisa Goyenechea de Benvenuto

El velo de la ciudadanía
Fernando Martín Javaloyes

¿Nos obliga la vulnerabilidad humana?
Patricia Alejandra La Porta

¿Hay razones para ser intolerante con el diferente?
Rosa María Longo Berdaguer

Ciudadanía, libertad y el problema de “los otros”
Sandra B. Maceri

Democracia, tolerancia y utopía: en torno a la propuesta de
utopía-marco de Robert Nozick
Lucas Emmanuel Misseri

Democracia, ética y política de la inmanencia en Gilles Deleuze
Pablo N. Pachilla

Ética y política: aportes de la ética del discurso al Estado democrático de derecho
Santiago Prono

Política y ética: tensiones de una relación problemática
El caso de la política y la ética de la investigación tecnocientífica
Silvia Rivera

Notas sobre el debate Dworkin-Fish
Jorge Roggero

Alcance, legitimidad y límites de la teoría habermasiana de la inclusión del otro
David A. Roldán

Democracia y pluralidad de las formas de vida
Gonzalo Scivoletto

Educación y democracia: la tarea del educador político
Pablo Marcelo Sosa

El concepto de democracia: algunas pistas aristotélicas
Luis Enrique Varela

Una moral de la perfección
Celia Veloso

¿Invisible o invisibilizado? El lugar de la filosofía y las humanidades en la construcción del espacio público
Natalia Vozzi

El arte como experimentación
Karina Zaltsman

Introducción

Entre el 19 y 20 de abril de 2012 el Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús (UNLA) realizó el Encuentro Internacional de Filosofía y Humanidades en el ámbito de la Biblioteca Nacional.

El acontecimiento contó con la presencia de colegas europeos y de nuestro continente, quienes se avinieron a debatir en torno a la temática que dio título de identidad al encuentro “Filosofía, humanidades y artes. Caminos para pensar la democracia”.

Con el propósito de plasmar en la dinámica del encuentro el espíritu que animaba la decisión de llevar adelante la convocatoria, el comité organizador de las jornadas definió ciertos criterios que considerábamos adecuados para armonizar un debate sostenido en el marco de una disposición confiada al diálogo y a la criticidad del pensar. Sin duda que si el tema problemático era la democracia, reflexionar sobre ella era apostar a pensarnos ejerciendo la libertad de ser en un mundo, significado con valores orientados a la dignidad de lo humano en nosotros. No hay ejercicio efectivo de la libertad –y menos el goce de vivir en ella– si para muchos *otros*, esos, nuestros congéneres, quienes debieran participar naturalmente de la misma esperanza de ser en una comunidad concreta, la libertad y la democracia son todavía expresiones descascaradas de su realidad humana, muy lejos de estar encarnadas como presencias transformadoras en sus afanes cotidianos de sobrevivir a cualquier precio. Sin embargo, el propósito de nuestras acciones no habría alcanzado su plenitud si no hubiésemos advertido que una reflexión desde la filosofía, las humanidades y las artes implicaba también desafíos que nos involucraban como equipo de trabajo.

El encuentro, entonces, aunque concebido desde el Doctorado en Filosofía, venía a fortalecer el espíritu que animó su realización porque tejía en un solo acto la trazabilidad de las carreras y actividades que integran el Departamento de Humanidades y Artes de la UNLA, configurando desde la diversidad del saber y el hacer los sentidos de la realidad.

Para ser precisos, sabíamos que la realización de un encuentro implicaba básicamente la constitución de un ámbito vincular, la gestación de un espacio y un tiempo de diálogo, la creación de las condiciones para detenernos a escuchar y saber decir con-versando en torno a preguntas que afectasen nuestro modo de ser en el mundo, esto es, interrogantes que nos involucraran como personas y profesionales. Y para que el intercambio necesario entre expositores y público fuese una realidad que diera lugar al debate comprometido de puntos de vista, diseñamos la actividad para que sirviera al propósito de la participación entre público asistente y el grupo de expositores; a la vez, asegurar que todos los expositores siempre tuvieran público para debatir. Además, nuestro interés era completar nuestros objetivos revirtiendo las dificultades de presencia y vacíos de diálogo habituales en los congresos y reuniones académicas.

Para ello se constituyeron cuatro mesas, cada una con cuatro expositores de reconocida trayectoria, coordinados por un moderador, con la misión de animar el debate. Las sesiones se realizaron por la mañana y por la tarde de cada jornada. En total fueron cuatro sesiones con dieciséis panelistas.

Los ponentes de cada mesa debían responder a los problemas que más abajo se detallan, objeto por otra parte de constitución de cada una de ellas. La idea principal fue la contribución al debate de una problemática vigente articulada por la pregunta sugerida y en correspondencia con el tema general del encuentro.

La primera de las mesas-panel se planteó el lugar y la tarea de nuestras disciplinas a través del siguiente interrogante: “¿Por qué todavía la filosofía y las humanidades?”. La articulación de este interrogante general se precisó con otra pregunta a fin de convocar sin equivocidad a los expositores: “¿Necesita la democracia de la filosofía, las humanidades y las artes?”.

El segundo panel presentó como tema central la relación entre “Política y ética”. A los efectos de organizar las exposiciones sobre esta problemática, apelamos a la siguiente pregunta: “¿Toda acción política implica una dimensión y un comportamiento éticos?”

Durante la mañana del segundo día sesionó la tercera mesa, cuya consigna fue: “El otro, la libertad y la ciudadanía”. Un lema significativo para el propósito del encuentro. Por eso, la pregunta pensada para el debate fue: ¿Es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del *otro* y el respeto de su libertad?

La cuarta y última de las mesas, a diferencia de las anteriores, estuvo conformada por cuatro artistas a fin de que pudieran dar cuenta del “Compromiso de la cultura en la democracia”. El interrogante que exigió de ellos una propuesta y vertebró el diálogo fue: “¿Cuál es la contribución del artista a una cultura democrática?”.

En oportunidad de diseñar la organización y la dinámica del encuentro, procuramos alentar también algunas de las actividades que tienen fuera académico en el espacio del Departamento de Humanidades y Artes. Por eso, después de las “Palabras de cierre”, las cuales pueden leerse al final de este libro, presentamos, como corolario del encuentro y en la misma Sala Juan L. Ortiz de la Biblioteca Nacional en la que sesionamos, el *Radioteatro en escena* del Centro de Estudios Dramáticos de la UNLA con una versión de la obra de Leopoldo Lugones *La guerra gaucha*.

Acerca de esta edición

Esta publicación contiene adjunto un CD ROM con la reproducción completa de las ponencias de las cuatro mesas mencionadas y las “comunicaciones de los participantes”, además de esta nota introductoria y las palabras de cierre. La edición en papel solamente incluye los textos de los trabajos que expusieron los ponentes invitados y, en algunos casos, las opiniones surgidas de los debates y las intervenciones del público, divididas en cuatro grandes capítulos con los temas convocantes. Como las ponencias, las “comunicaciones de los participantes” también debían responder a las preguntas articuladoras que dieron origen a la constitución de cada una de las mesas. Todas ellas fueron evaluadas y aprobadas por el Comité Académico del Encuentro.

Agradecimientos

Muchas son las personas que han cooperado con generosidad a la realización de este Encuentro Internacional de Filosofía y Humanidades. Desde aquellas que integraron los órganos formales de trabajo para su realización hasta los colaboradores voluntarios o espontáneos que nos han acompañado en la realización de este libro. Deseamos destacar en esta contribución a los moderadores de las respectivas mesas: Ricardo Álvarez, Alberto Damiani, Adrián Bertorello y Graciela Fernández. De manera muy especial vaya también nuestra gratitud para Marisa Divenosa y María Victoria San Martín.

El Comité Académico contó con la participación de Ricardo Maliandi, en calidad de presidente, y estuvo integrado por Cristina Ambrosini, Alberto Damiani, Victoria Juliá, Héctor Muzzopappa y quien esto escribe. Por su parte, colaboraron en el Comité Organizador Oscar Conde, Karina Dappiano, la propia Marisa Divenosa y se contó con la asistencia puntual de Lucas Misseri, Jorgelina Lamela, Adriana Fernández Vecchi, Héctor Muñoz, Karina Zaltsman y Rosa María Longo.

H. Daniel Dei
Coordinador general del encuentro

PRIMERA PARTE

**¿Por qué todavía la filosofía
y las humanidades?**

Filosofía como examen (de la democracia)

Luis Andrés Marcos

Universidad Pontificia de Salamanca

En primer lugar, quiero afirmar rotundamente que todo lo que diga no va a significar que yo quiera y desee otra cosa distinta de la democracia. Por una sencilla razón: la democracia me parece el modo normal de vida en sociedad. Estaría de acuerdo con el filósofo Baruch Spinoza, cuando afirma que la mejor forma de gobierno es la democracia, porque parece la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres.¹ Las tiranías y los totalitarismos, por tanto, serían lo patológico y lo enfermo. Así pues, no creo que el tema sea un debate a favor o en contra de la democracia, sino más bien cómo se aborda el tema, es decir: cómo *pensamos* y *realizamos* la democracia. Mi ponencia tiene como objetivo teórico-práctico poder contribuir a ello, en la medida en que me es posible, desde mi perspectiva filosófica.

Pues bien, si yo comenzara mi breve exposición afirmando que la democracia es esto o lo de más allá, me pregunto en nombre de qué ustedes podrían creerme. ¿Acaso por ser una opinión más de alguien? ¿Acaso por ser una opinión de un intelectual, es decir, de aquél que de una u otra manera conoce los hechos de que habla y está reputado como buen observador,

1. “Y creo haber expuesto claramente”, dice Spinoza, “los fundamentos del gobierno democrático; he preferido esta forma de gobierno, porque me parecía la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres. En ella nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda participar en las deliberaciones en el porvenir, sino que este poder reside en la mayoría de toda la sociedad de la cual él constituye una parte: de este modo todos quedan iguales, como antes, en estado natural” (B. Spinoza, *Tratado teológico-político. Tratado político* (selección), Madrid, Tecnos, 1985, cap. 16, p. 63).

dado que lo es en otros ámbitos (novelista, científico, etc.)? ¿O tal vez por ser un filósofo? (Para no usurpar y indebidamente este término, dejémoslo en lector de libros de filosofía.) Y si me creyeran por ser filósofo (lector de libros de filosofía), ¿cabría sospechar qué sucedería por suponer que el filósofo piensa más que los demás, dado que es ésa su profesión? Pero pensar más no es pensar bien ni mejor. Y, por otra parte, es de saber que el filósofo también puede tener su opinión, y una posición ideológica previa. Así pues, sabiendo esto, aunque se trate de un filósofo, no convendría firmar un cheque en blanco a su pensamiento. ¿Entonces? Creo que la respuesta estaría en que de hecho yo les presente ahora a ustedes un breve y conciso discurso filosófico (pocas páginas no darían para más) sobre el asunto de la democracia. Porque la pregunta a la que tenemos que responder es si la democracia necesita de la filosofía, no si necesita más opiniones, sean de intelectuales o de filósofos. Aunque está claro, no obstante, que la democracia necesita a todos, pero también a cada uno desde su lugar, desde su puesto y de acuerdo con sus obligaciones.

Yo, como lector de libros de filosofía que soy y, por tanto, gozando del privilegio de no ser infalible, quisiera responder a la pregunta tal y como está formulada: ¿necesita la democracia la filosofía? Y de esta pregunta complicada y compleja voy a partir para presentaros mi breve discurso filosófico sobre el asunto.

Tzvetan Todorov reduce a tres las funciones del intelectual en la historia: la del guía y profeta, la del negador y la del crítico.² Respecto de la primera tarea, la del profeta, afirma que en la sociedad ha caído en desuso, pues “la democracia desconfía de los guías inspirados” y si los necesita, los elige “por sufragio universal”. Incluso para hacer consultas prefiere a un experto que a un intelectual. La función segunda, la del negador de la democracia, señala que ha quedado comprometida, porque si uno se convierte en negador de este sistema, automáticamente pasaría a ser defensor de los otros sistemas (utopismo fascista o comunista), que, por otra parte, se han revelado como fracasos.³ Y por fin, la función crítica, de la que afirma textualmente:

De una manera parecida, el intelectual crítico no se contenta con pertenecer a la sociedad, actúa sobre ella, intentado acercarla al ideal del que se vale. Juzga a la sociedad presente, no desde el exterior, sino volviendo a dar a sus principios una intensidad que ya no poseen;

2. T. Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 269-270.

3. Esta idea es el punto de partida del libro de F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992, p. 11.

desea no una revolución radical, ni un retorno al pasado, sino la *reanimación* (cursivas del autor) de un ideal un poco apagado. Actuar de esta manera es más que un derecho: es un deber que le ha sido impuesto por el mismo lugar que ocupa en el seno de la sociedad democrática.⁴

Así pues, para este autor, que el intelectual critique es un deber, dado su puesto en la democracia. No obstante, no veo muy claro por qué “el puesto en la democracia” conlleva ese deber. Pero parece estar clara su tarea de *re-animación* de un ideal apagado. Lo cual supone como evidente que el intelectual realiza su crítica precisamente por vivir en la democracia. Es decir que la democracia misma le ha enseñado el ideal de la democracia y por tanto también su crítica. Está situado, pues, dentro de la democracia.

Me propongo, sólo en parte, disentir de esto, pues acepto la posición del intelectual de criticar lo que no se realiza de lo ideal; pero antes habría que responder a algunas preguntas: ¿Cómo pensar un ideal en el asunto de la democracia? ¿En qué consistiría su ideal? ¿Aristóteles pensaba que la democracia no era propensa a grandes idealizaciones? Y ¿sería posible y conveniente su realización?

Digo esto porque me surge una duda que afecta en este momento a mi propia actividad. Es ésta: si el intelectual hace la crítica de la democracia en nombre de un ideal de democracia: ¿Qué le resta a la filosofía? Lo que equivale a decir: ¿Qué tengo que hacer yo mismo ahora, en tanto que filósofo (es decir, lector de filosofía)? Porque, ¿acaso no era la filosofía la que debería hacer dicha crítica, puesto que sabe lo que son las cosas y, por tanto, sería la que conoce en qué consiste una verdadera democracia y, unido a esto, su ideal? Lo que voy a desarrollar a continuación será mi respuesta (directa e indirecta) a estos interrogantes.

Pues bien, los que nos dedicamos a leer filosofía tenemos la ventaja de tener una herencia muy rica, o mejor una herencia múltiple (herencia espiritual, por supuesto), por lo que resulta fácil encontrar en esta rica tradición una “situación filosófica” en el siglo v a.C., semejante a aquella por la que preguntamos. “Situación” que se da justamente en el comienzo, en el nacimiento de la *filosofía*. Porque filosofía y democracia nacen juntas. O mejor sería decir que nace antes la democracia que la filosofía.⁵

Aunque tal vez sería más exacto aseverar que fue la sofística la que nació con la democracia. Los sofistas, que enseñaban el arte de persuadir en público, eran indispensables en Atenas, cuyo sistema político y judicial

4. T. Todorov, ob. cit., p. 270.

5. A. Alegre Gorri, *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Anthropos, pp. 49-51.

se fundamentaba en la participación directa de los ciudadanos (con sus excepciones) y exigía el dominio del arte de la palabra. A la luz de este hecho, podemos afirmar que la democracia necesitaba de la sofística. Y como la sofística estaba a su servicio, no examinaba la democracia, sino que la daban por válida y actuaban en consecuencia. Aquí el filósofo (la filosofía) *no tendría nada que pensar*, sino únicamente participar en ella desde dentro. En este sentido podemos decir que la sofística y la democracia se retroalimentan, es decir, cada una hacía fructificar a la otra, en una especie de abrazo cordial.

Para los sofistas, por tanto, la democracia estaba en su sitio, y ellos en el suyo, pues vivían de ella y enseñaban *para* ella; en justa compensación la democracia los colocaba en un buen lugar. Es conocida la unión y cercanía de Protágoras con Pericles. De la importancia y el respeto hacia Protágoras da muestra el hecho de que cuando Pericles organizó en el 443 el envío de una colonia panhelénica a Turio, en el sur de Italia, fue Protágoras el encargado de redactar las leyes.⁶ Por otra parte, Plutarco nos cuenta en la *Vida de Pericles* cómo ambos pasaron un día entero discutiendo.⁷

Así pues, los sofistas tuvieron un buen encuentro con la democracia y ésta con ellos. Pero no sucedió así con Sócrates; con él no hubo encuentro, sino *encontronazo*. Y, en este encontronazo, quien llevó la peor parte fue Sócrates, pues perdió su vida al ser condenado a muerte. Aquí la democracia condenó a la filosofía. Para justificar esta afirmación (la democracia condenó a la filosofía), tengo que acudir a dos textos platónicos:

- 1) El *Banquete*, porque en este diálogo, en el discurso sobre el amor que hace Sócrates y en el último discurso que hace Alcibíades, Platón nos señala la unión o semejanza que se da entre Eros, Sócrates y la filosofía. Los tres poseen un *daimon* común que consiste, por una parte, en perseguir lo que les falta (pobreza: *penia*), porque no saben todo y, por otra, en contenerse en aquello en lo que son ricos (riqueza: *poros*), porque algo saben. Los tres, entonces, siendo hijos de la necesidad y la riqueza, se comportan en su vida, o se deberían comportar de la misma manera: de la manera filosófica, pues ésta se configura como expresión de la unión y confrontación entre ambas (pobreza y riqueza en el saber).
- 2) El otro texto será *Apología*, obra en la que me detendré por un momento para descubrir aquí lo que antes, con terminología de Alain

6. L. Diógenes, *Vidas de los filósofos ilustres*, Barcelona, Iberia, 1979, vol. II, p. 163.

7. J. De Romilly, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Madrid, Gredos, 1986, p. 12.

Badiou, llamé “situación filosófica”. Afirma este autor que se da una “situación filosófica” cuando el filósofo descubre un nuevo *acontecimiento* conflictivo o, aun no siendo nuevo, que continúe siendo conflictivo. Es decir, existe una “situación filosófica” cuando hay un conflicto contradictorio, paradójico o inconmensurable entre dos partes.⁸ En este caso, el filósofo debe intentar mediar entre ambas, si fuera posible o, de lo contrario, elegir argumentadamente la opción que él estime más acorde. Y sólo cuando se da este tipo de “situación filosófica”, el filósofo se inmiscuye en la actualidad, llámese ciencia, psicología, derecho, etc., o *democracia*.

Por eso introduzco el *acontecimiento* de Sócrates con la democracia; porque me parece una “situación filosófica” no sólo no resuelta, sino agudizada de forma extensible hasta el extremo en nuestros días y, según me parece, sin visos de volver a ser pensada, a no ser únicamente para admirar la figura de Sócrates. Esto es lo que voy a intentar poner en evidencia siguiendo la propia defensa de Sócrates.

Para comenzar, Sócrates afirma que va a decir la verdad, la pura verdad. Y decir la pura verdad no implica ser buen orador, a no ser que, dice, llamen elocuente al que dice la verdad. Sabemos que se defiende de dos tipos de acusadores: los antiguos y los presentes.

En efecto, admitid también vosotros, como yo digo, que ha habido dos clases de acusadores míos: unos, los que me han acusado recientemente, otros, a los que ahora me refiero, que me han acusado desde hace mucho, y creed que es preciso que yo me defienda frente a éstos en primer lugar. Pues también vosotros les habéis oído acusarme anteriormente y mucho más que a estos últimos.⁹

Cuando comienza a defenderse de los acusadores antiguos, usa la expresión “combatir sombras”. ¿Qué significa esto? Que “desde antiguo y durante ya muchos años, han surgido ante vosotros muchos acusadores míos, sin decir verdad alguna” (18b). Y éstos son más terribles que los acusadores presentes porque no puede saberse quiénes son, ya que están emboscados entre la gente (lo mismo que los ladrones en el bosque), y a fuerza del tiempo, los que eran niños cuando oyeron tales diatribas, ya no pueden borrarlas de su memoria. Es en efecto, un “combate contra las

8. Cfr. A. Badiou y S. Žižek, *Filosofía y actualidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 14-23.

9. Platón, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos* (vol. I), Madrid, Gredos, 2008, p. 150 (18d-e).

sombras” porque, además, tales acusadores no pueden comparecer ahora, dado que algunos ni están vivos, pero ha quedado su simiente. “Estos acusadores son muchos y me han acusado durante ya muchos años” (18c). Y en esas diatribas (recuerda a Aristófanes en su obra *Las nubes*), tienen su apoyo las falsedades de los acusadores presentes (Ánito, Meleto y Licón), siendo ahora muy fácil creerles, pues el terreno ya estaba preparado. Es de advertir que aquí, frente a la verdad pura que afirma decir Sócrates, se contraponen no el error, sino la mentira y la falsedad por parte del poder de los muchos.¹⁰ Como señala Hanna Arendt:

Lo que define a la verdad de hecho es que su opuesto no es el error ni la ilusión ni la opinión, elementos que no se reflejan en la veracidad personal, sino la falsedad deliberada o mentira.¹¹

Los mentirosos tienen su importancia tanto en la política como en la filosofía, porque cambian la realidad. Dan como un hecho lo que son propias invenciones, construcciones producidas para su beneficio, pero que con el tiempo pueden pasar por realidad, es decir, formar parte de alguna narración de hechos tomados como verdaderos. Por otra parte, lo que se inventa tiende a ser presentado como gustoso al paladar de los muchos para que sea creíble y, por tanto, pueda convertirse en “verdadero” con el tiempo. Pero Sócrates no puede echar mano de la oratoria mentirosa y agradable a los muchos, sino que tiene que decir “simple” y “escuetamente” lo que sucedió, no puede cambiar la realidad, el acontecimiento. Por eso la verdad, al no adular a los muchos, es menos creíble que lo verosímil.

El mentiroso, por serlo, es hombre de acción porque, como dijimos, cambia la realidad. Sócrates afirma que va a decir la verdad, y eso significa que va a ser veraz en su narración de los hechos. Y el hombre veraz no cambia la realidad, sino que la dice tal y como ha sido. Pero, justamente por veraz, lo sepa o no, comienza a actuar sobre el mundo, porque impide que las mentiras se consagren como si fueran hechos “verdaderos”. Decir la verdad es, entonces, una manera real de afirmar el mundo verdadero y, en consecuencia, es una de las maneras en que el filósofo se introduce, obligado y sin pretenderlo, en la democracia.¹² Por eso, en un régimen cual-

10. Es sabido cómo Aristóteles (*Política*, III, 7) divide los regímenes según el gobierno de: “uno”, “unos pocos” y “los muchos” (o “los más”). A este último, orientado a los intereses de los pobres, lo llama “democracia”.

11. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 262.

12. *Ibíd.*, p. 264.

quiera, el que dice la *verdad de hecho* (violación de derechos, etc.) resulta más peligroso para el régimen que una gran verdad absoluta, por ser ésta interpretable de muchas maneras.

Esta verdad de hecho ciertamente no tiene naturaleza democrática pero sí la tiene de manera potencial: cuando el poder de los muchos se arroga y construye sus “verdades” (realidades) interesadas. Es decir que cuando la democracia se hace falsaria, esta falsedad atrae su condena en nombre de la verdad que está falseando, y entonces la verdad (y quien la defiende) se hace contrademocrática, que no antidemocrática.

Aquí la verdad pasaría a ser justicia con los hechos y las personas en ellos implicadas. Hablar en lo justo, dice Sócrates, es hablar con verdad. Repensar la justicia en este sentido amplio debería ser una tarea importante para la filosofía y rentable para una democracia que pueda llevar tal nombre.

Ésta es la verdad que Sócrates pretendía mantener en su defensa con especial firmeza pues era ella la que lo hacía distinguirse claramente de los sofistas (tanto de los primeros –Protágoras, Gorgias, Hippias, Pródico–, más serios, como de los segundos –Calicles–, algo más interesados y desafectos a la ciudad), pues ya sabemos que democracia y sofística sabían convivir.

Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando, y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie. Tampoco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien me ofrezco, para que me pregunten, tanto al rico como al pobre, y lo mismo si alguien prefiere responder y escuchar mis preguntas. Si alguno de éstos es luego un hombre honrado o no lo es, no podría yo en justicia incurrir en culpa; a ninguno de ellos les ofrecí enseñanza alguna ni les instruí.¹³

Este texto, que me parece central para advertir la diferencia entre Sócrates y los sofistas, no lo he visto, sin embargo, citado con frecuencia. Tal vez sea porque parece contradictorio, dado que siempre hemos pensado que si hay algún *maestro*, ése era Sócrates. Pero él dice que no. Esto podría entenderse como una actitud modesta de Sócrates, pero no lo es, porque, efectivamente, los sofistas hablaban para instruir a quienes pudieran pagarle, les enseñaban doctrinas y técnicas, los instruían sobre lo que debían decir y hacer en sus discursos para el triunfo en la vida política; mientras

13. Platón, ob. cit., p. 173 (33a-b).

que Sócrates únicamente preguntaba y dejaba en libertad para responder o no a sus preguntas sin imponer a nadie doctrinas ni deberes. Sócrates únicamente *examinaba* la vida de los ciudadanos con preguntas que les hacía *a todos*, pero principalmente a los que ejercían el poder en alguna especialidad (políticos, técnicos y oradores), para que fueran respondidas por ellos mismos y tuvieran opiniones propias (y que no participaran en las de los muchos), y llegaran a ser libres pensando su propia vida y la vida de la ciudad. Vemos entonces cómo Sócrates, o sea, la filosofía que interroga y examina, *es necesaria para la democracia*.

“Una vida no examinada, afirma Sócrates en la *Apología*, no merece ser vivida”. Examinar la propia vida frente a la vida de los muchos no examinada. La democracia, hoy como ayer, tal vez nos deje en libertad para pensar como los muchos (individuos), pero con frecuencia puede impedir pensar por uno mismo (persona).¹⁴ Sócrates, con su forma de vida filosófica, somete a examen el gobierno de los muchos, no actuando como un teórico, mucho menos como un científico de la democracia. Pues examinar la democracia no es “únicamente” pensarla y elaborar teorías sobre ella, sino *contrapuntearla* con otro valor tan central como ella misma: la persona. El filósofo es tal cuando, con su forma de vida, descubre los límites de lo que se trata de examinar, y no cuando, sin examinar la realidad de que se trata, sencillamente se dedica a hablar teóricamente o científicamente sobre ella. Examinar sería la forma de vida guiada por el pensar que pone límites y sentido a lo examinado. Y de este modo teoría y práctica forman acorde.

Sócrates señala cómo este examen gustaba a muy pocos, disgustando sobremanera a los importantes, a los poderosos y a los sedicentes sabios. Que algo no guste a los poderosos, manipulando a los muchos, parece ser la clave de toda posible condena. Pero ser Sócrates es ser peligroso para el poder de los muchos. El conflicto de Sócrates era “su coherente vida” frente al poder de los muchos, entendido como democracia.

Sócrates, sin embargo, estaba convencido de que una democracia no marcha bien y ni siquiera es tal si bajo ella sólo hay lugar para individuos sumisos y no para personas que se resisten. Y para serlo, las personas necesitan el ágora y la palabra en el ágora, no la palabra dicha a escondidas en los despachos de los poderosos o en el vocerío de los muchos. Sabía que sin la palabra no nos entendemos y tampoco podemos hacer un proyecto

14. Aquí “persona” está entendida como una unidad espiritual que desbordaría los límites de la realidad psicofísica individual, estableciendo relaciones con otras personas y abriéndose a la comunidad, a mundos y valores diferentes y, sin embargo, compartibles.

de ciudad juntos. Si antes dijimos que la democracia necesitaba la filosofía que examina, ahora se ve que esta filosofía también está necesitada del ágora.

La principal ocupación de aquellos hombres libres consistía en el ejercicio de la palabra como actualización de su humanidad y ejercicio del poder. No habrá que olvidar esto: el arma de la democracia es la palabra. Lo saben bien tanto las dictaduras como las llamadas democracias. Puede que la crisis de la democracia sea paralela al debilitamiento de la fuerza de la palabra. No sin motivo la casa de la palabra —el Parlamento— es instrumento esencial de la democracia.¹⁵

Por eso en el conflicto entre Sócrates y el poder de los muchos (entendido como democracia) nos pondremos de parte de Sócrates, porque éste estaba dispuesto a defender democráticamente sus opiniones pero no a dejar que otros “democráticamente” le impusieran sus ideas o su forma de vida. Sócrates eligió la vida filosófica como él la entendía; no quiso el poder, no quiso entrar en la política, porque perdía su independencia y la veracidad de su discurso y vida, pero tampoco quiso desvincularse de ella, dejar de interesarse por la vida de los conciudadanos. No se desvinculó cuando en el caso de las Arginusas fue el único que votó en contra de condenar a muerte a algunos de los generales que volvieron de la batalla; cuando tuvo que juzgar juzgó por sí mismo y votó en contra de todos los demás.

Entonces, ¿qué ha cambiado de forma sutil entre sofística y filosofía? Dicho rápidamente, que Sócrates no instruía, ni siquiera seducía a los jóvenes *para* la democracia, sino que, con su vida, *examinaba la democracia*. Sócrates no opinaba *dentro* de la democracia como podía hacer todo ateniense (excepto mujeres y esclavos), tampoco hacía una crítica a la democracia desde dentro, como un intelectual reanimando el ideal apagado, como afirmaba Todorov, sino que con su vida filosófica *examinaba*, dejaba al descubierto los límites de la democracia, entendida como poder de los muchos. En este aspecto queda mostrado con su condena que el poder de los muchos y su gobierno no necesita la filosofía.

La democracia condenó a Sócrates porque no quería ser examinada. En ella, no querían ser desenmascarados, ni uno por uno ni todos juntos. Nos pondremos de parte de Sócrates porque su forma de vida (filosófica) mostró que la persona debe ser el centro de lo que ha de ser llamado como democracia y la vez su limitación. Es decir que “la democracia” puede escasear y abundar en demasía, y es la persona tanto el límite por abajo como por arriba. De otro modo, si el poder de los muchos olvida a la persona o bien

15. R. Pánikkar, *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1998, p. 188.

el poder de los muchos impone el modo de ser persona, habrá que revisar la idea y realización de eso que llamamos democracia. Porque antes de ser un “estado” ideal, la democracia es un “proceso”. Este proceso no está acabado, sino que deberá realizarse siendo *contrapunteado* con el valor de las personas que lo conforman.

“Si hubiera que definir la democracia”, afirma María Zambrano, “podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, ser persona”.¹⁶ No puede haber democracia sin demócratas, sin personas. Es la persona el centro de la democracia, pues es ella la que media entre individuo y comunidad:

El lema podría ser, siguiendo un viejo lema humanista, el individuo para la comunidad social y ésta para la persona. Desgraciadamente, el pensamiento filosófico no ha calado lo suficiente en una ontología del ser personal; y las más de las veces, el personalismo se disuelve en un discurso moral, al que se le podría reprochar, al modo hegeliano, ser meramente edificante.¹⁷

Y para terminar diré algo sobre la acusación de impiedad y corrupción de jóvenes. Sócrates se empeña, en su parte más importante de la *Apolo-gía*, en mostrar que no era ni una cosa ni otra. Además, como filósofo tiene derecho a preguntar ¿a qué llamáis impiedad y corrupción de jóvenes? ¿Es acaso la opinión de los muchos quien dicta lo que sea la impiedad o la corrupción? Y si no hay criterios fijos, ¿no podría suceder que a cada acusado se lo midiera por varas distintas creando una igualdad ante la ley pero una desigualdad en el trato y en el criterio de juicio? Pero de esto ya se ha hablado bastante en los escritos de filosofía política. Por otra parte, es algo ya sabido que las preguntas, así formuladas, son cosa de la filosofía y no puede darse a estas preguntas una respuesta democrática, lo mismo que sucede en el ámbito de las ciencias. No obstante, la igualdad desde la persona es el otro tema que, junto con la justicia, habría que pensar de nuevo.

Voy a citar un párrafo de Hannah Arendt, que resume perfectamente lo que por mi parte he querido decirles:

El punto de vista exterior al campo político se caracteriza con toda claridad como uno de los diversos modos de estar solo. Entre los modos existenciales de la veracidad sobresalen la soledad del

16. M. Zambrano, *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996, p. 169.

17. P. Cerezo, “Papel de la filosofía en una sociedad democrática”, *Diálogo Filosófico*, N° 16, Madrid, septiembre-diciembre, 1986, p. 330.

filósofo, el aislamiento del científico y del artista, la imparcialidad del historiador y del juez, y la independencia del investigador de hechos, del testigo y del periodista. (Esta imparcialidad difiere de la de la opinión cualificada, representativa, antes aludida, porque no es adquirida dentro del campo político, sino inherente a la posición del extraño que ejerce esas ocupaciones). Estos modos de estar solo se diferencian, pero comparten la imposibilidad de un compromiso político, de la adhesión a una causa, mientras cualquiera de ellos se mantenga. Por supuesto que son comunes a todos los hombres; como tales, son modos de la existencia humana. Sólo cuando uno de ellos se adopta como una forma de vida es posible que entre en conflicto con las demandas de lo político.¹⁸

Todo eso se necesita en democracia. Cada cual deberá hacer su tarea. Pero sólo si la política se introduce en el ámbito de la verdad de cada profesión, cada una de ellas debe resistir. Resistir es actuar en el mundo y cambiarlo, pues interferir en lo peor es hacerlo mejor. Ser es resistir, dice María Zambrano, porque somos aquello a lo que nos resistimos.

La democracia, como en tiempos de Sócrates, condena sino a muerte sí a la inactividad y al vacío, no al que piensa distinto, sino al que toma una forma de vida (filosofía moral) que examina la democracia. La democracia deberá limitarse a la convivencia, no a la tarea de invadir todo ámbito vital. La democracia también tiene sus limitaciones, que sólo otros valores superiores, como el de la persona, son capaces de ponerla en juego, al entrar en conflicto con ella, como en el caso de Sócrates.

La democracia debe conocer sus limitaciones. La causa de su deformación radica en querer dominar la verdad de todo. De lo contrario, debemos admirar el verdadero contenido de la vida democrática, de insertarnos en el mundo de la palabra (Aristóteles) para adquirir nuestra identidad personal y para empezar conjuntamente algo nuevo por completo. Sin embargo, lo que aquí he querido decir es que, a pesar de su grandeza, toda esta esfera es limitada, no abarca la totalidad de la existencia del hombre y del mundo, como advierte Arendt.¹⁹ Y sólo una situación filosófica contradictoria nos permite ver los límites de cada una de las partes de la contradicción. Por eso la filosofía necesita de la democracia, porque sólo donde hay espacio público de discusión entre las personas podrá haber libre examen de la democracia, que es vivir de forma propia la propia vida, y a la vez realizarla como un proceso de armonía con la vida de las otras personas.

18. H. Arendt, ob. cit., p. 273.

19. H. Arendt, p. 277.

Como señala José Luis Villacañas Berlanga, tomarse en serio la democracia como un proceso de diálogo continuo entre personas es la única manera de impedir que Sócrates sea ajusticiado, pero también la manera de impedir que Platón, con su *República*, nos quiera dirigir y nos dicte la forma de vivir.²⁰

20. J.L. Villacañas Berlanga, *Los latidos de la ciudad*, Barcelona, Ariel, 2004, p. 27.

¿Necesita la democracia de la filosofía, las humanidades y las artes?

Héctor Muzzopappa
Universidad Nacional de Lanús

El intento de respuesta a esta pregunta nos lleva a formular una pregunta complementaria: ¿necesitan la filosofía, las humanidades y las artes de la democracia? Esta pregunta surge como necesaria desde el momento en que se proyecta una reflexión crítica sobre las condiciones históricas sobre las que se han constituido esos conceptos; sin esa otra pregunta, el intento de respuesta quedaría unilateralmente formulado.

Podemos comenzar diciendo que la democracia necesita de la filosofía, las humanidades y las artes si, previamente, hemos desarrollado una crítica a las concepciones corrientes y dominantes sobre filosofía, humanidades y artes, concepciones que fueron construidas desde un horizonte en el cual la democracia estaba ausente. Poner previamente de manifiesto los supuestos no democráticos que aún subsisten, creemos, abriría el camino para señalar qué puede necesitar la democracia de la filosofía, las humanidades y las artes.

Junto con ello, debemos señalar qué entendemos por democracia, si una definición asentada sobre las premisas histórico-sociales del mundo tradicional, o sea, dentro de un concepto de lo político definido por las funciones de coerción, ley y moral, que establece un determinado concepto de praxis (y que la moderna palabra Estado sintetiza), o si lo hacemos dentro del mundo moderno, en donde la democracia se inscribe en un concepto de lo político que está mediado por la sociedad civil, es decir, por las funciones del trabajo, la producción y la interacción social, de las cuales surge un conjunto de valores que constituyen un modelo alternativo al estatalmente constituido.

En el primer caso, tenemos lo que inmediatamente se entiende por democracia política, definida por el derecho al voto, las elecciones periódicas,

la libertad de expresión, los partidos políticos, el acceso universal a los cargos estatales, etc. Es decir, un sistema político orientado exclusivamente hacia el Estado.

En el segundo caso, la democracia se define como democracia social, un sistema que, en su determinación, está mediado por las determinaciones que surgen básicamente de las señaladas funciones del trabajo, la producción y la interacción social.

Desde estos principios sostenemos que puede existir un *sistema político* democrático sin que exista una *sociedad democrática*. Y la cuestión es, precisamente, que democracia, en el mundo moderno, se construye sobre el fundamento de una sociedad civil que significa sociedad democrática.

Desde estos principios intentaremos plantear la cuestión acerca de lo que puede necesitar la democracia de la filosofía, las humanidades y las artes, es decir, cuáles serían las condiciones que permitirían un aporte a la democracia.

Podemos aproximarnos a la filosofía a través de tres concepciones aún hoy vigentes.

La primera concepción es la que Platón expuso sistemáticamente en su *República*; allí sostiene que la producción del saber dentro de una comunidad políticamente organizada es una función que, como toda función esencial, debe estar confiada a un grupo especializado, el de los filósofos. El cultivo del saber no se realiza por el saber mismo, sino que posee como objetivo la producción de la verdad social que legitimará el dominio sobre el conjunto. Ello posibilitará que en la *polis* reine la justicia. Para que ese objetivo se cumpla, es necesario que la *polis* sea ordenada teniendo en cuenta la naturaleza y capacidad de los hombres que la componen. De esta manera propone un esquema trifuncional de trabajadores manuales, guerreros y filósofos. Guerreros y filósofos pertenecen a la clase dirigente, diferenciados en sus disposiciones: en unos prima el valor, mientras que en los otros, además, es notoria su aspiración por el saber. La condición esencial para que el sistema funcione es que cada uno haga lo suyo; es decir, que cada uno cumpla con la función que le ha sido asignada, sin entrometerse en otra, ya que ello produciría la descomposición de la *polis*, desviándola hacia regímenes decadentes, como la democracia.

Esta concepción expresa muchas cosas; entre ellas, son esenciales para el pensamiento político el modelo trifuncional de la sociedad tradicional, organizada en torno a la guerra; la desvalorización del trabajo; el modelo aristocrático de la producción del saber, confiada a una corporación de clérigos. Éstos determinarán qué pertenece al mundo de la verdad, instituyendo una jerarquía que remitirá las opiniones a la dimensión del error.

El modelo platónico tiene una segunda extensión en el cristianismo medieval; recordemos el dictamen de Nietzsche: el cristianismo es “platonismo para el pueblo”, que en esta etapa adquiere caracteres reales. El mundo de las ideas se realiza en el cielo, relegando al mundo terrestre el acaso y la contingencia. Pero la sostenida construcción teórica referida a lo celeste culminará, en los albores del mundo moderno, con la instauración de lo que hoy conocemos como ciencia. La perspectiva del mundo antiguo parece derrumbarse. Sin embargo, subsistirán algunos caracteres, ciertamente no inesenciales. Liberada del lastre de lo real, la filosofía derivará hacia la crítica del conocimiento; la epistemología se constituirá en el eje orientador de sus producciones. Si bien esto supone su ingreso dentro de un nuevo paradigma, también, en lo que respecta a la democracia, no observamos ningún cambio sustancial. Es más; el lugar imaginario en el que se sitúa es, esencialmente, el mismo. Recordemos el aserto de Saint-Simon difundido por su discípulo Augusto Comte: el pensamiento moderno (el de la Ilustración, que él, paradójicamente, continúa) no es sino la transposición secularizada de los filosofemas de la teología medieval.

Esto se expresará en las orientaciones científicistas sobre lo político, que se erigen también a partir de Saint-Simon, y que aún se leen en un difundido escrito de epistemología: algún día la política será sociología aplicada. El rey filósofo de Platón permanece, o se yergue triunfante, entre las aparentes ruinas del mundo tradicional.

Veamos las humanidades. Aquello que hoy llamamos humanidades se constituye en el giro antropologista del Renacimiento. En contraposición al espíritu teológico del pensamiento medieval, el humanismo es la atmósfera en la que se despliegan todos aquellos saberes que dan cuenta del hombre como hacedor terrenal. Sin embargo, no todos los saberes que el movimiento renacentista libera desde sí serán legitimados como tales. Las humanidades se objetivarán en los *studia humanitatis*, en el cultivo de las lenguas y los autores clásicos, recluyendo así lo humano dentro del campo de la literatura, ya que, siguiendo la tradición clásica, lo propio del hombre radica en el logos. Y en la medida en que el logos es administrado por la clerecía, lo humano queda circunscripto a los valores y haceres de esa corporación.

Esa perspectiva ha determinado históricamente el fundamento desde el cual han sido concebidas básica y hegemónicamente las humanidades, ya que, sobre todo a partir de la obra de Erasmo, se constituyeron como el modelo de la educación de la nobleza.

Vemos, pues, que ante la pregunta acerca de la posible contribución de las humanidades a la democracia es necesario anteponer la reflexión histórica sobre su desarrollo, es decir, sobre la tendencia liberadora de todas las

potencias contenidas en el hombre presentes en los orígenes del humanismo, y su reducción de lo humano a lo literario. Pero esta afirmación podrá cobrar sentido cuando tratemos la cuestión del arte.

En tanto traducción del término latino *ars* y del griego *tékhne*, el concepto cubre el espacio que se extiende desde el amplio significado de una determinada capacidad para realizar o hacer algo (arte de vivir, arte de cocinar, de amar) hasta su restricción a la expresividad estética. Tal cual reside en su definición originaria, hecha por Aristóteles, en el arte el hombre despliega una facultad esencial, la de crear, la transición del no ser al ser; arte es, pues, aquella actividad en la cual el hombre replica la actividad de Dios, ya que por medio de él crea un mundo, con todo lo que ello comporta.

Sin embargo, en la modernidad, si bien se ha enfatizado en el aspecto creativo del arte, se lo ha concebido primordialmente como una actividad producto de las facultades superiores de un ser superior, el artista, el genio, que a partir de ese don genera obras superiores. Y así, a pesar de ejercer la misma actividad productiva, se instauró la diferencia entre el ser superior, el artista y un ser no digno de consideración conceptual, el artesano, en el cual se representa la actividad socialmente productiva de una gran parte de la sociedad. Pero Rousseau ha señalado certeramente que esa diferencia no es una diferencia acerca de la esencia de la actividad, ni de la posible calidad de la obra, sino que se juega en ella un determinado orden social que ha preestablecido las jerarquías extrínsecamente a la cuestión productiva.

[E]sos que no se llaman artesanos (*artisans*) sino artistas (*artistes*) al trabajar únicamente para los ociosos y los ricos, ponen un precio arbitrario a sus fruslerías, y, como el mérito de estos vanos trabajos sólo está en la opinión, su precio mismo forma parte de ese mérito y se los estima en proporción a lo que cuestan. El caso que de ellos hace el rico no procede de su uso, sino de que el pobre no puede pagarlos.¹

De esta manera, las artes socialmente más útiles son las menos estimadas, las artes mecánicas, y la consideración “estética” que se hace del “arte”, llamándolo bellas artes, no proviene de su excelencia, sino de su vinculación con el consumo suntuoso de las clases superiores. El arte padece, pues, una conceptualización que no se ha construido sobre los fundamentos de una sociedad democrática, sino sobre los de una sociedad aristocrática.

1. J.-J. Rousseau, *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 1990, p. 246.

Hemos intentado cuestionar estas concepciones de la filosofía, las humanidades y el arte, pues es nuestra opinión que tales caracterizaciones circulan aún como fundamento de las creencias sobre las que se erigen corrientes construcciones conceptuales, ajenas a una sociedad democrática, ya que se inscriben dentro del horizonte histórico de la sociedad tradicional, es decir, de una sociedad jerarquizada en la cual resuenan aún los ecos del platonismo. Si intentamos aproximarnos a la democracia desde tal perspectiva, nuestra respuesta es que nada necesita la democracia de ellas, porque establecen y se constituyen desde fundamentos ajenos a ella. Por lo tanto, la desconocen, la niegan o la ignoran.

Una sociedad democrática no puede desempeñarse desde una concepción que sostiene que la institución de los valores sociales es tarea exclusiva de una corporación de filósofos que concibe la filosofía como una sustancia independiente del mundo real, a la que sólo ellos tienen acceso y cuyo estudio es el camino hacia la verdad.

Tampoco puede hacerlo una concepción de las humanidades que no lleva a cabo el postulado renacentista de entender al hombre como un ser pensante, actuante y productor, tal como se presenta en la figura de Leonardo da Vinci, y reduce las humanidades al mundo literario. Menos aún puede contribuir a una sociedad democrática un arte construido sobre el mundo aristocrático-burgués, que ignora su origen y su pertenencia al mundo poético, al tradicionalmente subvalorado mundo de las artes mecánicas.

Ya que hemos señalado qué es lo que no puede contribuir a la democracia, intentaremos afirmar sobre qué fundamentos es posible hacerlo.

Para ello echaremos mano a una conceptualización que puede resultar cuestionable, ya que, como dijo Ortega y Gasset, conceptualizar es exagerar.

Filosóficamente, la historia del mundo del hombre occidental podría ser caracterizada según tres principios esenciales: el primero es el del logos. La tradición escolar sitúa la fundación del concepto de logos en el mundo griego. Sin embargo, sabemos que la historia se escribe desde el presente hacia el pasado, y que la preeminencia y notoriedad del logos como principio ordenador del mundo y del conocimiento son obra del cristianismo. La infinita tarea de aproximarse a él no es sino el infinito intento de acceder a la palabra de Dios, interpretar su mandato y leer su mensaje en Cristo. Dada la esencialidad del mundo celeste, nada hay más importante que su palabra.

El nacimiento del mundo moderno, debido fundamentalmente a las investigaciones y construcciones teológicas, elegirá la vía hacia Su conocimiento no sólo en Su palabra, sino también en Su obra, la creación, que derivará hacia su entendimiento como naturaleza. Se abre así el mundo de

la ciencia. Pero esto irá acompañado de nuevos principios metodológicos: ya no es el logos tradicional, sino el número, las matemáticas. Entender la esencia del mundo como matemáticamente constituido conforma el segundo principio esencial.

Pero el mundo moderno recogerá algo más que las expresividades conceptuales. El mundo de los productores, aquellos artesanos cuya tarea consistía en las desvalorizadas artes mecánicas, irá adquiriendo progresivamente valor. Tanto desde la corriente del romanticismo herderiano y del *Sturm und Drang*, como desde la Ilustración escocesa y, a partir de ésta, de la Ilustración francesa, el principio de su hacer, el trabajo, adquirirá reconocimiento conceptual. El hombre es, además de portador del logos y el cálculo, un ser productor, entendido este concepto desde el amplio sentido de la creatividad. El hombre es, en esa tarea, un ser capaz de construir un mundo; y en esto la secularización llega a su punto más alto: el hombre se equipara a Dios, a quien algunos autores del Renacimiento llamaron —expresando la esencialidad de este movimiento— *optimus artifex*, excelente artesano. El tercer principio esencial es el poético, un concepto reconfigurado básicamente por Hegel y luego por Marx.

La idea de la libertad del hombre adquiere con este concepto un significado novedoso y positivo. Libertad ya no es ausencia de impedimentos externos, o reconocimiento de derechos por parte del príncipe o del Estado. La libertad reside en la creación, y por medio de ella, cuya esencia es el trabajo, el hombre se libera de las cadenas del dominio y de la necesidad. Esto es claro en la célebre dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, que señala un aspecto no suficientemente subrayado: la liberación del esclavo transcurre sobre la dimensión de la poiesis; el esclavo se libera por medio del trabajo, que deja de ser calificado como una pérdida energética y pasa a ser concebido como una potencia formativa del hombre; consecuentemente, como principio del reconocimiento y la liberación del hombre, tanto en su relación social (liberación del dominio), como en su relación con la naturaleza.

Y así, sobre este principio, es notorio el contraste entre la idea de un arte fundado en la esencial facultad poética del hombre, a la que acceden todos los hombres por ser productores, y la de su reducción a una expresividad estética referida al consumo aristocrático-burgués, protagonizada por el genio.

Es también notorio el contraste de unas humanidades concebidas a partir de un hombre reducido a una de sus funciones, y la de un hombre que expresa todas sus facultades. Porque la primera se recluye en una minoría capacitada para un ejercicio que adquiere y ejerce merced a su pertenencia a ella; la segunda incluye a todos los hombres por ser hombres.

Finalmente, la filosofía, liberada de su reclusión estamental, puede ejercer su tarea en la lectura y configuración de un mundo liberado de tradicionales limitaciones.

A partir de la asunción de estas condiciones, basadas en los principios de una sociedad democrática, creemos, pueden entonces la filosofía, las humanidades y las artes hacer una contribución a la democracia.

**República Argentina: Alberdi o Sarmiento.
¿Ilustración bárbara o barbarie ilustrada? Filosofía:
ideas e ideales en la educación política para la democracia**

Ramón Eduardo Ruiz Pesce
Universidad Nacional de Tucumán

*No hay ningún documento de cultura que no
sea al mismo tiempo un documento de barbarie.*

Walter Benjamin, Tesis VII, *Sobre el concepto
de historia*

**Paideia/politeia para la democracia: desde Auschwitz y
el “Ángel de la historia”, de Walter Benjamin,
a la polémica Alberdi-Sarmiento**

En primer lugar, la educación política para la democracia conlleva elucidar filosóficamente cuáles son las ideas y los ideales que conforman las razones intelectivas y la razonabilidad afectiva para conformar una *paideia/politeia* (educación política) democrática actual. Y esa cuestión filosófica, a lo largo de toda la historia del filosofar, se viene dando incardinada históricamente. La historicidad filosófica nunca se da al margen de cierta filosofía de la historia.

Toda educación política (*paideia/politeia*), en segundo lugar, comporta una toma de posición ético-metafísica que la vertebral. Y el imperativo ético-metafísico se plantea hoy en los términos de una ética de la alteridad o una ética de la mismidad. Ser-para-sí o ser-para-el-otro; cuidar de sí mismo o cuidar del otro, ser-para-la-muerte o ser-para-la-vida; ésa es la cuestión.

Por ello, interrogarnos aquí, particularmente, para qué sirve la filosofía a la democracia argentina comporta indagar en la *paideia/politeia* de los genios tutelares del siglo XIX en la constitución y organización de la Argentina: Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento.

En tercer lugar, es sabido que la obra canónica de la *paideia/politeia* moderna de la filosofía de la historia y de la historicidad filosófica es la de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. ¿Qué ha pasado con ella en el siglo que va desde la primera mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX? Bien se ha dicho, en tal sentido, que donde Auschwitz no había tenido lugar todavía le era posible a la intelectualidad de las naciones *ser hegeliana* y proclamar: “No hay mal que por bien no venga”. Todo lo que acontece en el mundo está justificado por la historia acontecida; la historia del mundo es la justificación de Dios en el mundo en la teodicea histórica hegeliana. Esta secularización cristiana de la historia pretende que el reino de Dios se realiza en la historia del mundo.

Pero el mal de Auschwitz ha acontecido en la historia del mundo y no es bueno en absoluto. Nada lo justifica. Ninguna dialéctica elimina o sublima el horror. Imposible mirar con el ojo del concepto de Hegel las cámaras de gas de Hitler. En ese mal absoluto acontecía la disolución final de los lazos más elementales, en la cual los fuertes aplastaban a los débiles y los padres a sus hijos para encontrar un poco de aire a la altura del cielorraso.

En este contexto se evoca el testimonio desgarrador de Primo Levi, quien tras volver como sobreviviente de Auschwitz rechazaba tajantemente ese consuelo metafísico hegeliano de que haberse salvado obedecía a un designio “providencial”; tal es el triunfalismo de pensar en el inexorable progreso y despliegue de la Razón o del Espíritu Absoluto presente en la filosofía de la historia universal.

No todo lo que sucede, por el hecho de suceder, es bueno; Primo Levi –como Emmanuel Lévinas después– les retira al ser y a su acontecer la garantía del Bien. ¿Por qué me he salvado yo y no otro? No hay ninguna razón histórica o de cualquier tipo que pueda responder a esa atroz pregunta.

La respuesta del sobreviviente horrorizado, ante esa grosera Providencia o Progreso –escritos con mayúsculas– que absuelven “racionalmente” todo horror histórico, es el horror de todo sobreviviente de una catástrofe. Ésa es la sospecha que le hace decir a Levi que cada uno es el Caín de su hermano, que cada uno de nosotros ha suplantado a su prójimo y vive en su lugar.

La misma sospecha del horror ante la sobrevida de Primo Levi trabaja la obra entera de Lévinas, quien se pregunta: ¿Qué es un individuo sino un usurpador? ¿Qué significa el advenimiento de la conciencia moral sino

el descubrimiento de los cadáveres a mi lado y mi terror de existir asesinando? Ése, no otro, es el terror de estar vivos. Y, al acercarme al otro, llego siempre tarde a la cita. Este terror es el que constituye al yo como detestable.

El pacto entre Hitler y Stalin, firmado el 23 de agosto de 1939, hizo que se precipitara la noche en la vida de Walter Benjamin, y marca —a la vez— “la medianoche del siglo”. A principios del año 1940 se produjo una revolución copernicana en la historia... en realidad fue un giro de 180° en el concepto de historia, o en la filosofía de la historia, sin más. En ese año Walter Benjamin legaba su testamento filosófico; y, desde él, ya no se puede seguir siendo hegeliano.

Esas tesis benjaminianas se condensan en la Tesis IX *Sobre el concepto de la historia*, la tesis del “Ángel de la historia”. La matriz filosófico-histórica del siglo XIX, consumada en Hegel, asimilaba historia a progreso; desde esa gran sombra hegeliana hasta Benjamin, toda historia y toda filosofía de la historia fueron concebidas como historia del progreso, sea cual fuese la concepción de progreso: liberal-capitalista, fascista, nacionalsocialista, comunista u otras. Desde la imagen del *Angelus Novus* de Paul Klee, que inspira el “Ángel de la historia” de Benjamin, se ha derruido para siempre esa díada conceptual historia-progreso.

El rostro del ángel histórico está vuelto hacia el pasado; en lo que para nosotros es una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe que acumula a sus pies ruina sobre ruina. El ángel, dice Benjamin, quisiera quedarse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado; pero una tormenta desciende del paraíso y es tan fuerte que el ángel no puede plegar sus alas. La tempestad lo arrastra hacia el futuro con sus alas vueltas hacia atrás. Tal tempestad es lo que llamamos “progreso”.

Casi un siglo antes, Alberdi y Sarmiento, obviamente, no pudieron leer Benjamin, si hubiesen podido hacerlo —bajo crimen de lesa anacronismo—, no podrían haber edificado sus obras como lo hicieron, en esa encrucijada, llamemos fatal, de civilización o barbarie; de *corsi* progresista y *ricorsi* decadentista; de revolución ilustrada y reacción romántica.

Quizá no sea desatinado aproximarnos a elucidar dicho enigma o fantasma que recorre la historia argentina desde ese conflicto de las interpretaciones en torno de la civilización ilustrada y de la barbarie romántica. Por ello aquí, con respetuosa ironía, se alude a Alberdi y a Sarmiento como los antagonistas que luchan en aras de una “barbarie ilustrada” (Sarmiento) o de una “ilustración bárbara” (Alberdi).

Mas, poder salir del dilema tramposo de una “ilustración bárbara” alberdiana o de una “barbarie ilustrada” sarmientina supone comprender críticamente las mentadas paradojas, confusiones y contradicciones alberdianas y

sarmientinas, para intentar formular una *Filosofía como ideas e ideales en la educación política para la democracia*, que esté a la altura del siglo XXI.

Iluminismo e historicismo en Argentina. Dialéctica entre los fines de la Ilustración y los medios del Romanticismo... o viceversa

¿Por qué la polémica Alberdi-Sarmiento implicaría un “dilema tramposo”? Dicho dilema, cabe sostener aquí, sigue entrapando –valga la reiteración– la vida democrática de la República Argentina en los días que corren en el siglo XXI, como corrían desgarrados, *mutatis mutandi*, en el siglo XIX. Postulamos, pues, que para responder a esa cuestión no es lo mismo ser sustantivamente romántico y adjetivamente ilustrado –como sería Sarmiento– que ser sustantivamente ilustrado y adjetivamente romántico –como sería Alberdi–.

Siguiendo la feliz fórmula acuñada por el filósofo Coriolano Alberini, no es lo mismo postular fines iluministas realizados por medios románticos –en Alberdi–, que postular fines historicistas o románticos por medios iluministas –en Sarmiento–. Alberdi como Sarmiento supieron informarse, seleccionar y aplicar un conjunto de teorías foráneas a la realidad local. Así, tanto el tucumano como el sanjuanino llegaron a una alquimia conceptual y emocional que conjugó, diversamente, una síntesis de fines iluministas (ideales de Mayo) y de medios historicistas (federalismo representativo) a través de una *teoría providencial del progreso*, interpretada como un hondo sentimiento de nuestra peculiaridad social.

Vico y Benjamin: la Ciencia nueva y el “Ángel de la historia”

Vico: *Verum et factum convertuntur*. Más allá de los avatares y las metamorfosis de la díada *civilización / barbarie*, fue Giambattista Vico quien primero inscribió dichos conceptos en una cabal trama filosófico-histórica. Y se puede atribuir al pensador, jurista y filólogo napolitano del siglo XVIII el mérito de haber fundado así la primera filosofía de la historia digna de ese nombre. Sin él son inconcebibles los planteos que desarrollará luego la disciplina filosófico-histórica a las cotas que le dieron las obras señeras de un Herder, un Hegel o un Marx. Y, sin la *Ciencia nueva* de Vico,¹ no

1. G. Vico, *Ciencia nueva*, 1725 1ª ed, 1744, 3ª ed.

existirían tampoco esas magnas obras historicistas (e ilustradas) que son el *Facundo* (1845) de Sarmiento o las *Bases* (1852) de Alberdi.

El núcleo filosófico de la cuestión se da aquí en la tensión entre Providencia y Progreso; en tal sentido, ésta era una antagónica tensión entre quienes abogan por la posición tradicional del *providencialismo*, de prosapia teológica, radicada en la fe, y quienes, en contraposición, lo hacen por una *visión progresista*, de prosapia filosófica, y racional, secularizando el providencialismo teológico; entre providencialismo y progresismo se va abriendo un abismo.

Vico, entre Voltaire y Bossuet, logra crear una filosofía de la historia que no cae prisionera ni del progresismo filosófico-histórico (sin fe) ni del tradicionalismo teológico-histórico (sin razón o con razón atrofiada).

Benjamin: “Cepillar la historia a contrapelo”. Con la alegoría del autómata y del enano, en la tesis I sobre el “Concepto de historia”, Walter Benjamín ya había establecido esa alianza insoslayable entre teología de la redención y política emancipatoria de hombres y pueblos, para poder librar el buen combate contra el fascismo imperante. En esta síntesis dialéctica benjaminiana entre lo sagrado y lo profano, toda revolución política ha de conjugarse con la redención teológica y viceversa.

Cabe estremecerse de espanto ante esa versión historicista de los amos y señores victoriosos de la historia, de toda “historia oficial”, historia escrita por los vencedores para acallar la voz de los vencidos y humillados de siempre. Pues, dice Benjamin, “no hay ningún documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. La tarea del verdadero historiador es así siempre *cepillar la historia a contrapelo*” (Tesis VII).

Estas tesis benjaminianas desembocan en la focal Tesis IX sobre el concepto de la historia, la tesis del *Angelus Novus*, del “Ángel de la historia”. El Ángel de la Historia querría detenerse, curar las heridas de las víctimas aplastadas bajo la acumulación de ruinas, pero la tempestad lo arrastra de manera inexorable hacia la repetición del pasado: nuevas catástrofes, nuevas hecatombes, cada vez más vastas y destructivas. En esto Benjamin buscaba una confrontación implícita con la *Filosofía de la historia* de Hegel, esa inmensa teodicea racionalista que legitimaba cada “ruina” y cada infamia histórica como una etapa necesaria del camino triunfal de la Razón y un momento ineluctable del Progreso de la humanidad hacia la Conciencia de la Libertad. De aquí se infiere por qué Primo Levi y Emmanuel Lévinas se suman a Benjamin para rechazar la monstruosidad hegeliana de que “no hay mal que por bien no venga”.

La polémica Ilustración/Romanticismo: de Kant y Herder a Alberdi y Sarmiento

Polémica política: de Kant y Herder a Alberdi y Sarmiento. Con buena razón se ha sostenido que uno de los capítulos más interesantes para una comparación entre Herder y Kant –símbolo matriz de la polémica Ilustración/Romanticismo– estriba en sus diversas concepciones de la vida social y de las instituciones políticas. Lo que se proyectará, como venimos viendo, en la recepción de Ilustración y Romanticismo por la “generación romántica” del siglo XIX argentino, y sus dos genios tutelares: Alberdi y Sarmiento.

La polémica entre Alberdi y Sarmiento, proyectando la polémica alemana de Ilustración y Romanticismo, después de la batalla de Caseros, es publicitada en las *Cartas quillotanas* del tucumano y en *Las ciento y una* del sanjuanino, son cifra y símbolo del ya bicentenario desgarrado de la República Argentina. En esas epístolas se anuncia el contrapunto entre la sarmientina “educación popular” y la alberdiana “educación por las cosas”; en lo político se tejen y entretejen las discordias entre la primacía “ilustrada” de la sociedad civil (Alberdi) frente a la primacía “romántica” del Estado-Nación (Sarmiento); expresadas también como la polaridad entre la más ilustrada “república del interés” (alberdiano) y la más romántica “república de la virtud” sarmientina.

Estos contrapuntos pedagógico-políticos estaban prefigurados en la polémica entre Kant y Herder; en sus divergentes ponderaciones de lo social y de lo natural. Para el ilustrado alemán se da una clara ruptura entre lo humano y lo animal; para el romántico alemán se da una continuidad humano-natural. Ésta es la matriz iusfilosófica racionalista y liberal que animará la pasión constitucional de Alberdi y la romántica pasión política liberal que anima al estadista Sarmiento.

Sarmiento o Alberdi: república de la virtud o república del interés. Con razón se ha señalado que la formación del pensamiento liberal argentino del siglo XIX –y la propuesta de la generación del 37– se dejó orientar por los faros ideológicos del Romanticismo y del Liberalismo; sin descuidar ni desconocer que éste es el nombre de la Ilustración.

Para el tucumano, el pueblo no está capacitado para gobernarse a sí mismo, y creará –como liberal ilustrado– que las fuerzas objetivas de la economía y los equilibrios del mercado regularán el caos de las pasiones. Para el sanjuanino, ninguna teoría –por ilustrada que sea– libera del compromiso y la pasión romántica por la acción política forjadora de la nación. De modo que si para Sarmiento la nación se construye desde la sociedad y

desde el Estado, para Alberdi el eje debe ser el Estado y el mercado. Pero ambos comulgan en que el proceso civilizatorio requiere un trasplante cultural y la inmigración civilizada.

Alberdi y Sarmiento: trasplante cultural e inmigración, y el afecto antiespañol

Hablando culturalmente, ¿qué modelo de nación tenían Alberdi y Sarmiento para la constitución en ciernes de la República Argentina? Los dos querían una nación que siguiera a paso firme el “progreso providencial” al que, casi fatalmente, estaba destinada.

Hasta allí la convergencia; desde allí pensaron y trataron de plasmar estrategias político-culturales divergentes. El tucumano y el sanjuanino, no obstante, comulgaban en que, ante la ineptitud racial para la democracia, debían y querían provocar un trasplante cultural que permeara el pensamiento y los hábitos de la vida de Francia, Inglaterra y Alemania, o Norteamérica para modernizar la Argentina. En vistas de ello, rechazaban categóricamente todo lo español, en aras de edificar una sociedad industrial y próspera que liberara al hombre de la servidumbre de la naturaleza y lo encauzara en la senda de la modernidad y su prosperidad.

La *paideia* / *politeia* de Alberdi y de Sarmiento, en esencia, se fundaba en la común confianza en el progreso civilizatorio y un desprecio por la barbarie, sea indígena, mestiza o española. La gravedad ética de este proyecto “independentista” que protagonizaron emblemáticamente los Alberdi y los Sarmiento no era tan independiente de los influjos extranjeros, y más allá de pretender cultivar el “genio americano” con espíritu “europeísta” o “norteamericano”, lo grave en ellos es que reproducían así lo peor del régimen colonial. La negación del bárbaro –sea indígena, mestizo o español– conllevaba la negación del otro como condición de la afirmación de sí mismo.

La elite criolla o hispanoamericana –los españoles de América– define el proyecto político fundamental que deberá regir la actividad de las nuevas sociedades diciendo que *civilizar* es europeizar las sociedades americanas; extirpando de ellas las supervivencias *bárbaras*... Y lo hispánico era la barbarie europea.

Es ésta una opción ético-metafísica por la mismidad e identidad europea “civilizada”, y la consecuencia desgraciada conllevaba una opción política sustentada en la negación del otro, la supresión de la alteridad. No advertían la falacia y la injusticia encubiertas en esta afirmación de “sí mismo” por la negación del “otro” que sí mismo. Y no hace falta llegar a la medianoche del siglo xx con Benjamin, Levi o Lévinas para advertir-

lo; ya en el siglo XVI la disputa entre Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas contra Ginés de Sepúlveda salió por los fueros de la alteridad humillada de los aborígenes frente a las pretensiones imperialistas de la mismidad imperial o pontificia.

El anclaje ético-metafísico de la barbarie ilustrada y de la ilustración bárbara comulga en este proyecto político del imperialismo de la identidad y mismidad, y niega la alteridad. Alberdi y Sarmiento comparten en sus –circunstancialmente divergentes– proyectos esta supresión del otro. El tucumano y el sanjuanino instan a trazar y ejecutar una política tendiente a favorecer la inmigración masiva de europeos.

Sobre la muerte del gaucho, hombre sin abecedario, intentaran construir la República “a la europea”. “Mientras no se cambie el traje de soldado argentino ha de haber caudillos. Mientras haya chiripá no habrá ciudadanos”, escribe Sarmiento en su crónica del Ejército Grande. Es esa batalla sarmientina contra el chiripá del gaucho la que le hace aconsejar a Mitre: “No trate de economizar sangre de gauchos”.

Estos románticos argentinos quieren ser europeos. Pero Alberdi se mantendrá europeizador, renegando siempre de España. Sarmiento, más romántico que el tucumano, renegará de España pero pagando tributo a su españolidad.

En los coletazos de la polémica de Sarmiento y Alberdi, el tucumano sale a defender a los gauchos y caudillos, esos “reyes de poncho”. Mientras que para el sanjuanino, el montonero es el enemigo de la república, república de las ciudades, república civilizada. Sarmiento insistirá y llevará a cabo por ello una política tendiente a la eliminación de lo nativo y mestizo, pues la nueva civilización –cree– sólo advendrá con protagonistas foráneos; sigue creyendo que para civilizarse hay que vestir frac y montar silla inglesa.

Unamuno hará constar aquí su disconformismo con su admirado Sarmiento, que no es sino cabal comprensión del genial sanjuanino; le critica la prisa partidista que llevó al autor del *Facundo* a representar la lucha argentina como encuentro entre la civilización europea y la barbarie americana; lo que condujo a este buen argentino a embriagarse de su optimismo europeizante y de aquella fe candorosa que sentía por la influencia moral del frac y de los modales que él llamaba civilizados; no pensó –dice don Miguel– que pudiera llegar el día en que haya que acudir a la barbarie –a la que él llamó barbarie– para curar lo que llamaba civilización.

La comprensión de Unamuno a la crítica española de Sarmiento estriba en que “pocas veces se me aparecen los americanos más radical y profundamente españoles, o si se quiere ibéricos, que cuando, como en el caso del

gran Sarmiento, gustan renegar de España. ¿No renegamos, acaso, de ella siete veces al día los españoles estrictos?”.

El mismo y el otro: Ilustración bárbara y barbarie ilustrada ante el crimen de la guerra

Contestar a la pregunta para qué le sirve la filosofía a la democracia presupone tener claro qué tipo de filosofía uno practica y qué tipo de democracia tiene uno en la mente y en el corazón cuando filosofa. Pues a nadie se le puede ocultar el hecho de que “filosofía” y “democracia” se dicen, sienten y obran de muchas maneras.

Esta cuestión, se postula aquí, no es otra que la cuestión ético-metafísica de la mismidad y de la alteridad. Ser-para-sí-mismo o ser-para-otro; ésa es la cuestión ético-metafísica primordial. La filosofía de la mismidad o identidad entroniza el egoísmo, el solipsismo y la injusticia... es un alegato de inhumanidad. Ser-para-la-muerte o ser-contra-la-muerte es el contrapunto final entre la mismidad heideggeriana y la alteridad levinasiana.

La filosofía de la mismidad postula “la civilización soy yo, la barbarie es el otro”. La filosofía de la alteridad, en cambio, se aterroriza al descubrir que los hombres somos Caínes de nuestros hermanos (Levi); se horroriza de existir asesinando al otro (Lévinas); se pasma ante la catástrofe del progreso ilustrado, que marcha raudo en tren hacia el abismo, mostrando que en ese cúmulo de ruinas de la historia, que llamamos progreso, se puede leer que “todo documento de cultura (o civilización) es al mismo tiempo un documento de barbarie”, como testimonia el epitafio ante la tumba de Benjamín.

¿Cómo comprender filosóficamente el fenómeno de las guerras? Todas las guerras son guerras civiles; todas las guerras son guerras fratricidas; todos los que matamos al otro matamos al hermano. Cuando Caín viene de matar a Abel, narra el Génesis, Dios le pregunta qué había hecho con su hermano. ¿Es que acaso soy yo el guardián de mi hermano?, responde el fratricida. Y en esa pregunta cainita se encierra la respuesta ético-metafísica fundamental: todos somos guardianes de nuestros hermanos; todos somos responsable *infinitamente* por los otros; el pecado ético-metafísico es ser indiferente ante “el pobre, la viuda, el huérfano o el extranjero”.

¿Cómo debemos convivir los hombres? ¿Siendo cada hombre un lobo del otro hombre? ¿Es la historia el testimonio de la perenne guerra de todos contra todos? Así piensan desde Maquiavelo hasta Carl Schmitt pasando por Hobbes, Kant, Hegel o Marx, por citar un ramillete de genios del pensamiento político.

Ello se puede rastrear en la polémica Kant-Herder; allí vimos prefigurado ese contrapunto respecto del *crimen de la guerra*. Y es el romántico alemán quien crea la expresión, después usada en la obra homónima por nuestro Alberdi, cuando dice que “las guerras son meros crímenes; y ello es así porque todas las largas guerras son, en esencia, guerras civiles, y puesto que los hombres son hermanos, las guerras son una forma de fratricidio abominable”.

Alberdi bebe de esta fuente herderiana, acotando que “el derecho de la guerra (es) el derecho del homicidio, del robo, del incendio, de la devastación en la más grande escala posible”. Decantando hacia este romanticismo, el tucumano sostiene que los actos de guerra son crímenes, y el “derecho de guerra” no es otra cosa que “el derecho del crimen, contrasentido espantoso y sacrilego, que es un sarcasmo contra la civilización”. Pero aquí despunta la paradoja o el contrasentido al interior del pensamiento del propio Alberdi, como dejamos dicho, pues su iusfilosofía –aunque sea de segunda mano– está inspirada en la filosofía del derecho de Kant y de Hegel, ya ellas contrapuestas entre sí, ambas beligerantes, y contradictorias ambas con las de Herder, quien acuñó el concepto de la criminalización de la guerra.

Para Hegel, la guerra es necesaria; su *Filosofía del espíritu* es una *Ontología de la guerra*, como denunció tempranamente Lévinas. Desde el trasfondo ilustrado y beligerante de la iusfilosofía hegeliana –de fuerte impronta sobre Alberdi–, ¿cómo entender la sentencia alberdiana que afirma que “la palabra *guerra justa* envuelve un contrasentido salvaje; es lo mismo que decir crimen justo, crimen santo, crimen legal”?

Es la moral cristiana la que introduce el “principio fraternidad” en el derecho y en la política, pero ella no logró abolir la dualidad romana del derecho de gentes; un derecho para los propios (para la mismidad) y otro para los extranjeros (para la alteridad). Lo que Alberdi critica es que esta rémora jurídica romana impide la acogida de la moral cristiana, que para el tucumano significa la extensión del término de fraternidad entre los hombres. A la pregunta cómo debemos convivir, el cristianismo –el judeo-cristianismo, mejor dicho– responde “debemos vivir siendo hermanos del hermano”, siendo guardianes del hermano; siendo responsables infinitamente por el otro.

Para cerrar este trabajo volvamos a la hipótesis inicial en la que cuestionábamos la *paideia/politeia* argentina, en la polémica Alberdi-Sarmiento. Allí quedó dicho que las ideas y los ideales de la educación política para la democracia se conjugaron binariamente en la Argentina del siglo XIX; lo hicieron como sustantivamente ilustrada y adjetivamente romántica en Alberdi; y en Sarmiento, a la inversa, como sustantivamente romántica y adjetivamente ilustrada.

No hay superación dialéctica à la Hegel –decíamos– de la tensión polar entre Razón/Pasión, Universalidad/Particularidad o entre Unidad/Pluralidad. El imperativo ético existencial es “no asesinarás”, y éste pende sobre todo hombre; y cada hombre se humanizará en el cumplimiento de ese mandamiento, que es –en versión negativa– la contracara del “amor al prójimo”, o “ama al prójimo como a ti mismo”, en versión positiva; tratar al hermano haciéndonos cargo de él, haciéndonos guardianes del hermano.

Sólo una ética-metafísica y una ética-política inspirada en el doble y único mandamiento del “no asesinarás”, comprendido como “amarás al prójimo como a ti mismo”, conforma una educación política para la democracia que esté a la altura de los desafíos de encarnar “el humanismo del otro hombre”, en tanto alegato filosófico de la humanidad, de la justicia y de la caridad.

El bicentenario drama argentino, icónicamente resumido en el desgarrero sarmientino de civilización/barbarie, no ha podido encontrar cauces que conduzcan hacia una república democrática que nos permita convivir fraternalmente. Y ello no acontece por falta de genio de Alberdi o de Sarmiento, por cierto. Sus “barbaries ilustradas” y sus “ilustraciones bárbaras” nos siguen dejando atrapados en el antagonismo de amigo-enemigo; de ello, desgraciadamente, dan prueba los desgarreros trágicos que arrancan en unitarios y federales y llegan hasta nuestros días, bien entrado el tercer milenio.

Pero “hoy es siempre todavía”, como cantaba Antonio Machado; estamos en una hora histórica en la que es preciso ensayar una apuesta que haga posible encarnar jurídica y políticamente el “principio fraternidad”. Todavía es posible que desde la ribera filosófica, una filosofía ético-metafísica y ético-política de la alteridad brinde los cauces para convivir fraternalmente en la democracia republicana del siglo XXI.

Democracia americana y herencia cultural

Armando Poratti

Universidad Nacional de Rosario

Pocas palabras tan ambiguas como democracia. En su origen griego significó, no el “gobierno del pueblo” = todos, sino el predominio y gobierno de los pobres, que casualmente eran mayoría, sobre los ricos, que eran menos (oponiéndose así a *oligarkhía*, el gobierno de pocos), y fue teorizada –y subvalorada– como tal por los filósofos clásicos. Su sentido, en la modernidad, ha venido tensamente entreverado con los contenidos del liberalismo, y, como en la antigüedad, no siempre ha sido un término positivo; tal vez sólo en el siglo xx adquiere el prestigio sacralizador con que mencionamos hoy la palabra. La cuestión del número no siempre ha sido definitiva, y la ambigüedad puede llegar a extremos: en nuestro propio país y en décadas no tan lejanas, “democrático” era el sistema que no sólo no se definía como gobierno de las mayorías, sino, por el contrario, se definía por la *exclusión* de estas mayorías del gobierno.

“Democracia americana” complica más las cosas. Porque en Europa, durante los siglos xix y xx, en la medida en que la democracia fue volviéndose efectiva (como sufragio más o menos ampliado), ha sido siempre bajo la conducción de los sectores capitalista-burgueses. El inicial y fundante fenómeno de la expansión y explotación colonial y luego imperialista logró, tras un desarrollo de varios siglos, que en el interior de las naciones fuera formándose un cierto consenso social, que permitió ensayar experiencias democráticas, rudimentarias al comienzo y progresivamente profundizadas, al menos en el sentido de la extensión del sufragio y de ciertas políticas sociales. Pero –salvo, quizá, en momentos de quiebre, como los inicios de la Revolución Francesa o en las convulsiones de la guerra civil española– solamente en América se han dado ejemplos de verdadero ejercicio de

la democracia, como gobierno no sólo “del pueblo”, es decir, convalidado por una mayoría, sino “popular”, esto es, ejercido por esa misma mayoría, por sí o a través de sus figuras rectoras propias. Estos fenómenos, con largo arraigo en nuestra historia independiente, y quizá con algunos antecedentes durante la dominación española, han sido usualmente conceptualizados desde Europa como “dictaduras”, “fascismo” y, más recientemente –vamos progresando–, han recibido el nombre algo más suave de “populismo”.

¿Por dónde pasa aquí la herencia cultural de Occidente?, ¿por dónde pasan la filosofía, las humanidades y las artes de la convocatoria temática? Por el núcleo. Porque esa democracia popular, típicamente americana, es, entre otras cosas, la fagocitación de conceptos occidentales y su transmutación desde las raíces. Es decir, es un producto mestizo. Y en cuanto nombramos el mestizaje, encontramos la categoría mayor y maestra para dar cuenta de nuestra América.

Hemos dicho más de una vez que América es un fenómeno único en la historia. América, en primer lugar, es moderna.

La historia moderna no es la historia de Europa, sino del mundo moderno, posibilitado por la circunnavegación del globo, en el que los pueblos y las culturas afectados por la expansión europea no son –como los representa el relato eurocéntrico y también, en algún sentido, aceptó en su momento la Teoría de la Dependencia– meros sujetos pasivos de la agresión colonial. Las grandes culturas orientales –Japón, China, India, el islam– preexistían desde siglos a la injerencia europea y luego norteamericana; y aunque con dispar destino político, han mantenido su identidad hasta hoy. También las culturas africanas han logrado conservarla, pese a que padecieron y siguen padeciendo un tratamiento especialmente destructivo. En nuestro continente, en cambio, no sólo los grandes imperios y todo el arco de modos de organización que se habían dado las distintas comunidades no sobrevivieron a la conquista, sino que, con esa derrota, las culturas que tales organizaciones encarnaban vieron debilitada su condición dominante y, en su forma prístina, sólo lograron subsistir en la marginalidad o encapsuladas.

En América sucede algo más que la mera dominación colonial, política y económica. Occidente irrumpe en las culturas asiáticas y africanas según el modelo de la factoría y la colonia, y luego, mal o bien, con o sin condicionamientos, se retira de ellas, pero en América, Europa compromete su sangre. Esta experiencia da como resultado algo nuevo, algo que no preexistía.

Ese arraigo de los europeos en el nuevo suelo siguió dos pautas bien distintas, por detrás de las cuales pueden entreverse dos épocas y dos concep-

ciones ideológicas y teológicas. El proceso colonizador en América del Norte se llevó a cabo por exterminio y sustitución de la población. Los nativos no fueron integrados ni conservados siquiera como mano de obra esclava, para lo cual se recurrió al comercio negrero. El genocidio se propuso convertir el tiempo y el espacio en una página en blanco sobre el cual iniciar una historia enteramente orientada hacia el futuro. (Hegel, seguramente pensando en la anglosajona, ve a América como el “país del porvenir”).

La conquista ibérica dio a los nativos un reconocimiento jurídico como súbditos, aunque de hecho fueran despojados y convertidos en fuerza de trabajo. Pero aun bajo un ejercicio mezquino del poder, en pos de la apropiación de recursos –aquí no estamos idealizando nada– en Iberoamérica se produjo un mestizaje –impensable en el Norte– que terminó configurando la base poblacional de América Latina. La conquista ibérica, que se produce a partir de raíces en buena medida premodernas (una idea de imperio todavía medieval y elementos católicos pretridentinos), funda así una historicidad con un argumento peculiar, a partir de la fusión, muchas veces inarmónica pero irreversible, de las herencias nativas y el proyecto occidental, ninguno de los cuales puede luego descartarse. Más allá del dato meramente étnico, la noción misma de mestizaje, con su carga ambigua de conjunción de diferencias, resulta la categoría cultural, histórica y filosófica fundamental para la comprensión del continente.

Esto es decisivo: América proviene genéticamente de verdaderas *diferencias*, y no de la síntesis de opuestos antagónicos y complementarios que no son sino escisiones de lo mismo. Hay que tomar en serio a Hegel como pensador de la consumación de la modernidad europea. En el movimiento dialéctico de la Idea europea, lo Otro se opone (se ob-pone, se contra-pone) a lo Mismo, pero sólo como un momento alienado de lo Mismo, que éste debe reconocer y reconducir a su mismidad. Al final se reconocerá que no hay Otro, sino el autodespliegue de lo Mismo. Ahora bien, la condición *metafísica* del mestizaje hace de América un espacio de síntesis *no dialéctica*, y de síntesis *originaria*, es decir, que no proviene ni deviene de un proceso, sino que surge de modo inmediato desde un primario poder de síntesis. El mestizo experimenta en su misma sangre la circulación de componentes distintos y muchas veces conflictivos, pero él mismo *nace* como uno. Esta síntesis originaria de las diferencias incorpora a su dinámica cuantos elementos se vierten en ella y logra amalgamas impensables en otras culturas; pero no deja de arrojar más de una vez un residuo inarmónico, que se traduce en la constitución de subjetividades a las que les cuesta encajar consigo mismas y con su circunstancia.

Todo esto hace que la filosofía –que es mi terreno, y al cual me referiré especialmente–, las humanidades y la herencia del arte occidental sean,

por un lado, irrenunciables. Desde el punto de vista europeo, América no iba a ser filosófica. La Europa moderna, en la cabeza de su filósofo, piensa su propia consumación como el fin de la historia y como el fin de la filosofía, convertida en ciencia. La América anglosajona, heredera de Europa, pudo ser el “porvenir” porque era Europa *después* de la consumación de Europa. Por lo tanto, *después* de la filosofía. De hecho, su historia política y económica ha sido una muy determinada forma de “transformar” el mundo que ya había sido “comprendido”. Por su parte, la América imperfecta, de cuño indígena e ibérico, no tuvo ni seguramente tendría capacidad de pensar ni de realizar nada grande.

Pero, como dijimos, la filosofía, junto con las humanidades y el arte, son irrenunciables como modos de expresión y comprensión, pero insuficientes si no se incorporan, transformándose, a la dimensión de lo americano. Esta situación es diferente de la de Europa, terreno natal de estas disciplinas, pero también de otras culturas, como las asiáticas o africanas, con sus modos propios de saber y en las que la filosofía occidental es sin más un producto de importación.

¿Y la democracia? Primera comprobación: la filosofía empieza aquí siendo pensamiento de la acción política. Los hombres de acción han sido regularmente hombres de pensamiento, y las mismas figuras “intelectuales” han sido hombres de acción. Los grandes movimientos políticos europeos fueron precedidos por la filosofía: así el liberalismo, la Ilustración, los socialismos. En la experiencia americana, el conductor *americano* se ha visto obligado a ser, a su manera, filósofo, porque no lo ha precedido el pensador americano capaz de interpretar los movimientos raigales que él debe llevar a la acción; y aun en el caso de decidirse por las ideas que en el momento se ofrecen desde los centros de poder, no podrá sino contaminarlas, adaptarlas, deformarlas, mestizarlas irremediabilmente. Así hemos tenido el pensamiento de los libertadores y, para ceñirnos a la Argentina, el de los hombres de Mayo, el de la generación del 37, y el positivismo, activamente traducido en política, de los hombres del 80. Pero, se nos dirá, nada de esto es todavía filosofía propiamente dicha; a lo sumo, como reza el título de la correspondiente materia en el currículum de la carrera, “pensamiento argentino”. A esto podría objetarse con un recurso a las humanidades, incluso a las humanidades clásicas, que son también mi terreno, releídas desde nuestro horizonte. Nosotros ponemos el origen ilustre de la filosofía en Grecia, pero cuando a los griegos mismos se les pregunta quiénes son sus sabios originarios y paradigmáticos, no responden con filósofos o sofistas, sino con los Siete Sabios: legisladores, estadistas, consejeros ligados al origen y afianzamiento de la polis.

El deambular de la filosofía por el ágora, los conventos o los salones terminó con la madurez final del Estado-nación en el siglo XIX. El pen-

sador de esa culminación –Hegel, al que tenemos que volver– concibe la coincidencia del espíritu objetivo y el espíritu absoluto, que se realiza en la universidad, en la cual tendrá su lugar de privilegio el filósofo devenido funcionario. La universidad europea decimonónica, con los modelos de la Universidad de Berlín y la universidad napoleónica, pensará los proyectos, nacionales o imperiales, de los Estados.

Ahora la filosofía tiene casa propia en grandes edificios, con arquitecturas que suelen representar, magnificado, el templo griego, en los que se ingresa mediante trámites burocráticos, y que albergan la comunidad burocráticamente legitimada de los *Herren Professoren* y sus discípulos: en una academia. De esta manera, la filosofía pierde su libre deambular y su desprotegida independencia del Estado, y gana el ser reconocida como el punto más alto de la autorreflexión de un proyecto. La inanidad actual de la llamada filosofía académica nos hace olvidar que la academia nace como una realidad filosófica y políticamente fuertísima.

Sólo puede haber filosofía académica con la consolidación del Estado. Pero entre nosotros, cuando esto sucede, con el Estado roquista, la universidad argentina no muestra especial vocación humanista, y la creación a fines del siglo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires es casi una broma. Sólo después de 1900, la academia filosófica se va constituyendo en el tránsito del positivismo al espiritualismo. Y aquí podemos seguir la conjunción de filosofía y democracia. El espiritualismo, coetáneo de las presidencias radicales, fue un movimiento que aspiró tanto a la actualización como a la creación filosófica. En cambio, tras el golpe del 30 y la conversión de nación dependiente en casi no disimulada colonia, predomina el programa de la “normalidad filosófica”, expresado por Francisco Romero, cuyo objetivo se limitaba al estudio y a la imitación del pensamiento europeo. La renuncia a una política propia es también la aceptación de un pensamiento puramente mimético. El proyecto nacional de 1945 pone en crisis a la academia existente y genera, a través de la figura fundamental de Carlos Astrada y otros no menores (Carlos Cossio, Luis Juan Guerrero, por citar sólo un par), una filosofía que es a la vez académica –ya no imitación de Europa, sino generada en la colaboración directa y la discusión con los maestros europeos– y original. Esto culmina en el monumental Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, que acerca a nuestro país a casi todos los grandes pensadores europeos de mediados del siglo, y en el cual la conferencia del presidente de la República –más allá de las falencias textuales que podamos encontrarle– es el *gesto* que recupera la filosofía para la gran política. Luego siguen años convulsionados. En ellos emerge, hacia fines de los años 60, la filosofía de la liberación y corrientes afines, que a

comienzo de los 70 toman por asalto la academia y son silenciadas por la fuerza apenas a un lustro de su emergencia.

Tras el telón plúmbeo de la última dictadura, esperaríamos que se pudiera hablar en plenitud de “democracia y filosofía”. Sin embargo, la situación da que pensar. Por un lado, parece haberse instalado una segunda normalidad filosófica, que ya no quiere imitar, sino incorporarse directamente al mercado mundial del *paper* y el prestigio. No es difícil descubrir aquí la lógica de la era neoliberal: destruido el Estado, a la academia no le queda sino disolverse en el éter de la globalización. La filosofía, desde Platón hasta Heidegger o Foucault, se ocupó de los grandes problemas y las grandes decisiones. El difuso poder contemporáneo le ha propuesto, en cambio, ocuparse de parcelas cada vez más acotadas, donde los interrogantes filosóficos suelen tener la entrada prohibida. Las decisiones se toman en otro lado.

Cuando los viejos éramos chicos, teníamos la sana soberbia adolescente de querer ser filósofos. Hoy los jóvenes programan una carrera que, a través de ayudantías, becas, doctorado y Conicet, los haga ascender en el escalafón de investigadores –no pensadores ni filósofos–, actividad digna, moderadamente remunerativa y no riesgosa. Paralelamente, durante los años de democracia se fue desarrollando una ensayística, de dispar valor –no abro aquí juicio–, adonde parece haber derivado el pensamiento con intenciones de creatividad. Esto, desde ya, es una generalización. En todo caso, confirma lo que los griegos sabían plenamente –lo inescindible del pensamiento y la política– y plantea una pregunta sobre el destino de la relación de filosofía y democracia, para la que no tengo respuesta (y aunque la tuviera, en el marco de esta ponencia no tendría tiempo de revelarla...). Como vulgarmente se dice, les dejo la inquietud. Ojalá que esta inquietud la tengan, en especial, las nuevas universidades que –como nuestra anfitriona– parecen estar creando nuevas formas de la academia, agitadas por los aires –políticos, sin duda– de la época.

Comentarios

Pregunta del auditorio: Me llegó mucho esta última parte, porque soy hijo de la generación democrática, nacido en 1983 y ya habiendo democracia. Me llegó mucho la crítica a esta suerte de mercado del *paper* filosófico, en el que intento hacer carrera, pero ¿qué alternativas tenemos para poder seguir pensando un financiamiento, qué otras posibilidades, qué tendrían que tener esas alternativas?

Armando Poratti: Es una incógnita, yo tengo un dilema moral con mis alumnos de decir este tipo de cosas, más allá de que me lleven el apunte o no...

Tomar un camino alternativo en las condiciones actuales da la impresión de que es morir de hambre. No hay financiamiento por otra parte. Es una aventura. La otra cuestión es tratar de manejarse en un entre. Que es muy difícil y muy riesgoso, hacer una cosa pero sin perder el otro horizonte, que es un trabajo de equilibrio y de lucidez existencial, no sólo intelectual. Creo que es una encrucijada. Como en el caso en que un paradigma nos aparece ya no válido pero no tenemos otro... Hay que jugarse a algo. No tengo respuesta para tu pregunta... o sí, fuentes de financiamiento del otro lado no hay, o hay pero en cuestiones no tan profesionales.

Ricardo Álvarez: Voy a decir algo pero como una pregunta. Quizá lo que ocurre es que en el último siglo nos hemos acostumbrado a pensar la carrera de filosofía en el sentido de carrera profesional. Antes de eso hubo filósofos que trabajaban de otra cosa. Spinoza pulía lentes. Es decir, el financiamiento para vivir era una cosa y la producción filosófica era otra. Hoy estamos como pidiendo garantías de "si yo voy a pensar, ¿alguien me va a pagar?" y creo que lo que hay que olvidar es ese pedido de garantías. Probablemente si pienso, no sólo no me paguen, sino que me cierren puertas, me persigan, me tenga que exiliar... depende del tipo de sociedad, el marco histórico en el que viva. Entonces me parece que la pregunta supone ya una representación de lo que es estudiar filosofía, dedicarse a la filosofía, o a la lectura de libros filosóficos.

Armando Poratti: Es que supone una representación de la academia como respaldo, ¿no? Igual mi consejo para los alumnos es que estudien plomería junto con filosofía, que es un trabajo muy entretenido y lucrativo.

Celina Lértora: Pareciera que en tu propuesta diferencias entre ser profesor de filosofía, investigador de filosofía y filósofo. Personalmente creo que ser profesor de filosofía e investigador de filosofía tiene que ser una profesión porque con esos parámetros no se produce. Ser filósofo puede admitir que es otra cosa, y que no a todos los que somos profesores o investigadores se nos da la gracia de ser filósofos. Ahora, mi pregunta puntualmente es ésta: ¿para qué y en qué cantidad y con qué condiciones necesitamos filósofos?

Armando Poratti: Que ser profesor de filosofía es una profesión que se enseña y se aprende, y se hace mejor o peor, y tratemos que bien. Que ser investigador, lo mismo. Estamos completamente de acuerdo. Que ser filósofo es una gracia, puede ser. A lo que yo me refería no es tanto a que yo tengo que ser Aristóteles o Hegel, o quien sea, sino al horizonte de pensamiento que proyecto por delante de mí, incluso de mi tarea de profesor o investi-

gador. ¿Para qué sirve el filósofo?, es la clásica pregunta que nos hacen los taxistas cuando le indicamos la dirección de la facultad y que en general nos vemos en figurillas para responder. Cuántos filósofos debe haber, no sé... los que Dios –si Dios existe–, los que Dios quiera, o el espíritu o quien fuere. Pero a lo que iba era una cuestión de aspiraciones, de proyección de horizontes existenciales (ni siquiera intelectuales), en cuanto a una profesión burocrática, como puede ser bancario, y una profesión creativa, en el mejor sentido artesanal que defendía Muzzopappa, pero creativa. ¿Dónde están en las investigaciones que suelen hacerse, que hacemos?, estamos en un mundo contemporáneo. Que era lo que pensaba Platón, lo que pensaba Santo Tomás, Hegel, Rosenzvaig y Benjamin, y Foucault. ¿Dónde está el pensamiento de este salvaje mundo del siglo XXI que empezó tan puntualmente en el año 2001? ¿Qué lugar del pensamiento se ha hecho cargo de semejante monstruosidad? Porque ya no estamos en la burbuja hiperreal de los 90. Se pinchó; no estamos en el mundo de ideologías encubridoras que había que descubrir. Estamos en un mundo donde ya no solamente la obscuridad del poder, sino de la violencia, está a la vista. ¿Qué armas tiene la filosofía en algún lado del mundo para hacerse cargo de esto? ¿Quién piensa esta dimensión? Porque hasta fines del XX la cultura europea se reciclaba a sí misma, los norteamericanos hablaban de la cosa pero desde el discurso del poder. Pregunto, ¿nuestra situación de marginal no es privilegiada?

Recuerdo tu ponencia, Celina, alguna vez en Rosario hace tiempo, sobre la caída de Roma y San Agustín y San Jerónimo. Las reacciones de uno y otro. Por un lado, Jerónimo, si bien estaba afuera e increpaba a Roma, era un señor que mantenía relaciones con las patricias romanas, y cuando cae Roma se vino abajo el mundo. Y Agustín, que era un negrito de por ahí marginal, se cayó Roma y bueno, está bien, me da pie para pensar la Ciudad de Dios. La marginalidad no siempre es tan mala.

Héctor Muzzopappa: Hablando del tema de la filosofía y los filósofos, y los profesores. Estaba yo cursando Introducción a la Filosofía y Carpio [se refiere al profesor Adolfo Carpio, fallecido en 1996] estaba explicando Kant. Explicó las categorías y era un aula bastante nutrida en esa época. Era una época bastante distinta también de los alumnos; había mucha potencia y esto es lo que estalló en los 70. No existía el *paper*, sino la necesidad de saber. El tema kantiano dio lugar a una discusión entre los alumnos que Carpio empezó a dirigir y se armó una controversia que no tenía resolución porque éramos alumnos y sabíamos poco. Entonces un alumno, para tratar de cortarla, levantó la mano y preguntó: profesor, ¿qué piensa usted de esto? Y Carpio le contestó: Yo no pienso. Yo soy profesor de filosofía. La repito cada tanto, porque esta anécdota encierra un montón de cosas. Después en todo caso seguimos hablando sobre el tema.

Luis Andrés Marcos: Está bien la anécdota, y a partir de ahí, voy a decir algunas ideas. He notado una especie de clima un poco compulsivo por ver qué nos pasa, qué es la filosofía. No pasa nada, ¿no? La filosofía no vale para nada. Pero para saber qué es valor habrá que ir a la filosofía. Por tanto, desde el comienzo con Sócrates es la crónica de una muerte anunciada. El propio nacimiento de la filosofía fue una muerte. En España decimos que no pasa nada, porque los españoles, todo lo que anunciamos que muere, es lo que más tarde perece. Hay que tratar de tener una cierta tranquilidad de qué es la filosofía, y no, como dice Wittgenstein, preguntar compulsivamente, “tiene que ser, tenemos que dar una respuesta, tenemos que”. Sencillamente, dice Wittgenstein, no digas “tienes que”, sino “mira”. Quizá a los filósofos nos falte mirar y mirar en perspectiva, una perspectiva horizontal, que es propia del ámbito de la filosofía. No ceñirnos a la inmediatez. Estamos muy apresados en mi opinión a la inmediatez; tendríamos que tener una cierta soledad para ver las cosas de lejos. Porque de lejos algo es una nube y de dentro algo es una niebla, de dentro soportamos el frío, la niebla, pero fuera es más liviano, es una nube solamente.

Si analizamos la historia de la filosofía nos damos cuenta de que no siempre ha habido lo que llamamos filosofía. Como toda acción humana nace, se desarrolla, se oscurece, renace, vuelve a renacer. Ha habido tiempos donde no ha existido la filosofía. Quizá tenemos que tener un tiempo de espera porque a lo mejor no están preparados los conceptos, las ideas, las palabras para el tiempo que vivimos. Necesitamos un cierto horizonte. Quizá lo que nos corresponde es tener la esperanza; si mantenemos lo que podamos de la filosofía, que otra generación venga y haga una filosofía mucho mejor que la muestra y que traiga soluciones a su tiempo. Porque tal vez la filosofía no sabe porque necesita una cierta mediatez, o sea, no responde a la inmediatez porque la libertad es no responder al estímulo directo como hacen los animales, sino esperar... yo creo que una virtud que debe cultivar el filósofo es la esperanza y sobre todo el “detente”. El lema del filósofo es “déjame que lo piense”. Y el dejar pensar tiene tiempo. No hay que acelerarnos en esta sociedad ya tan acelerada, no enturbiar ya más esta sociedad con nuestras propuestas aceleradas y un poquitito rápidas y esperar, dejar un tiempo, pensar, hablar con la almohada y pensarlo; y a lo mejor la filosofía nos llega, no la activamos nosotros con una posición compulsiva. Porque si no, a lo mejor sería una filosofía ficticia, preparada para el momento, que pasaría rápido. Quizá a la filosofía lo que le corresponde es esperar su tiempo, como todo. Puesto que todos tenemos tiempo y tenemos que madurar. Quizá la filosofía de nuestro tiempo no está todavía preparada para decir lo que tiene para decir. Pero esperemos que sepa esperar la aurora de este amanecer. Así pues, yo no

sería tan pesimista. Porque la filosofía siempre, como todo lo importante, está muriendo.

Ramón E. Ruiz Pesce: La pregunta articuladora de esta mesa era qué relación habría entre filosofía y democracia. Y esa relación los profesores de filosofía que estamos aquí, creo que en su mayoría se la venimos contando lo mejor que podemos a nuestros alumnos. La forma en la que también se la puede contar es que hay una especie de divorcio anticipado entre la filosofía y la política. Es un matrimonio mal avenido porque la historia de ese matrimonio arranca con el crimen de la polis contra la filosofía, contra Sócrates. Pero ni lerdos ni perezosos los que en ese momento eran filósofos, porque no podían ser profesores de filosofía, como el divino Platón, se encargaron de cometer el crimen de la filosofía en contra de la polis, asesorando al tirano en Siracusa. Desde entonces, como la relación de Heidegger con el nazismo, todas las relaciones que hay, esos maridajes son crónicas de un divorcio anunciado y así creo que debe ser. Hurgando un poco en esa cuna siempre e insoslayablemente platónica del asunto, y en la memorable y nunca suficientemente ponderada *República, politeia*, ahí da unas cuantas pistas Platón de qué relación hay entre el hombre, el *ánthropos*, y la polis. El *ánthropos* es una micropolis, una microciudad, y la polis es un *macroánthropos*; ¿Qué relación hay y debe haber entre el hombre y la ciudad? Y esa cuestión nos lleva a plantear que sea cual sea el ángulo de incidencia que tenga nuestra pregunta, tiene que ver con cuál es la pregunta ética fundamental, y ahí vuelvo al tema que expuse previamente: que la pregunta ética fundamental no es por qué hay ser y no más bien la nada, de Heidegger, sino por qué hay bien y no más bien mal, dice Lévinas. O sea, la cuestión ética fundamental no responde, como el benemérito Sócrates dice, examinando la vida (una vida sin examen es una vida sin sentido), sino ¿cómo debemos convivir entre los hombres? Y los hombres debemos convivir atentos a esa cuestión del imperativo ético. Y los dos filosofemas fundamentales de la contemporaneidad son el tiempo y el otro. Necesitar del otro para lo más propio y tomar en serio el tiempo. Y no es que él desconociera la elucubraciones sobre identidad, mismidad, temporalidad, eternidad que había en los filósofos, porque él decía que desde Jonia con los presocráticos hasta Jena, cuna de la fenomenología del espíritu de Hegel, toda la filosofía es esencialista, idealista. Y de lo que se trata es de curar la enfermedad filosófica que tiene el esencialismo, y se hace de una sola manera: volviendo al sentido común sano; porque hay un sentido común enfermo. El sentido común enfermo es el que venimos practicando en la filosofía. El sentido común sano significa atenernos, como en Wittgenstein, al de la investigación filosófica, al lenguaje común y corriente, no al lenguaje formalizado. Por eso necesitar del otro para lo más

propio, y lo que es lo mismo, tomar en serio al tiempo. Porque el tiempo no es mi tiempo, no es el que mide ni Agustín, ni Husserl, ni Heidegger, que es el tiempo de mi memoria, de mi egología trascendental. El tiempo es el tiempo del otro. Y no puedo empezar el diálogo por el final, no puedo empezar el diagnóstico por el acta de defunción...

Héctor Muzzopappa: No sé. En mi exposición hice hincapié en dos elementos: uno es el Estado y el otro es la relación de la filosofía con el cristianismo. Cuando hablamos de filosofía, por lo general damos por supuesto que hablamos de algo ya sabido, y en realidad cuando planteamos la filosofía y su crítica a la academia, el primer punto que tenemos que plantear es que la filosofía tal cual la conocemos surge de los filosofemas religiosos medievales. ¿Qué es la filosofía medieval? Es una filosofía orientada hacia Dios y por lo tanto es una filosofía de la eternidad, de lo inmutable, de lo inmóvil. Pero precisamente el compañero acaba de hablar del tiempo. Esa filosofía no tenía tiempo, no tenía historicidad. ¿Qué pasa cuando aplicamos a la filosofía la crítica de la historia? Le cambiamos la naturaleza. Deja de ser la filosofía, porque la primera pregunta que tenemos que hacernos, como se hace a los libros de historia, es quién escribe la historia. Cuando Aristóteles escribe *presocráticos*, los muchachos quedaron ahí, son lo previo y ya está; cuando Sarmiento habla de los bárbaros, quedaron los bárbaros ahí cosificados. ¿Qué pasa cuando aplicamos la crítica de la historia? ¿Quién escribió la historia de la filosofía? ¿Desde dónde está escrita? Entonces el primer término que planteo, por lo menos desde mi visión, es que la historia de la filosofía está escrita desde la Edad Moderna. Yo siempre enseño que cuando hacemos una historia del pensamiento empezamos por Heráclito, los presocráticos, los físicos, etc. Pero cuando uno lee esto desde el punto de vista de la historicidad y la temporalidad, esto se inventa a partir del Renacimiento; es una invención de la historia; hemos inventado Grecia. ¿Por qué? Porque necesitamos un mito originario. Los cristianos tienen el paraíso. Y nosotros, los que ahora estamos terrenalizados, ¿qué mito tenemos? ¡Ah!, nosotros tenemos a Platón y a Aristóteles. Ahí empieza la historia. Esta historia, inmediatamente después que surge el Renacimiento, aparece construida desde las academias. Y ya marqué antes que espero, en lo que me resta de vida, poder investigar las cuatrocientas y pico de academias que hubo en Italia, que fueron absolutamente disruptivas, como fue el origen ideológico de las academias modernas, las cuales las despojaron de su contenido disruptor y las transformaron en instrumentos del absolutismo. Porque hay que plantear claramente que las academias se instauran cuando se instaura el Estado, que son los señores absolutos. O sea que lo que la academia va a hacer, como dijo célebramente Hobbes, es ser el señor de las doctrinas. Ningún ciudadano puede disputar la

doctrina del señor. Porque el señor, además de tener la espada, tiene el báculo de las doctrinas. Y esto lo asume la academia. Y acá empieza toda la historia de la filosofía que nosotros hemos recogido, que estudiamos. Estudiamos lo que las academias han determinado como el pensamiento. Lo primero que se nos ocurre hoy es lo que plantea Poratti: si planteamos una cosa frente a la otra, vamos a ver que los pensamientos originales van a surgir primero, de acontecimientos históricos, y segundo, no necesariamente de la academia. La academia produce todo un recorrido y en esto yo descubrí en los últimos años a Augusto Comte, que no nos dejaban leer en la facultad porque era malvado. Pero Comte —en realidad no son ideas de él, sino de un profeta, Henri de Saint-Simon— dijo que la filosofía moderna no es sino la continuación secularizada de los filosofemas medievales. No es otra cosa, y ahí quedó; y uno lee esta frase que no nos enseñaron, pero que es así. Y quien la llevó a su punto más alto fue Hegel. ¿Por qué? Acá Poratti planteó algo con respecto al mundo que piensa Hegel. Hegel piensa Europa; pero la consumación no está sólo en el punto teórico donde plantea el fin de la historia, de la filosofía, etc. ¿Por qué dice esto empíricamente, desde qué acontecimiento? Y lo dice en *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Dice Europa llegó hasta acá, ¿qué puede ir al futuro? El filósofo no hace profecías. Frente a nosotros tenemos América, y América parece que es adonde se va a trasladar la sustancia del espíritu. Todo lo que él ha contado es la historia de lo que es, o sea, eso que se desarrolló entre el Oriente y esa península del Oriente que es Europa. La filosofía queda encerrada en eso. Y cuando uno lee incluso las contribuciones de la filosofía pragmatista norteamericana, encuentra que fueron mucho más allá de los planteamientos de la clásica filosofía, del empirismo, del idealismo, etc. En América empieza otra historia, pero Europa no puede pensarla. Cuando vemos el concepto de filosofía yo creo que hay que historizarlo. No podemos seguir pensando en una sustancia que piensa ese sujeto que surge en la etapa de la decadencia griega, que es el filósofo estoico. Está plenamente claro, y esto está en el pensamiento de Hegel en la *Filosofía del Derecho*, cuando dice que la filosofía sólo quiere saber lo que es. Y éste es el giro que se produce entre la filosofía política y los intentos de Platón, y el estoicismo que sostiene que sólo tenemos que conocer lo que es y adecuarnos a lo que es. Entonces, ¿qué filosofía pensamos? Aparecieron hechos fundamentales. Ya no es el pensador estoico, aparecen los hechos sociales. Y por eso hago referencia a la sociedad civil. Ahí aparecen un montón de otras cosas que no son el Estado, la academia, que sigue digiriendo una sustancia. Uno lo ve hoy en día. Los chicos de hoy padecen algunas enfermedades que nosotros también teníamos, no sé si las seguimos portando, pero cuando les pregunto: ¿ustedes saben los orígenes del pensamiento filosófico?; sí;

¿quién es?; y... Sartre; ¿por qué?; porque es previo a Foucault... O sea la filosofía es Foucault hoy. Foucault, Derrida. Para atrás, ¿qué hay?, y nada más... creo que Sartre, después no sé si hay otro más... creo que hay un señor que se llama Descartes, hace mucho tiempo. Pero la filosofía es Foucault. Tenemos esto, un nuevo dogmatismo. Los que fuimos formados en un pensamiento de autonomía y de crítica vemos en esto una reiteración de aquello contra lo que luchábamos, que eran los pensamientos dogmáticos. Otra vez se instauró el dogmatismo, el mismo que manejaron en el modelo del 80 con respecto a Spencer, a Comte, etc., lo manejamos ahora. Ahora la filosofía es Foucault, Derrida y nada más. El presocrático es Sartre, que es un señor que estuvo antes. Atrás ¿qué hay?, nada, no hay nada. Vino Foucault y fundó la filosofía.

Creo que los señalamientos de Poratti, para terminar, es lo que ha sido la filosofía desde que fue asaltada en los años 80 por la filosofía académica en su última versión tecnológica, en Windows 7 punto cuanto, y que entonces han reducido la filosofía a..., me voy a poner en moderno e ilustrado, a pesar de la crítica de Comte, entonces voy a pelear contra el dogmatismo. ¿A qué lo han reducido?, y al dogmatismo sorboniano, o analítico. Al dogmatismo. Que es el *autem* y el *ergo* como fatigábamos con Poratti sobre textos ya leídos. Y leer eso y saber eso, eso es saber filosofía. Creo que, como él muy bien planteó con respecto a los griegos y que lo vemos en los acontecimientos modernos, los núcleos que movieron a toda la filosofía no surgieron de las academias. El pensamiento moderno no surge de los filósofos modernos; surge de la religión moderna, o sea surge del combate de los reformadores con Roma. Ahí están los verdaderos orígenes. Después se los piensa en la filosofía. Pero esa materia prima trasgresora está en la religión, está en las creencias, en los acontecimientos sociales. Y cuando uno estudia esto, sobre todo lo que fue la reforma inglesa, ¿qué eran? Artesanos. Una filosofía de artesanos, de gente que, como van a ser después los que emigran a Estados Unidos, la nueva Jerusalén, el mundo hay que hacerlo. A pesar de que imaginariamente el mundo se repite, y vamos a hacer otra vez Jerusalén, a Jerusalén la construimos. Y son todos artesanos. No son empleados del Estado como nos colonizaron a nosotros, que vinieron a someter indios. Para mí la filosofía pasa por acá.

SEGUNDA PARTE

Política y ética

Tres argumentos a favor de la convergencia entre convicción y responsabilidad*

Ricardo Maliandi

Universidad Nacional de Lanús

La distinción entre una “ética de la convicción” (*Gesinnungsethik*) y una “ética de la responsabilidad” (*Verantwortungsethik*) es uno de los más rutinarios y difundidos temas cada vez que se habla de la relación entre ética y política, y fue formulada, como se sabe, por Max Weber a comienzos del siglo xx, apenas terminada la Primera Guerra Mundial.¹ La primera de esas éticas pone el acento en el *principio* de la acción; la segunda, en su éxito. Los pensadores anglosajones vieron algo semejante –aunque no exactamente igual– cuando establecieron la diferencia entre ética deontológica y ética teleológica (o “consecuencialista”). Pero el propósito weberiano apunta más bien a establecer un criterio para resolver el viejo problema de si es, en definitiva, posible manejarse en el ámbito político ateniéndose a principios “morales”. Y ese criterio, que se ubica en la línea del “realismo político” inaugurado por Maquiavelo y proseguido con algunas variantes por Hobbes, consiste en negar aquella posibilidad.

Recordemos brevemente algunos conceptos centrales de esta obra ya clásica. Siguiendo expresamente a Trotsky, declara Weber que el Estado

* El autor no pudo asistir por enfermedad el día de la exposición. En su lugar su trabajo fue leído por Alberto Damiani.

1. Su primera versión fue una conferencia dictada el 28 de enero de 1919 en Munich. El texto, ampliado, se publicó en julio del mismo año por Duncker & Humblodt. Cfr. M. Weber, *Politik als Beruf*, en *Gesammelte Politische Schriften* (hrsg. von Johannes Winkelmann), 5. Aufl., Tübingen, 1988. Cfr. M. Weber, “La política como profesión”, en *Política y ciencia*, trad. (del alemán), de C. Correas, Buenos Aires, La Pleyade, 1976.

moderno “se funda en la violencia”.² Aunque admite que la violencia no es el único medio de que dispone el Estado, éste necesita de ella para evitar la caída en la anarquía. El monopolio de la violencia física legítima es esencial al Estado. Hay tres modos de legitimación: el tradicional, el carismático y el legal. O sea, 1) el de la costumbre que determina un dominio apoyado en una tradición y ejercido por ejemplo por un patriarca, 2) el de un dominio emanado de un “carisma” personal, como el que puede ejercer un demagogo o un caudillo, y 3) el de la legalidad basada en la vigencia de normas de un estatuto.

Weber elabora una serie de interesantes consideraciones también acerca de las diferencias entre políticos “ocasionales” y políticos “profesionales”, y, sobre estos últimos, entre los que viven “para la política” y los que viven “de la política” (aunque a veces un mismo político pueda o tenga que hacer ambas cosas). Pero lo que ahora nos interesa es que el ejercicio profesional (o vocacional) de la política requiere, según Weber, tres importantes cualidades: “pasión, sentido de la responsabilidad y sentido de las proporciones”.³ La “pasión” está ahí entendida como devoción a una “causa” dominante, pero asumiendo responsabilidad hacia ella, mientras que el “sentido de las proporciones” es la capacidad para “tomar distancia” y no perder la calma ante la realidad. El político tiene que unir en una misma persona “una pasión cálida y una fría responsabilidad”.⁴ Es interesante tener en cuenta, para lo que diré después, esta admisión weberiana acerca de la posibilidad de conjugar una actitud fuertemente emocional con otra de imperturbable desapego.

Pero así como le son menester esas específicas virtudes, el político necesita, por otra parte, evitar el vicio que constituye su peor enemigo: la vanidad, que se opone al indispensable desapego también *frente a sí mismo*. Cualquier entusiasmo con la propia persona le sustrae al político su *objetividad*, cuya ausencia es uno de los “pecados mortales” que puede cometer. El otro es la irresponsabilidad, que lleva a perder de vista los fines del poder y conformarse con “el poder por el poder mismo”, convirtiendo lo político en fanfarronada. El poder tiene que acompañarse de alguna forma de *fe*; quien lo ejerce tiene que estar íntimamente convencido de que lo hace por una “causa”.

Aquí aparece el planteamiento que propone Weber del viejo problema de las relaciones entre la ética y la política. Quiere, ante todo, superar la

2. M. Weber, “La política como profesión”, p. 8.

3. *Ibidem*, p. 74.

4. *Ibidem*, p. 75.

concepción según la cual lo ético puede operar coacción sobre lo político. Cualquier intento de justificación que apele a esa idea equivale para Weber a comisión de hipocresía. Las normas éticas que pueden ser válidas para muchas relaciones intersubjetivas –como la impugnación de la violencia– resultan inaplicables en la política. La ética del Sermón de la Montaña es una ética auténtica, e incluso más seria de lo que suelen suponer quienes la invocan.

No se la puede usar a medias: “Se la toma o se la deja por entero, pues éste es precisamente su significado; de lo contrario se lo vulgariza”.⁵ Una ética que obliga a no resistir el mal con la fuerza no le sirve al político, quien, si no lo hace, tiene que responsabilizarse del triunfo del mal. Una ética cristiana se contradice si apoya una huelga o una revolución, que son formas de coacción, y si no rechaza la guerra abandonando las armas, mientras que el político tiene que apelar a las armas precisamente para lograr una paz que favorezca a su pueblo y no al enemigo. Algo semejante ocurre con la mentira: si ésta se prohíbe, como en la ética del Evangelio, hay que decir también las verdades que perjudican al propio país. Pero el político no puede atender a la verdad, sino a las *consecuencias* de sus actos. Ahí es donde Weber introduce su distinción: o bien se obedece a una “ética de la convicción” o a una “ética de la responsabilidad”. La primera no se preocupa por las consecuencias: si éstas son malas, serán atribuibles a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios. La segunda, en cambio, tiene de antemano en cuenta los defectos humanos, pero consiste precisamente en hacerse cargo de lo que tales defectos pueden causar. Puede medir la tensión entre fines y medios, y calcular la probabilidad de que éstos “justifiquen” a aquellos, mientras que con la ética de la convicción el rechazo de todo medio peligroso puede derivar, tras sus reiterados fracasos, en su contrario: la apelación a una “fuerza última” que acabe con *toda* violencia.

Toda religión afronta el clásico problema de la *teodicea*, es decir, el de cómo un poder omnipotente y benévolo haya creado “este mundo irracional, de sufrimiento inmerecido, injusticia impune y estupidez irremediable. O ese poder no es omnipotente o no es benévolo, o bien la vida está gobernada por principios de compensación y de sanción que sólo pueden ser interpretados metafísicamente o que escapan eternamente a nuestra comprensión”. Un poco más abajo agrega Weber que casi todas las doctrinas religiosas surgen como modos de explicar la irracionalidad del mundo, y que “también los primitivos cristianos sabían que el mundo está regido

5. *Ibíd.*, p. 81.

por demonios y que el que se dedica a la política, o sea, al poder y a la violencia, pacta con el diablo, de modo que ya *no* es cierto que por su actividad el bien produzca el bien y el mal produzca el mal, sino que a menudo ocurre lo opuesto”.⁶ Ernesto Garzón Valdés se refiere a esta idea como “tesis de la satanización de la política”.⁷

Pese a esta contraposición, creo que esas dos actitudes éticas no son contradictorias entre sí, y que Weber ha logrado poner de relieve un conflicto estructural de la praxis, tanto política como moral; pero también ha atisbado que se trata de un conflicto entre principios prácticos y que en lo que atañe a su aplicación o su cumplimiento no es impensable algún grado de convergencia entre ellos. Creo también que esos principios son estrictamente racionales y que por tanto la prescindencia de cualquiera de ellos es un modo de incurrir en irracionalidad. Trataré de mostrarlo a través de tres argumentos, el primero de los cuales está provisto por el propio Weber.

1. Como ya lo había visto Maquiavelo, también para Weber quien quiera salvar su alma tiene que apartarse de la política (al menos, de la política profesional) y, a la inversa, quien quiera dedicarse a la política tiene que renunciar a la salvación de su alma. Tomadas en sentido estricto —o quizá, mejor, extremo—, la “ética de la convicción” es entonces incompatible con la “ética de la responsabilidad”. Hay sin embargo entre ellas un aspecto de complementariedad que Weber no duda en admitir y que explica la situación de alguien que ha obrado largamente según su responsabilidad y siente con pesar, al llegar a su madurez, que no puede obrar de otro modo (pero lo siente por motivos profundamente morales). En el hombre de auténtica “vocación” política⁸ conviven, según Weber, convicción y responsabilidad. Weber tenía, en 1919, el presentimiento de que se acercaban, en Alemania y en Europa (que vivía la terminación de la Primera Guerra Mundial, pero también la revolución alemana de 1918), tiempos sombríos, pero a la vez dejaba asomar una esperanza en la acción de quienes tuvieren verdadera vocación política, es decir, tanto pasión como medida. Evocaba, para esto,

6. M. Weber, “La política como profesión”, pp. 86-87.

7. Cfr. E. Garzón Valdés, “Acerca de la tesis de la separación entre ética y política”, *Escritos de Filosofía* (ANCSA), x, 17-18, 1986, pp. 34 y ss.

8. *Beruf* puede traducirse como “profesión”, pero también como “vocación”, y en este pasaje, al final de la obra, el traductor Correas ha preferido acertadamente este último término castellano. En otra traducción, hecha no del alemán, sino de la versión inglesa, la traductora Mireia Bofill también usa “vocación” en el título de la obra. Cfr. M. Weber, ob. cit., 1985.

la vieja afirmación de que sólo se logra lo posible si se lucha por lo imposible, y recalca al respecto la necesidad de fortaleza para no desistir en el empeño, aun cuando todo parezca derrumbarse. Weber no llegó a ver el período más nefasto de la historia de su país, ya que murió en 1920, al año siguiente de publicar esta obra y varios años antes de que aquello comenzara. Para lo que aquí nos interesa, es significativo que su pesimismo, sin duda justificado, dejara lugar para algún residuo de confianza en la posibilidad de una política profesional (o vocacional) auténtica, que dependía, precisamente, de que la asunción de responsabilidad no dejara totalmente descuidada la convicción.

2. Un segundo argumento consiste en mostrar, particularmente en algunos aspectos puntuales de la actual ética del discurso, que la “convicción” puede ser también entendida, ella misma, como una forma de “responsabilidad”. La ética discursiva de Karl-Otto Apel, siendo apriorista como la kantiana, se distingue de ésta por presentar dos niveles y porque pasa de la perspectiva monológica a la dialógica. Es, según Apel, “una ética biestratificada de la fundamentación última formal procedimental para la fundamentación consensual-comunicativa de normas materiales”.⁹ El principio del discurso es procedimental: exige que se intenten resolver los conflictos de intereses por medio del discurso práctico, es decir, del intercambio de argumentos que apunten a la obtención del consenso de todos los afectados. Es un principio procedimental: sólo indica el modo en que las normas situacionales pueden ser legitimadas. La “biestratificación”, o lo de los “dos niveles”, alude a que tanto las normas como los discursos que las legitiman están en un nivel distinto del que corresponde al principio indicador de ese procedimiento, y tal principio no deriva de hechos empíricos ni metafísicos, sino que expresa una necesidad semiótica: está necesariamente presupuesto en el uso de cualquier argumentación. Hay además otra diferencia con la ética kantiana que aquí resulta especialmente oportuno mencionar: en la ética del discurso no interesa la fundamentación del principio, sino la de la *aplicación* del principio. Esta aplicación es “posible y razonablemente exigible (*zumutbar*)” en el ámbito de acción privada propio de una “microética”, pero no lo es tanto en el de la acción pública, como el de la economía o la política, donde la aplicación deviene *relativa* a la “eticidad sustancial” en el sentido de Hegel.¹⁰ Es cierto que las convenciones habituales y las instituciones se transforman cuando

9. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, p. 120.

10. Cfr. *ibidem*, p. 124.

se asume una moral ilustrada “posconvencional” (en el sentido de Kohlberg), pero siempre quedan seres humanos que desprecian la reflexión y la crítica, con lo cual la razonabilidad de la aplicación de principios deviene cuestionable. No se trata sólo de los racistas, los fascistas o los fanáticos de cualquier tipo, sino también de agitadores, empresarios, políticos, etc., que siempre obran exclusivamente según sus intereses particulares. La aplicación concreta tiene que hacerse, además, evitando dos amenazas negativas que a su vez se enfrentan entre sí: la utopía y la regresión. Cuanto más necesaria es la aplicación ética, tanto más difícil se vuelve. Así resulta que, aunque el principio puede aparecer como norma básica de una ética de la convicción, conforme se observan las condiciones de posibilidad de una aplicación concreta, se advierte que también una ética de la responsabilidad es imprescindible. Todo agente individual que en una situación empírica pueda hacer uso de su razón, tiene que asumir responsabilidades por algún “sistema de autoafirmación”, que puede ser su propia persona, o su familia, su grupo social, su país, etc. No sólo hay que tener en cuenta los efectos previsibles de la observancia de normas en el plano del principio de universalización –como lo ha hecho Habermas–, sino también el principio de una ética *posconvencional de la responsabilidad*, que permita resolver el problema planteado por aquellos efectos. Por eso Apel distingue entre una “parte A” y una “parte B” de la ética: a la primera de éstas corresponde la “fundamentación pragmático-trascendental”, mientras que la segunda fundamenta las condiciones de posibilidad de la aplicación del principio, y es aquí donde entra en juego una ética de la responsabilidad ligada a la situación histórica. Con ello refuta Apel una vieja objeción que tradicionalmente se le ha dirigido no sólo a la “fundamentación última” por él propuesta, sino a toda forma de ética de la convicción, aunque particularmente al imperativo categórico. Este, visto desde una ética de la responsabilidad, como la que defendería un político profesional en el sentido weberiano, pierde su carácter de exigencia razonable.¹¹ Por eso, no me parece exagerado afirmar que Apel, con el recurso de la parte B de su ética, logra una suerte de *Aufhebung* o de mediación en la antinomia entre convicción y responsabilidad. Este logro representa al mismo tiempo una superación del *rigorismo* kantiano, consistente en la pretendida aplicación del imperativo categórico en *toda* circunstancia, sin consideración alguna de los efectos previsibles de esa aplicación. La *mediación* apeliana opera no sólo entre convicción y responsabilidad, sino también entre “moralidad”

11. Cfr. la intervención de Apel en la discusión del 11 de junio de 1976, en W. Oelmüller, *Normenbegründung – Nomndurchstzung*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1978, p. 169.

y “eticidad sustancial” en el sentido hegeliano. Pero lo interesante de su superación del rigorismo es que lo hace sin dejar la puerta abierta al relativismo. La parte B está pensada como un tránsito del

principio convencional al posconvencional, es decir, del estadio 4 al estadio 5 en la escala de Kohlberg. Se trata de una *ampliación del principio del discurso en su contenido moral-normativo*, mediante la cual se *compensa* la ocasional no aplicación del principio del discurso.¹² De tal modo, la aceptación de que el cumplimiento del principio puede a veces omitirse no implica “decir adiós a lo principal (*prinzipiell*)” –tomando una expresión de Odo Marquard citada por el propio Apel–.¹³ En efecto, esa aceptación supone reconocer un principio de “corresponsabilidad” en la producción de las condiciones de aplicación de una ética posconvencional. Creo que esto se deja expresar asimismo en los siguientes términos: el principio del discurso puede ser tomado no sólo según “la letra” (como se lo formula en la parte A), sino también según “el espíritu”, y en esta peculiar flexibilidad reside la mencionada “ampliación”, que hace necesaria una parte B. El principio muestra así, además, su sentido *regulativo*. El agente que en una determinada situación conflictiva ligada a lo histórico no recurre inmediatamente a un discurso práctico (porque advierte que éste podría resultar perjudicial para un determinado “sistema de autoafirmación” frente al cual él tiene ya una responsabilidad previa), no queda por ello libre de la exigencia propia del principio, sino que debe asumir una “corresponsabilidad” específica, a saber, la de contribuir al cumplimiento regulativo del principio *in the long run*, contribuyendo a la progresiva institucionalización de los discursos prácticos. Con ello se toma parte en el establecimiento de las condiciones de aplicación de una ética posconvencional y se “anticipa contrafácticamente” el ideal discursivo. Esto constituye un paradigma de aplicabilidad al que en otro lugar he denominado “paradigma de restricción compensada”:¹⁴ la aplicación del principio se restringe, pero tal restricción se compensa por la mencionada *ampliación* de éste. También se aclara así que hay dos formas de responsabilidad: una que, como se vio, cada agente asume frente a algún “sistema de autoafirmación”, y otra que se contrae precisamente porque la primera obliga a restringir la aplicación en una situación determinada. Esta segunda forma es la de la “correspon-

12. Cfr. K.-O. Apel, *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, p. 736.

13. Cfr. K.-O. Apel, ob. cit., 1988, p. 140.

14. Cfr. R. Maliandi, *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos-UNLA, 2006, pp. 199 y ss.

sabilidad” frente a una “sociedad mundial fictiva”. La mediación apeliana entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad podría ser interpretada al mismo tiempo como una irrupción de la responsabilidad en la convicción. Para Kant, la “convicción”, la *Gesinnung*, implicaba una prescindencia de toda consideración de consecuencias o efectos (prescindencia que justamente está prohibida en la ética de la responsabilidad). Pero el más hondo sentido de *Gesinnung* no se agota ahí. *Gesinnung* es también la *intentio animi*, el propósito último que mueve a la voluntad para el cumplimiento del principio moral. La “corresponsabilidad”, entendida como “ampliación” del principio, viene en definitiva a insertar en el núcleo de la *Gesinnung* esa faltante consideración de las consecuencias. Es entonces pensable –y recomendable–, en palabras de Adela Cortina, una “ética de la *responsabilidad convencida* o de la *convicción responsable*”.¹⁵

3. Un tercer argumento a favor de la convergencia entre convicción y responsabilidad puede elaborarse desde la ética convergente que vengo desarrollando a manera de mediación entre algunos aspectos de la ética apeliana del discurso y otros de la ética axiológica de Nicolai Hartmann. El sentido de “ética convergente” reside por lo pronto en ese acercamiento de dos propuestas teóricas, acercamiento que implica admitir que no hay contradicción entre la fundamentación ética y el reconocimiento de la inevitabilidad de los conflictos. Pero también alude a la observación de que la complejidad propia del *ethos* sólo puede explicarse por una pluralidad de principios que si bien ofrecen criterios para la solución de conflictos empíricos también pueden entrar en conflicto entre sí cuando se trata de aplicarlos. La afirmación central de esta propuesta es, entonces, la de que hay una conflictividad a priori y que, en consecuencia, la ética no sólo tiene que ofrecer pautas para resolver conflictos empíricos, sino asimismo para posibilitar la coexistencia –o, más exactamente: la convergencia– de principios opuestos. Como se trata de principios racionales, la ética convergente ofrece una concepción de la razón según la cual ésta desempeña dos funciones: la fundamentación y la crítica. Acciones morales, es decir, regidas por la razón práctica, no pueden prescindir de ninguna de estas funciones, que apuntan en direcciones antagónicas pero que son a su vez necesariamente complementarias. La fundamentación exige universalización y conservación; la crítica, en cambio, individualización y realización.

15. A. Cortina, “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, en G. Fernández (comp.), *El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea*, Remedios de Escalada, UNLA, 2002, p. 69.

El conflicto entre universalización e individualización es sincrónico, mientras que el que se da entre conservación y realización es diacrónico. La ética elaborada sobre esta base se ubica en el *apriorismo* que es común a las concepciones de Kant, Hartmann y Apel, pero dirige objeciones críticas a cada una de ellas: rechaza el *rigorismo* kantiano en el que no cabe la conflictividad de principios; pero también el *intuicionismo* hartmanniano, que resulta insuficiente para la fundamentación, y el *monismo principialista* apeliano que, para justificar los casos en que no es posible una plena aplicación de su único principio, tiene que recurrir a una escisión de su propio edificio teórico introduciendo, como vimos, una parte B. Creo, contra esto último, que la responsabilidad del agente con un “sistema de autoafirmación” es una de las formas que adopta el reconocimiento de un principio de individualización (o “diferencia”). Éste se opone al principio de universalización, que en Apel se presenta bajo la forma de la exigencia de buscar consenso a través del discurso. Se trata de una contraposición estructural sincrónica, a la que se suma otra diacrónica: todos los fenómenos éticos implican *intenciones* y *resultados*, o, como dice Graciela Fernández, una “dirección hacia el pasado” y una “dirección hacia el futuro”.¹⁶ Pero ni ésta puede prescindir de las intenciones ni aquella de los resultados. Esta dualidad, por cierto, no es exclusiva de los actos morales, sino de todo tipo de actos. La intención, en los actos morales, es siempre *Gesinnung*, “convicción”, que a su vez presupone una situación conflictiva suscitada en la interacción social. La *Gesinnung* opera con alguna forma de universalización, ya sea a la manera del imperativo categórico o del principio del discurso, o incluso con un criterio empírico como podría ser el del principio de utilidad. La responsabilidad (*Verantwortung*) tiene que ser asumida por alguien con propia identidad, ya sea un individuo o un grupo. Ser responsable significa poder “responder” por las consecuencias de un acto propio. Una responsabilidad universalizada se diluye y pierde significación. La “corresponsabilidad” a que alude Apel también tiene que ser asumida, en cada caso, por un agente individual. El conflicto moral, o de principios, aparece cuando hay que decidir si se recurrirá o no a medios “malos” (o “peligrosos”) para alcanzar fines “buenos”. Lo que Weber llama “ética de la convicción” es una actitud que impugna la “irracionalidad moral del mundo.”¹⁷ Pero, como apunta Salvador Giner, Weber descubrió el carácter

16. Cfr. G. Fernández, “Los dos rostros de la responsabilidad”, *Cuadernos de Ética*, N° 5, Junio de 1988, p. 35.

17. Cfr. R. Maliandi, *Ética convergente*, I: *Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, p. 264.

real e inevitable de esa irracionalidad, el hecho de que la ética “surge como resultado del conflicto entre fines incompatibles en el reino de la deliberación y no en el ciego seguimiento de reglas.”¹⁸ Para la ética convergente, esa incompatibilidad se da, en efecto, si se piensa que uno de esos fines tiene que alcanzar cumplimiento óptimo. Pero ocurre que tanto la “convicción” como la “responsabilidad” son lo suficientemente complejas como para admitir cumplimientos graduales. Así como se dice que “lo mejor es enemigo de lo bueno”, cabría decir también que *lo óptimo es enemigo de lo mejor*: lo que importa en los principios éticos no es su cumplimiento perfecto, sino su no-transgresión. Si el cumplimiento perfecto de un principio implica la transgresión de otro, será razonable renunciar a esa perfección y cumplirlo sólo en la medida en que ninguno sea transgredido. La complejidad de las exigencias éticas –característica esencial que no siempre se tiene en cuenta– hace posible y recomendable la convergencia entre ellas.

18. S. Giner, “Sociología y filosofía moral”, en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, 3: *La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 133.

El drama de la libertad, entre la metafísica, la ética y la política

José Luis González Quirós
Universidad Rey Juan Carlos, Madrid

Hegel hizo uso, muy hacia el final de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*,¹ del conocido verso virgiliano “Tantae molis erat romanam condere gentem”,² leyendo el texto como “Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem”, para describir el esfuerzo que supone el largo proceso de autoconciencia de la historia humana. Desde que me topé, en mi primera juventud, con esta fórmula hegeliana, la he recordado mil veces, siempre que he tenido que volver, una y otra vez, a cualquiera de las peleonas cuestiones que los filósofos arracimamos bajo el marbete de filosofía de la mente. Ahí tenemos problemas con la noción de mente e, inextricablemente unida a ellos, con la noción de libertad. Pero esta última noción no sólo nos da problemas en este plano, digamos, epistémico, sino que con una transversalidad irreprimible, ocupa un lugar central en la metafísica, en la ética y en la teoría política.

En las líneas que siguen me propongo elaborar un breve análisis de la relación entre un hecho curioso, que afecta a la idea de libertad en el ámbito político, y una enorme dificultad teórica aparentemente muy alejada de esos terrenos. El hecho al que aludo consiste en el eclipse, que sostendré que hay,³ del valor político de la libertad, especialmente en las sociedades

1. La expresión puede encontrarse en el párrafo final de la III parte, que está accesible, por ejemplo, en la versión inglesa de *marxism.org*.

2. *Eneida*, I, 33.

3. J.L. González Quirós, “Conceptos fuera de lugar: una reflexión en torno al determinismo y la libertad”, en el Simposio “Physics and Free Will”, Madrid, CCHS, CSIC, 15 de noviembre de 2010.

que se tienen a sí mismas por más avanzadas, allí donde no parece que la libertad falte, y mi argumento es que no podemos limitarnos a despachar tal hecho considerándolo como una mera circunstancia cultural, social o histórica, y que esta situación nos obliga a reflexionar sobre las raíces y las implicaciones de nuestra idea de libertad, más allá de su reducción a una mera noción negativa, a la libertad como ausencia de trabas, para tratar de pensar metafísicamente en la libertad, en el bien y en el orden político. Desde un punto de vista temático, esta constatación equivale estrictamente a afirmar que nuestras sociedades carecen de cualquier interés serio en las cuestiones últimas, son enteramente positivistas, pragmatistas, aunque seguramente sin saberlo. Continuamos dando, pues, ese asombroso espectáculo de un pueblo *culto* sin metafísica, tal como, según Hegel,⁴ ocurrió tras la primera difusión de la obra de Kant.

En cualquier caso, lo que hoy se llama ciencia política pretende, siguiendo la paradójica indicación de Weber, estudiar los fenómenos sociales y, entre ellos, la misma religión, o, más en general las creencias de cada cual y las ideas y los sentimientos morales, desde un punto de vista supuestamente neutral, libre de consideraciones de valor. Como puso de manifiesto, entre otros, Eric Voegelin,⁵ esta pretensión es elusiva y contradictoria, pretende escapar a la metafísica simulando no tener ninguna, cosa tan implausible, según Fernando Pessoa,⁶ como aducir la ausencia de moral. El escaso aprecio de la libertad puede ser visto, por tanto, como el equivalente práctico de una cierta carencia teórica, la obvia inexistencia de una *episteme*, una ciencia en sentido fuerte, que fuere capaz de proporcionar una noción clara y bien articulada de la naturaleza, límites y legitimidad del orden político, pero también del significado ético y político de la idea de libertad, y esa ausencia sirve para comprender que no seamos capaces de sostener una teoría coherente, sistemática y explícita de las relaciones entre la ética y la política, algo de lo que hoy carecemos por completo.

La posición weberiana puede verse como una consecuencia de dos hechos decisivos en la historia de nuestra cultura. En primer lugar, de la separación radical entre los ámbitos de la naturaleza y de la historia, en la que tan decisiva influencia ha tenido la teología cristiana, pero también se desprende de la aceptación del punto de vista moderno en torno a lo que se conoce como *principio de objetividad*, una tesis que supone la plena desaparición del sujeto, y, con ello, la consagración de un objetivismo que no se

4. Hegel usa esa expresión en el prefacio a la primera edición de su *Ciencia de la lógica*.

5. E. Voegelin, *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, 1952, pp. 13-23.

6. F. Pessoa, *El libro del desasosiego*, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 192.

sabe bien en qué razones pueda sustentarse. Por último, no sería sensato dejar de mencionar el enorme influjo que en esta clase de cuestiones ha tenido el que dispongamos de una ciencia capaz de enormes progresos en el terreno del cálculo y la previsión, un saber que nos ha hecho capaces de poseer tecnologías portentosas, y parece obvio que ese plan de trabajo y el grandísimo esfuerzo intelectual que ha exigido nos han llevado a poner en un segundo plano advertencias como la de Alexandre Koyré:⁷ “Hay algo de lo que Newton es responsable (y con él la ciencia moderna en general). Se trata de la división del mundo en dos partes. He dicho que la ciencia moderna había destruido las barreras que separaban el cielo de la tierra. Eso es cierto. Pero, también lo he dicho, esto lo ha conseguido sustituyendo nuestro mundo de cualidades y de percepciones sensibles, mundo en el que vivimos, amamos y morimos, por otro mundo: el mundo de la cantidad, de la geometría deificada, un mundo en que cabe todo excepto el hombre. Y así, el mundo de la ciencia, el mundo real, se aleja indefinidamente del mundo de la vida que la ciencia ha sido incapaz de explicar. De hecho, estos dos mundos se unen cada día más por la praxis pero están separados por un abismo en lo que a la teoría se refiere. En esto consiste la tragedia del espíritu moderno que sabe resolver el enigma del universo, pero sólo a costa de reemplazarlo por otro enigma: el enigma de sí mismo”.⁸

Esa falta de inteligencia de y sobre nosotros mismos se extiende también a la consideración de nuestra condición social puesto que no sería lógico que pretendiésemos que el hombre y la sociedad humana hubieren de elucidarse de modos muy distintos, de manera que esa incomprensión es inseparable de una ausencia de la mayor importancia política y, desde luego, ética, de que no dispongamos de una teoría coherente del *hogar público*, por decirlo con la expresión que empleó Daniel Bell.⁹ Pese a que, como se dice en la *República*,¹⁰ siempre resulte más fácil entender al hombre partiendo de que en la sociedad están reproducidas sus características con

7. A. Koyré, *Études newtoniennes*, París, Gallimard, 1968, p. 89.

8. Como ya advertí en mi *Mente y cerebro*, esta cita de Koyré puede verse como un comentario a lo que había escrito Maritain (J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, París, Lib. P. Tequi, 1948, p. 202) en el estudio que dedicó a la filosofía bergsoniana: “Desde que Descartes hizo de alma y cuerpo dos sustancias completas, dos cosas existentes cada una en sí y por sí, y definidas, la primera por el pensamiento, la segunda por la extensión, la naturaleza humana se convirtió en incomprensible de todo punto para los filósofos”.

9. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 209 y ss.

10. Platón, *República*, edición y traducción de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969, 368d.

“las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también”, dado que la ciudad es “mayor que el hombre”, en el momento actual, ni somos capaces de iluminar la condición humana partiendo de una teoría social suficiente, ni somos capaces de entender la sociedad humana partiendo de una visión coherente de la naturaleza humana.

En puridad, cualquier bien humano debiera ser un bien social y al revés, pero al abandonar la idea de que la naturaleza humana sea un principio de explicación y sustituir esa idea metafísica por la idea de que comprender y admitir las pasiones humanas, olvidarse de la *naturaleza* y dar por hecho el *conflicto*, es todo lo que se necesita para entender la vida colectiva, hemos renunciado, de alguna forma, a promover una idea razonablemente universal de Orden o de Justicia, y de ahí que resulte casi inevitable que hayamos de admitir una distinción difícilmente reparable entre los ámbitos de lo privado y de lo público, en primer lugar, pero también que con ello se haya dado pie, en cierto modo, al menos, a una progresiva anulación o devaluación de lo *privado*, de la ética, pretendiendo una dependencia insostenible del poder de lo público, de la *soberanía moral* de la política.

No pretendo afirmar que esta concepción de los modernos constituya, sin más, un mero error, pero sí es necesario subrayar que tal opción está en la raíz de un problema realmente complejo y nada fácil, de las dificultades que tenemos para edificar una teoría política que no sea meramente descriptiva, que también trate de resolver de una manera idealmente razonable y objetiva los conflictos, éticos y políticos, inherentes a la compleja trama de nuestra vida colectiva.

Para referirme a estos problemas, haré un pequeño rodeo literario por una excepcional narración borgiana, por “Emma Zunz”,¹¹ un personaje femenino que trama un plan para matar al responsable último de la vergüenza, proscripción y muerte de su padre, y hacerlo sin que nadie pueda castigarla por ello. El relato es una crónica moral e intemporal de un *crimen perfecto*, de una venganza disfrazada de justicia y parapetada tras una mentira que nadie podría desmentir. “Emma Zunz” es un texto portentoso desde el punto de vista del interés literario, pero es también una manera dramática de recalcar la diferencia entre lo que es y lo que parece, una distinción básica para toda *episteme*, también de la ciencia moderna, y, por descontado, de cualquier metafísica, y por ello es, al mismo tiempo, una notabilísima parábola que sirve para resaltar las diferencias radicales entre cualquier orden externo y coercitivo, político, y cualquier mundo moral.

11. J.L. Borges, “Emma Zunz”, en *El Aleph*, en *Obras completas*, Buenos Aires, María Kodama y Emecé, 1989.

“Emma Zunz” disecciona una acción que el narrador nos presenta, en cierta manera, como un relato legitimador de una actuación justiciera, pero meramente privada, que parece ampararse en un intento de imponer cierta justicia divina, lo que le parece la verdadera justicia, por encima de cualquier convención legal. Borges dice que Emma ejecutará “la intrépida estratagema que permitiría a la Justicia de Dios triunfar de la justicia humana”, pero, a ojos del lector, Emma está ejecutando también una astuta venganza y, aunque el autor del cuento comente que Emma no quería ser castigada “no por temor, sino por ser un instrumento de la Justicia”, el relato nos muestra cómo la acción de la heroína puede quedar impune porque, como dice en el magistral párrafo de cierre, “la historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Zunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios”. Si se me permitiera un juego de palabras, podría decir que todo, en fin, era tan verdadero, que resultaba ser verdaderamente falso.

La impunidad que alcanza Emma Zunz no deriva, obviamente, de ningún privilegio divino, sino que es la consecuencia de un crimen perfectamente urdido, de una pura operación instrumental que puede resultar eficiente en tanto se desconozcan plenamente los motivos íntimos de la acción, en la medida en que sólo el sujeto actor o un narrador omnisciente podrían haber informado al resto de los interesados en lo que realmente ha ocurrido. No es difícil ver en esta historia un paralelo de lo que nos cuenta Woody Allen en *Match Point*, de su reflexión sobre las pacíficas relaciones que pueden establecerse entre el delito y la respetabilidad social merced a la astucia y la suerte.

¿Cuál es la razón de que Borges haya dicho que la historia que habría de contar a la policía Emma Zunz fuera a ser sustancialmente cierta, cuando, en realidad, es esencialmente falsa? Su falsedad consiste en que, por su lado social, encubre una estratagema, y en que, por su lado moral, no hay justicia sino venganza, dos nociones idealmente muy distintas y que, sin embargo, no son nada fáciles de aplicar a los casos reales, como sabrá cualquiera que haya atendido las explicaciones de Hanna Arendt al irregular secuestro del criminal Eichmann, precisamente en Buenos Aires, por cierto, para ser luego aparentemente juzgado y realmente ejecutado en Jerusalén. No pretendo responder a esta pregunta de manera que pudiera explicarse la libérrima historia creada por Borges, pero sí creo necesario reconocer que Borges inventó esta historia en el marco de una aceptación plena de los principios de la modernidad política, asumiendo que el plano moral y el plano de lo público son plenamente distintos, hasta el punto

de que, a su través, podemos acceder a una especie de *doble verdad*. La historia de Emma Zunz es una historia moral y privada, nada hay en ella que invite a considerar la moralidad como un factor público, como una vigencia objetiva, social y política; en el mundo de Emma sólo hay su conciencia puramente privada, un sentimiento, y, en él parece encontrarse una cierta legitimación de su venganza que el narrador somete a una metáfora literaria, a la idea de una justicia divina, de una justicia distinta a toda política, pero lo que queda claro es que el mundo de la conciencia y el universo público no necesitan ni rozarse, que la subjetividad moral es refractaria a cualquier clase de componendas externas. La acción que se narra es enteramente rechazable desde un punto de vista ético, digamos, universal, está regida por una astucia casi puramente animal, aunque a primera vista pueda pensarse que hay una primacía de la conciencia moral, una subjetivación, de raíz cristiana, sobrenatural. No hay nada de eso, entre otras cosas porque el Dios aludido nada tiene que ver con un Dios del perdón, es un Dios fatal, como podría decir Borges.

Es obvio que son innumerables los casos en los que, como en éste de Emma Zunz, los meros espectadores, cuando describen cuanto ocurre, en tercera persona, no pueden saber la verdad última de las cosas, sino que se han de conformar con algo que pueda pasar por ella, con una *teoría* verosímil de los hechos que puede ocultar, como en este caso, una completa falsedad. El relato borgiano subraya la importancia de la verdad inaccesible, interior, la subjetividad, y, como sin querer, lo contrasta con la verdad accesible, exterior, objetiva, pero perfectamente falsa desde un punto de vista, por así decir, absoluto. ¿Es ésta una buena categorización de las diferencias entre el orden político externo y el orden moral, más subjetivo desde que el cristianismo subjetivó la moral típicamente griega? Berlín ha subrayado la resistencia al conflicto que es típica de la moral y la política griega, pese a que la Antígona de Sófocles sea seguramente el ejemplo más antiguo de pugna entre ideales éticos incompatibles, y está en lo cierto, puesto que la importancia de la intención y la subjetividad, y con ello de la conflictividad, debe mucho más a la matriz judeocristiana que al paradigma de la moral socrática. En realidad, un buen cristiano no acaba nunca de aceptar que Sócrates deba morir como lo hizo, y el propio Nietzsche sugiere otras motivaciones que las estrictamente éticas en su aceptación de la muerte, puesto que, según nos dice,¹² “Sócrates *quería* morir y obligó a Atenas a darle la cicuta”.

12. F. Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos*, I: “El problema de Sócrates”, 11. Disponible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/nietzsche/Nietzsche%20-%20C%F3mo%20se%20filosofa%20a%20martillazos.pdf>

Cuando los modernos reivindicaron la existencia de una libertad privada que debiera ser absolutamente inviolable para los poderes públicos, estaban, de algún modo, trasladando la primacía cristiana de la conciencia moral personal al plano de las relaciones políticas, y, con ello, hicieron posible un doble proceso, en primer lugar, la subjetivación de la moralidad, que llegará a su culminación con el emotivismo, y, en segundo término, el desarrollo de una *nueva moralidad legal* y estatal que tendería fuertemente a competir con la primera, a apadrinar toda suerte de intentos de fabricar políticamente el paraíso. Ambas tendencias llevan a una desnaturalización de la moral, a que, de una u otra forma, se escindan la moralidad y lo real, la moralidad y la verdad, a que la moral pueda ser pensada de manera completamente independiente de la naturaleza y de la realidad, una moralidad completamente escindida de la metafísica, de la realidad o de la verdad.

Y, sin embargo, la verdad existe, podemos decir que Dios la ve, que Él la sabe, porque de no ser así, ni siquiera un Borges podría contarla. Pero, por paradójico que pueda parecer, este postulado de la existencia de una verdad absoluta y fundamental, sin el que apenas podemos dar un paso en el orden de la inteligencia, es el que milita de forma más o menos subrepticia contra la posibilidad de que seamos real o verdaderamente libres, porque, en el fondo, nuestra libertad es algo impredecible, incomprensible, una especie de misterio absoluto, una de esas realidades que, en cierto modo, está más allá de nuestra inteligencia, pero a las que no podemos dejar de atenernos en infinidad de contextos, de modo que sin referencia a ellas la vida se convierte en algo completamente ausente de emoción y de encanto. Como se ha señalado repetidamente, es muy difícil hacer literatura sin metafísica, sin acudir a la fuente de nuestras mayores perplejidades y temores. ¿Cómo es que se puede pretender hacer ciencia y hacer política al margen de esa metafísica, al margen de una idea fuerte de la realidad, la justicia o la libertad?

La historia borgiana puede ser vista como un análisis de las diferencias entre los planos metafísico, político y moral, pero también de cómo una artera acción, que ha de ser considerada como mala, puesto que realmente se trata de una venganza, además de la instrumentalización de cuanto pueda ser tenido por valioso al servicio de un deseo pasional. Se trata, además, de una acción completamente irreflexiva, por más que Borges la pinte como cuidadosamente calculada, que sólo retóricamente puede verse como justificada en una *metafísica privada*, una *teoría de la justicia* que, por definición, no podría convertirse en *públicamente verdadera*, que, paradójicamente, no podría universalizarse más que en la medida en que pudiera obrarse en secreto.

Borges, como narrador omnisciente, escinde completamente dos planos, el político o externo, en el que la acción de Emma Zunz pasará siempre como un acto de defensa legítima, aunque no lo haya sido en absoluto, y el plano moral en el que Emma se considera legitimada para ejecutar una venganza, una justicia privada. Son dos planos no sólo contingentemente distintos sino que han de ser necesariamente contrapuestos para que la conciencia pueda ser la sede de un drama, puesto que existe una ley positiva que prohíbe matar, aunque Emma Zunz considere que puede supeditarla a la ley que le dicta una conciencia deseosa de venganza, pero empeñada también en establecer un cierto orden moral absoluto, una equidad insobornable.

La historia de Emma parece ser la de una acción libre, pero, ¿en qué sentido lo es? Parece como si su *libertad política*, o negativa, el hecho de que haya podido hacer lo que quería sin trabas ni restricciones, pudiera legitimarse en una identificación con la voluntad de Dios, supuesto que Dios pueda querer el castigo en este mundo. La acción de Emma Zunz pretende regirse por una justicia suprahumana, pero ¿lo está en realidad? No me lo parece, desde luego. En un sentido clásico ni sería una acción libre, conforme a la *sophia* o a la *prudentia*, ni desde luego sería una acción justa, sino meramente esa caricatura de la justicia a destiempo que siempre es la venganza.

Al plantearnos la disyuntiva entre la supuesta justicia divina y la imposible justicia humana que afectaría al caso, Borges nos ha puesto sobre la pista de un problema tan fundamental como irresoluble. No sabemos cómo se podrían casar las definiciones objetivas y las subjetivas de bondad, la bondad según la ley o la naturaleza y la bondad según la intención o la libertad. No sabemos tampoco cómo explicar con certeza el origen y el valor de nuestras intuiciones morales, ni tampoco las relaciones entre ellas y las teorías morales que podamos discutir o adoptar.¹³ Por supuesto que la afirmación de que existe una *lex aeterna* o una *lex naturae* que pueden ser perfectamente reconocidas trata de resolver esa dificultad, pero caben muchas dudas de que realmente pueda hacerlo. Aquí nos topamos con la clave, podríamos pensar, de lo que caracteriza una conducta plenamente buena, una acción que sea libre, pero que, al tiempo, se ajuste a un canon de perfección, a la norma, a un principio universal o a la voluntad y justicia de Dios, cosa que apenas es un adorno literario en la fascinante historia que nos cuenta Borges. *Parere Deo libertas*, decía Séneca, manejando un concepto de libertad que no es ni antiguo ni moderno en el sentido de Constant. Obedecer a Dios,

13. J.M. Palacios, "Vida moral y saber moral", *Torre de los Lujanes*, 18, 1991, pp. 37-47.

lo que siempre supone poder no obedecerlo, olvidarse de sus mandatos, requiere un tipo de libertad metafísica, mucho más allá de la política, de los confusos y variantes límites entre lo privado y lo público.

Ahora no nos preocupa tanto si obedecemos, o no, a Dios como saber si somos libres respecto de las leyes de la física, de la neurofisiología, en concreto. La idea de que sea posible algo como la libertad está siendo sometida a un bombardeo sistemático desde el punto de vista de las neurociencias. Desde los famosos experimentos de Benjamin Libet¹⁴ no cesan de aparecer estudios que tratan de reducir a mera ilusión la existencia de una libertad de decisión que se considera incompatible con evidencias que muestran que antes de que seamos conscientes de cualquier decisión se produce una serie de acontecimientos cerebrales que la determinan.

La diferencia entre el significado de un orden divino y el de la idea de necesidad física consiste en que, si esta última existiera, no podría ser *obedecida*, sino meramente *seguida*, ya que no podríamos evitarla, mientras que *sí* podemos obedecer, o desobedecer, a Dios, si suponemos que somos libres porque Él nos ha hecho así, a su imagen y semejanza. La necesidad nos sería impuesta más allá de cualquier vacilación, antes de cualquier conciencia deliberante, es decir, no podríamos de ningún modo ser libres frente a ella, mientras que, de algún modo, podemos decir que Dios existe y nos ha creado para que podamos decirle que no. Frente a la determinación de la necesidad no hay escapada posible, sin embargo: el único consuelo que nos cabría sería considerar que Hegel tenga razón y que la libertad consistiera únicamente en la conciencia de la necesidad, pero entonces bien podríamos afirmar que cualquier verdad vendría a no ser otra cosa que la conciencia (falsa) de la falsedad.

En otra ocasión¹⁵ me he referido al determinismo como a una historia *fuera de lugar*,¹⁶ como la sombra que arroja sobre nosotros el miedo a la

14. F. Rubía, “El controvertido tema de la libertad”, *Revista de Occidente*, 356, 2011, pp. 5-17. Disponible en http://www.ortegaygasset.edu/descargas/contenidos/01_Rubia.pdf

15. J.L. González Quirós, “Conceptos fuera de lugar: una reflexión en torno al determinismo y la libertad”, en el Simposio Physics and Free Will, Madrid, CCHS, CSIC, 15 de noviembre de 2010, 2010.

16. El calificativo está inspirado en un personaje galosiano, en Confucio, un tipo bastante estafalario al que el Marqués de Beramendi, el protagonista principal de la tercera serie de los *Episodios Nacionales*, encarga escribir una historia de España no conforme a lo que efectivamente ocurrió, sino estableciendo cómo debiera haber sido. La ironía galosiana subraya la carga de idealidad de toda historia, y en especial de ésta *ad usum delphini*, una limitación que afecta también a la idea determinista de la historia, un futuro que no es contingente sino determinado, ideal, que niega la realidad y eficacia causal del tiempo.

predestinación, la doble y paradójica amenaza de la *ignorancia del futuro* y su *inevitabilidad*, por más que ambas condiciones hayan de considerarse, desde un punto de vista estrictamente lógico, como enteramente incompatibles.¹⁷ De la física a la biología, a la neurología o incluso a la sociología, el determinismo siempre ha sabido encontrar padrinos. Es difícil, por ello, deshacerse de una ilusión, que sería en cierto modo trascendental *more kantiano*, que nos impide comprender que las llamadas causas pueden no ser otra cosa que formas de sustantivar y reificar nuestras razones para tener algo por cierto y explicado.

Si no estoy equivocado, las cuestiones que realmente deberían interesar a un filósofo en relación con la cuestión del determinismo son esencialmente dos, una de carácter epistemológico en el sentido más fuerte del término, la otra, de carácter más, digamos, cosmológico: la primera es si el determinismo afecta de alguna manera a la inteligencia de quien lo considera verdadero. La segunda es cuál sea la razón última que nos impele a pensar que, en el fondo, el transcurso del tiempo no implica novedad, que el tiempo es sólo un despliegue, inútilmente barroco, de lo que ya es verdad desde el principio. No en vano en el hombre que vive en el tiempo de manera consciente, su conciencia coexiste con la temporalidad, pasará a no ser nada que ya no estuviese en el principio en el espacio y antes de cualquier tiempo de la experiencia. Hay dos frases del narrador Borges en el relato de la acción de Emma Zunz que expresan muy bien la impresión de lo indefectible, también típicamente moderna y determinista, aunque el determinismo sea, de hecho, una especie más antigua: cuando Emma toma su decisión, dice el texto, “ya era la que sería”, y en otro momento se remacha: “Los hechos graves están fuera del tiempo”; se trata de dos filosofemas borgianos que expresan perfectamente la fantástica ilusión de que ni el tiempo es real, ni las decisiones son otra cosa que formas de tomar conciencia de una necesidad inadmisibile. Es característico que en un mundo en el que se afirma una absoluta escisión entre el orden moral y el orden político se reconozca con tanta claridad que, en efecto, todo ocurre como si nada real y nuevo sucediese nunca.

Como es evidente, las cuestiones de carácter epistémico, ético y político que se refieren, de una u otra forma, a la idea de libertad, y a todos los problemas que la nimban, que no son pocos ni fáciles, están ligadas de manera muy estrecha con diversas formas de formulación de la objeción determinista a la posibilidad misma de la existencia del libre albedrío. Si

17. En el sentido de que para poder considerar algo como inevitable debiéramos tener una idea clara de en qué consiste, lo que excluiría la ignorancia acerca de ello.

bien se piensa, sería sobremanera curioso que la exclusión de lo inmediato, como lo llamaría Henri Bergson, del sujeto de carne y hueso unamuniano, la anulación de su presencia real en cualquier panorama cosmológico o racional, no tuviese consecuencias de enorme importancia en el orden ético y político.

Una disculpa importante para quienes no tienen en cuenta ninguno de ambos caracteres del determinismo (sus paradojas, y sus contradicciones) es el hecho de que nuestra relación con la realidad se desenvuelve a partir de premisas que ni hemos establecido ni podemos modificar, o porque, como lo dijo bellamente Hegel,¹⁸ “a este río de la vida le es indiferente cuál sea la naturaleza de los molinos que mueven sus aguas”. Sin embargo, sabemos que no somos los autores del mundo que intentamos comprender, y también que nuestro entendimiento de ese mundo se hace a partir de procesos de percepción e intelección que, independientemente de que nos parezcan más o menos fiables y/o fundados, tampoco han sido establecidos desde la nada por nosotros. Así pues, aunque veamos el determinismo como la regla más fiable para entender el mundo, digamos, externo, también deberíamos admitir que esa regla no se aplica con facilidad a la idea que nos hacemos de nuestro mundo, digamos, interno, a la experiencia de espontaneidad y de libertad, de agencia, un carácter que está fuertemente unido a nuestra conciencia, sensible, intelectual y moral. Muchos filósofos, como Epicuro, Descartes, Gödel, Schrödinger o Lucas, y no de los menores, han enhebrado un argumento antideterminista a partir de esta intuición básica.

Nuestra condición es tal que la misma seguridad con la que nos sabemos agentes, y podemos pensarnos libres, desde el interior de un mundo, se convierte inmediatamente en una ilusión, en algo más aparente que real, en cuanto nos observamos, desde fuera, cuando se nos aplican los cánones de la objetividad, aunque eso signifique no ya que no seamos libres, sino que ni siquiera seamos, en realidad, los actores de nuestras acciones, al menos en teoría, lo cual es, sin duda, una situación desesperante.

Creo que, con independencia de las peripecias que la polémica del determinismo haya experimentado en la historia de la ciencia natural, es conveniente recordar que su fundamento último está fuera de ella, se encuentra en ese gozne inasible en el que se articulan paradójicamente dos visiones de la realidad, una supuestamente subjetiva e interna, y otra pretendidamente objetiva y externa. En ese límite inestable y siempre impreciso, el determinismo es, como he dicho, una historia fuera de lugar, una

18. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, Madrid, FCE, 1983, p. 172.

narración pretenciosa que sustituye lo que efectivamente pasó por lo que debiera pasar *velis nolis*, aunque, como en el caso de Emma Zunz, sólo ocurre si no se es ni reflexivo, ni modesto, ni prudente, ni justo, ni, por supuesto, piadoso, y eso es algo que siempre podemos ser, o intentar porque, por decirlo de algún modo, está en nuestra naturaleza que podamos serlo.

Bien, pues esa historia desubicada del determinismo juega un papel muy relevante, aunque no siempre consciente, en la teoría política y en la ética. En la ética, el determinismo avala, por encima de todo, la irresponsabilidad, y, en la práctica la transferencia sistemática de las responsabilidades propias hacia terceros, preferiblemente anónimos. En la teoría política, el determinismo acaba por ser el equivalente del mito de la sociedad perfecta, de la bondad de lo inevitable, de la afirmación de que la libertad no puede ser otra cosa que un lujo muy arriesgado, que una excepción, un error dentro de un equívoco, dentro de una ilusión. Con ese panorama de fondo, sin esperar nada de la creación humana, de la novedad, exigiendo tan sólo que se cumplan nuestros deseos, la libertad pasa a ser algo ilusorio, sobre todo si se compara con su versión negativa, con la ausencia de obstáculos, con la sensación de poder hacer lo que se quiera y bajo la protección de un Estado benefactor que supera en mucho cualquier idea de justicia.

La libertad cobró con el cristianismo un sentido trágico, es el precio de la separación de Dios y el riesgo de la condena, la forma de parecerse a Dios y de poder alejarse, y por eso Leibniz tuvo que decir que este mundo es el mejor de los posibles. Pero cuando el hombre moderno se hizo la ilusión del Estado liberal, del suprapoder que respetaría su privacidad y su libertad para poder vivir a su manera, no acertó a ver con claridad, tal vez con la excepción de Hobbes, que ese Estado se convertiría en un monstruo que le iría privando, a la vez, de Dios y de su libertad, que pueden ser vistos como dos caras de una misma moneda, al menos desde la perspectiva de la historia de las ideas.

No parece casual que la elipsis de la libertad como idea metafísica, su rendición frente al poderío de una intuición sobre lo real que subraya su fuerza y su azarosidad, guarde alguna clase de relación con el papel meneguante de la libertad, de la falta de empeño en ejercerla, o en ser libre, y que esa demanda de dignidad y de presencia insobornable en la vida, privada y pública, se haya visto sustituida por una sumisión al deseo y al poder que puede otorgarlo.

En el Estado providente el individuo no juega ya ningún papel, pero tampoco el político es, en realidad, libre, no hace otra cosa que servir a unos ídolos extraños a abstracciones como la *sociedad*, la *democracia*, la *nación*, el *pueblo*, y tal vez lo haga de manera hipócrita, siendo consciente

de su enorme coeficiente de artificio, de estafa, pero, incluso en ese caso, lo hará para poder servir a otros ídolos no menos ilustres, el dinero, la ambición o el poder, en suma. La desaparición del Sujeto arrasado por el poder del Objeto es el telón de fondo sobre el que se proyecta la insignificancia del individuo en la sociedad perfecta. No se me escapa que esta especie de esclavitud universal, tan solo combatida por viejas tradiciones, no sería fácil de evitar ni de minimizar en ningún caso en sociedades tan numerosas y complejas como las nuestras, pero cuando a las dificultades de hecho se le sobreponen categorías que las glorifican y las legitiman, el panorama se convierte en algo bastante más sombrío.

En último término, la negación de un orden cósmico en el que esté presente una rara excepción como el espíritu y la libertad, supone el argumento más fuerte para ir recortando y transmutando la libertad política hasta acabar negándola por completo en aras de alguna abstracción totalitaria, aunque no se llame así. En todos los casos es el papel legitimador del materialismo, que se dice de muchas maneras, lo que ha arrasado con cualquier reconocimiento del espíritu, del sujeto o de la libertad, a la vez y de un solo golpe, con la posibilidad de una ética y de una política que sean algo distinto a las imposiciones de la ley positiva, aunque sea democrática, por supuesto.

Para la reconstrucción del sentido de lo político (a propósito de filosofía, universidad y república)

Julio De Zan

Universidad Nacional de San Martín/Conicet

Por lo general, el término “político” es equiparado de alguna manera con “estatal”, O, por lo menos, es referido al Estado... Pero el Estado, conforme al uso corriente del lenguaje jurídico, es el estatus político de un pueblo organizado dentro de unas fronteras territoriales. El Estado aparece entonces como algo político, y lo político, a su vez, como algo estatal. Estamos evidentemente en un círculo vicioso.

Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen

El trabajo de la reconstrucción racional del sentido y la validez comienza con el cuestionamiento de los lugares comunes, o de las aparentes obviedades naturalizadas que nos impiden pensar, comprender y plantearnos la pregunta por el sentido.

Las transformaciones políticas de fin de siglo y el debilitamiento de la institucionalidad estatal han producido en la filosofía política más reciente una suerte de “deconstrucción” del sistema de poder instituido en el Estado, que hace posible redescubrir y hacer jugar entre las grietas del sistema jurídico el sentido originario de lo político y de la democracia. Ya Carl Schmitt comenzaba el citado libro con una sentencia que ha hecho época: “El concepto del Estado presupone el concepto de lo político”.¹ Aquí

1. C. Schmitt, *Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus*, Berlín, Dunkel & Humboldt Verlag, 1979, p. 20.

me apoyaré más bien en Hannah Arendt, pero ella piensa también que la *ciudadanía* y el sentido de lo político se definen independientemente de la constitución del Estado, de tal manera que es posible y necesario pensar y comprender lo político como anterior a toda institucionalidad jurídica y estatal. Puede decirse por cierto que la institucionalidad es necesaria, que lo político no puede realizarse o estabilizarse sin instituciones. Esto es verdad, pero también me parece que la superestructura institucional oscurece el sentido de lo político y tiende fatalmente a reemplazarlo. Y aunque no se esté de acuerdo con esto último, habrá que admitir por lo menos que, de acuerdo con la lógica de las cosas mismas, hay que entender las instituciones a partir de aquello anterior que se institucionaliza, y no a la inversa. La diferencia y la ambigüedad de la relación de lo existencial y lo institucional no es un problema propio, particular de lo político, sino de toda experiencia de este tipo, o de toda idea práctica que baja al terreno de la institucionalidad. Me gustaría decir que, entre la libertad política y la institución estatal, hay una relación semejante a la del amor y la institución matrimonial, o de la religiosidad y la institución eclesiástica.

Lo político presupone solamente la existencia de una pluralidad de hombres que interactúan en libertad. Es una experiencia existencial de reconocimiento mutuo y de acción en común. Y de hecho históricamente el léxico de lo político se formó y era usado con precisión en Grecia antes de la formación del Estado. El desarrollo posterior de la estatalidad en la historia real y la evolución semántica del lenguaje de lo político pueden relatarse, en cambio, según veremos enseguida, como la historia del oscurecimiento y del olvido del sentido de lo político. La historia de este olvido ha tenido su consumación en la filosofía del siglo xx con el discurso rectoral de Heidegger en 1933.

Según la manera más corriente de comenzar a hablar de la política, ésta ha existido siempre y en todo lugar, como algo que es necesario para la vida, o la subsistencia, por el hecho de que el individuo humano no es autosuficiente para proveer por sí sólo a todas las necesidades de su propia naturaleza. Pero esta suposición delata ya un oscurecimiento inicial del sentido que buscamos, no permite diferenciar lo político de lo económico-social, o de las formas de vida gregaria que encontramos también en el mundo animal.

Otra manera de abordar el tema es la que define lo político como un *sistema de dominación*. Ya Aristóteles contraponía, sin embargo, el dominio despótico y el gobierno político. En el primero no existe la libertad, sino el sometimiento y la desigualdad entre *los que mandan* y *los que obedecen*, o entre el señor y los siervos. La dominación amo-esclavo es por cierto muy primitiva, pero este tipo de relación no es política. La política es, en cam-

bio, el régimen de la igualdad de los ciudadanos que se gobiernan a sí mismos, y constituyen el *sujeto social* de una *acción en común*. Es claro que la política en este preciso sentido de una polis formada por hombres libres e iguales, donde *todos mandan y todos obedecen* (Aristóteles), no es algo que haya existido siempre y en todo lugar, sino que es, como la filosofía, una creación histórica de la época clásica de la cultura griega. Si bien nacen juntas, política y filosofía son por cierto cosas bien diferentes, y mantienen relaciones en cierto modo contradictorias.

Por un lado, la filosofía, tal como se entiende en la tradición occidental, presupone la existencia de un espacio público de la libertad, como la polis, en el cual cada uno puede decir lo que piensa, confrontarlo con las opiniones y argumentos de los demás, y ejercer su capacidad de juicio autónomo, discutiendo críticamente las pretensiones de validez de las creencias y las prácticas que sean inaceptables, o reprochables. Pero en la medida en que la filosofía, desde Platón, se funda precisamente en la diferencia ontológica entre el mundo visible, de lo que aparece, y el mundo verdadero que es invisible, el sentido de lo político y el valor del espacio público quedan oscurecidos o radicalmente cuestionados.

La verdad, el sentido de las cosas, del bien y de la justicia se revelan en la meditación solitaria, en el silencio de la contemplación, en el diálogo interior del alma consigo misma, como decía Platón o, en todo caso, en el recinto selecto de los pocos, como la academia. La filosofía parece haber olvidado, ya desde la antigüedad, sus orígenes dialógicos y su lugar en el ágora. Para el racionalismo moderno el uso público del lenguaje, la conversación y el discurso no tienen que ver con la búsqueda de la verdad o con la producción intersubjetiva del saber, sino que cumplen una función instrumental, retórica o pedagógica, para transmitir un conocimiento, o una decisión que se ha alcanzado por otra vía no discursiva, o no pública. Platón fue el primero en elaborar una filosofía política, pero en la concepción platónica de la *República* la validez de las leyes no surge de la política misma, de la libre conversación de los ciudadanos en el espacio público, sino de la filosofía; las leyes deben corresponder a las ideas, a las que sólo el filósofo tiene acceso privilegiado.²

Hanna Arendt ha esbozado una fuerte autocrítica de la teoría política, desde Platón hasta Marx, y ha mostrado el papel que ha jugado la filosofía en esta historia del olvido del sentido de lo político. El discurso de la filosofía sobre “el hombre como animal político” se sitúa en un plano de

2. H. Arendt, *Was ist Politik?*, manuscrito inédito de 1956-1959. Trad. española: *Qué es la política*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 80.

abstracción que encubre en cierto modo la pluralidad y las diferencias de los hombres y de las mujeres, y hace imposible por lo tanto la aparición del problema mismo de la política. “La política se basa en el hecho de la existencia de la pluralidad de los hombres [...] ahora bien, en la medida en que la teología y la filosofía se ocupan siempre del *hombre*, todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, por eso ellas no han podido encontrar ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta ¿qué es la política? [...] La política trata del estar juntos, unos con otros, de los que son diferentes [...] El *hombre* es a-político. La política nace en el espacio *entre-los-hombres*”.³ Lo político no es nada *ideal* en el sentido platónico, y tampoco es un fenómeno de la *naturaleza*, sino el *acontecer* de muchas *historias* diferentes, pero entrelazadas.⁴

Si bien es cierto que la filosofía no se ha ocupado solamente del *hombre*, en abstracto, y la teoría política ha pensado también lo político en su devenir concreto, y ha hablado del hombre como ser-con otros, Arendt considera que en estos tratamientos ha predominado la tendencia a la *explicación* de la existencia a partir de totalidades abstractas como “la historia”, “el pueblo”, “las clases sociales”, “el Estado”; o a partir de una ontología general en la que la singularidad humana queda de nuevo remitida a un destino del ser, o a otras formas de la necesidad que no cuentan con la libertad.

La *ciudadanía* en su realidad, no como un mero derecho, sino como presupuesto del estado de derecho, es la propia *existencia política*. Y el ejercicio de la ciudadanía consiste ante todo en la *presencia* de los ciudadanos en el *espacio público*, o en el *aparecer* y el hacerse *visibles* a la *luz pública* mediante el *uso de la palabra*, mediante la facultad del juicio (*Urteilkraft*) y la capacidad de decisión en los asuntos comunes. La existencia política del ciudadano, su presencia en el espacio público, es el principio constituyente de lo político. Dicho de otra manera: el discurso público y el actuar juntos de los ciudadanos es lo que *produce performativamente* el “espacio público”, o “luz pública”, y da origen de esta manera a *lo político*.

Lo público no puede entenderse por tanto como la propiedad de ninguna institución u organización formal y no debería confundirse con “lo estatal”. Así como, según hemos visto, “el Estado presupone la existencia de lo político”, tenemos que decir que presupone también la existencia de lo público: *la res pública. La cosa pública*. El concepto romano de la *república* mantie-

3. H. Arendt, *Qué es la política*, pp. 45-46.

4. Cfr. J. De Zan, “Filosofía y política en Hannah Arendt”, *Cuadernos del Sur. Revista de la Universidad Nacional del Sur*, Bahía Blanca, 2003, pp. 11-36.

ne vivo el sentido de lo político de la polis ateniense. En rigor, ambas cosas son lo mismo. El espacio público se comprende entonces independientemente del Estado, a partir de la presencia de ciudadanos libres, como el espacio comunicacional *entre* los interlocutores de un discurso y de una interacción comunicativa no meramente privada, ni excluyente. Lo público es esencialmente intersubjetivo, dinámico, abierto. Es la comunicación y la interacción comunicativa las que producen la apertura del espacio público, y lo mantienen abierto.⁵

Este sentido de lo político había quedado oscurecido ya desde la época antigua, con la transformación de las primitivas repúblicas de Grecia y Roma en regímenes imperiales de dominación despótica. En el régimen feudal de la Edad Media no existieron ciudadanos autónomos, sino vasallos, súbditos del príncipe. Finalmente, con el individuo privado de la moderna sociedad burguesa, se profundiza el oscurecimiento y el olvido del sentido de lo *público*, y de lo político. La privatización del ciudadano significa la desaparición del espacio público y, por lo tanto, de la diferencia misma entre lo público y lo privado. Solamente en los momentos de crisis de los absolutismos y de los regímenes coloniales los pueblos salieron de nuevo a las calles y plazas en la época moderna, reabrieron por momentos el espacio público de la soberanía popular, y desencadenaron las luchas que dieron lugar a los acontecimientos revolucionarios de la caída de los antiguos regímenes y a la fundación de las nuevas repúblicas democráticas.

En el antiguo régimen monárquico no existió un espacio público; la deliberación para la toma de decisiones “políticas” se recluyó en el recinto privado de los palacios, en el secreto de la corte, o quedó simplemente *in pectore*, en la conciencia privada del príncipe, a quien nadie podía pedir razones, o justificación de sus decisiones soberanas. El Estado mismo llegó a ser entendido como propiedad privada de los príncipes. Los filósofos escolásticos confundieron incluso el léxico de lo político: la palabra latina *civitas* que empleaban para traducir la polis griega se reinterpreta y se reemplaza por *regnum*, cuyo referente ya no es un colectivo, formado por los ciudadanos, sino un individuo, que es el príncipe, y su soberanía sobre un territorio. La fórmula griega *zoon politikon* se traduce, a su vez, como *animal socialis*; es decir que no se hace diferencia entre lo social y lo político. “Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo político por lo social revela hasta qué punto se había perdido el original

5. Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez* (1992), Madrid, Trotta, 1998, pp. 440-441.

concepto griego sobre la política”.⁶ Los pensadores de las grandes revoluciones modernas de los siglos XVIII y comienzos del XIX se inspiraron en las fuentes originarias del sentido y reactualizaron el sentido del léxico originario político, exploraron los archivos de la antigüedad para constituir su república, es decir, una forma de Estado en la que el dominio de la ley, apoyada en el poder del pueblo, debía poner fin a toda dominación del hombre sobre el hombre”.⁷ Pero en los dos siglos posteriores, hasta nuestros días, el crecimiento de las desigualdades y la división de clases producida por el desarrollo de la economía capitalista, la igualdad de los ciudadanos quedó reducida a una declaración jurídica formal, y el oscurecimiento, o el olvido y la degradación de las instituciones republicanas han seguido creciendo.

“Esta degradación de la política a partir de la filosofía, tal como la vemos desde Platón y Aristóteles, depende completamente de la diferenciación de los pocos frente a los muchos, que ha tenido un efecto extraordinario, duradero hasta nuestros días, sobre todas las respuestas teóricas a la pregunta por el sentido de la política”.⁸ La forma que ha cobrado lo “política” en las instituciones del Estado moderno es heredera y continuadora del modelo medieval (en que los reyes deliberaban a puertas cerradas con los sanos y negociaban en secreto con los señores feudales), más que del sentido originario de lo político en la polis griega y en la primitiva república romana.

La crisis actual de legitimidad del modelo del Estado moderno en que lo público se identifica con lo estatal, y una corporación, una clase social, o una elite ejerce el monopolio de lo político, ha abierto una nueva oportunidad para la refundación de los espacios públicos autónomos, abiertos y simétricos de los discursos políticos, para la democratización de las estructuras estatales, y para el empoderamiento de la ciudadanía, o de la sociedad civil.⁹

Las prácticas políticas de “las democracias existentes” en el Estado moderno han sido contradictorias con el principio normativo de la elaboración de las decisiones colectivas a través de la discusión pública como condición de la legitimidad democrática. La teoría de la *Realpolitik* ha desacreditado como ineficiente el procedimiento de la deliberación pública y la búsqueda de consenso para la toma de decisiones, y lo considera incluso como inaplicable en el contexto competitivo de los juegos de poder. Se sostiene

6. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 38.

7. Cfr. H. Arendt, ob. cit., 1997, pp. 41-42.

8. *Ibidem*, p. 84.

9. Cfr. J. De Zan, *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso II*, Buenos Aires, UNSAM, 2011.

por lo tanto que los secretos de Estado, no solamente en las relaciones internacionales, sino también en la política interna, son tan naturales y necesarios al gobierno, como el secreto de los negocios y de las finanzas en los asuntos económicos.¹⁰ No obstante el declarado propósito de marcar la diferencia de lo político con respecto a otras esferas de la actividad humana, estos puntos de vista del llamado realismo político lo identifican con la lógica de los juegos estratégicos de la lucha competitiva del mercado, cuyos procedimientos son compatibles con los de la estrategia militar, aunque los medios usados sean diferentes. El secreto de las deliberaciones, el factor sorpresa, el engaño del adversario, y otras estrategias de este tipo pertenecen a las reglas constitutivas de los juegos mencionados, también de las campañas electorales y las luchas de poder, o por ocupar posiciones decisorias en el aparato del Estado, pero no son compatibles con los procedimientos democráticos de la toma de decisiones colectivas, ni con el proceso de la generación de poder en sentido propiamente político, en cuanto contrapuesto a la mera acumulación de fuerza.

El problema no es meramente formal, o procedimental, porque lo que está en juego y se pierde en esta confusión es el sentido mismo de lo político. Si se comprende la política como un medio, o un instrumento para otra cosa que está más allá de lo político, entonces podrían llegar a legitimarse regímenes paternalistas, autoritarios o incluso dictatoriales, en la medida en que produzcan o realicen, de manera más o menos satisfactoria, los objetivos a los cuales *debe servir* ante todo la política, o los fines que le dan sentido y la legitiman. Más allá de la contradicción pragmática de esa suposición,¹¹ hay que decir que los mencionados regímenes son siempre políticamente inaceptables, simplemente por antidemocráticos y, aunque realicen una aceptable administración y distribución de otros bienes, anulan o empobrecen el bien fundamental de la propia vida política, o de lo político mismo en cuanto tal.

Se trata de volver a pensar entonces si el proceso discursivo de la vida política (o la democracia deliberativa) no tiene un sentido y un valor en sí mismo, porque solamente como ciudadanos autónomos de la polis desarrollan los hombres sus facultades de pensamiento y lenguaje, llegan a ser libres de toda dominación y se tratan como iguales.¹² Quisiera por lo me-

10. Cfr. C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 48.

11. En una dictadura, o en un régimen autoritario, no es posible corroborar si se satisfacen o no las condiciones de legitimación.

12. "Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia también humanas, que los griegos conocían muy bien, era *la libertad*. Pero esto no significa que

nos preguntarme si no es posible pensar todavía de nuevo que la voluntad fundacional de la unión política, constitutiva de la polis, no es el interés, ni el miedo (como en Hobbes), sino *la amistad cívica*, un *sentimiento moral recíproco* entre los ciudadanos, el *deseo de ser, y de verse políticamente* reconocidos, y de ejercer la ciudadanía, es decir: el gobierno de la polis. Pensar, con Aristóteles, que aun cuando tuvieran satisfechas todas sus necesidades, y especialmente entonces, los hombres buscarían unirse en una comunidad política como *un bien o un fin en sí*, de tal manera que el sentido de lo político no se tiene que explicar o justificar por alguna finalidad diferente y exterior a la propia vida política, sino que tiene su sentido en sí mismo. Es decir, la política es *praxis*, un tipo de acción *no productiva*, como la ética, y *no poiesis*, o *techne*. (Si el sentido de algo no pudiera prescindir hoy de su productividad, habría que decir que *la praxis “produce” el ser* del hombre en cuanto tal, es decir: como *persona* libre, racional, y sujeto de derechos.) Es la forma de ser e interactuar propia y constitutiva de los hombres, en cuanto animales que tienen *logos*, que actúan juntos, que coordinan, acuerdan y complementan sus acciones y *todos los demás intereses comunes* mediante la palabra articulada como discurso racional comunicativo. Fuera de este espacio del discurso público, que es el espacio político, no hay libertad, porque el más débil cae inevitablemente bajo la dominación del más fuerte, rige la ley de la fuerza, y por lo tanto tampoco hay racionalidad. Los interlocutores de este discurso constituyente de la polis, o de la *civitas*, se denominan *polites*, o *ciudadanos*. Un ciudadano cualquiera es tan político como cualquier otro, porque ambos términos son sinónimos.

En el lenguaje actual “lo político” ya no se entiende como definatorio del sentido del ser del hombre, sino como un espacio en el que habitan solamente unos pocos. Y por eso el olvido de lo político es también necesariamente el oscurecimiento del sentido de la pregunta “¿qué es el hombre?”.¹³ “Ser-político” no es por cierto algo propio del común. “El político” no es un ciudadano cualquiera, sino un miembro de cierta clase social, de una elite, o una profesión. No puede dejar de considerarse lo que hay de correcto en

lo político, o la política, se entendieran como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre. Ser libre y vivir en una polis era en cierto sentido uno y lo mismo, puesto que, al formar parte de la polis, el hombre no podía estar sometido a la coacción de ningún otro como esclavo, ni a la indigencia de las necesidades vitales insatisfechas” (H. Arendt, ob. cit., 1997, p. 69).

13. Hoy parece que en la Argentina la definición, o la descripción empíricamente más corroborada de lo que es el hombre y el ciudadano diría: “Es un animal que tiene la capacidad de patear una pelota”, o de mirar cómo algunos lo hacen (Fútbol para Todos).

el punto de vista de Max Weber sobre *la política como profesión* en el Estado moderno, pero esta profesión tiene sentido solamente con respecto a *la administración* de las funciones estatales. Ahora bien, el quehacer del político profesional en la administración pública no es praxis en el sentido aristotélico, sino *poiesis*, o *techne*, y tiene como fin *la producción* de ciertos bienes y servicios, o estados de cosas en la sociedad. En nuestro contexto la política no se deja asimilar sin embargo a la administración, sino que su autocomprensión se vincula de algún modo al concepto de *lucha*, la cual tampoco tiene sentido en sí, sino con referencia a un objetivo diferente de ella misma, y por eso la lucha cesa lógicamente cuando ha logrado su fin (o cuando el enemigo nos ha privado de las armas para seguir luchando).

En este sentido, ya en los comienzos de la época moderna, hablaba Maquiavelo también de la política como un arte. Se puede mencionar incluso, como antecedente lejano de esta otra manera de ver, la vinculación entre la política y las artes de la retórica y la sofística que los griegos tenían en cuenta. Pero en Maquiavelo la política se asimila especialmente al arte de la estrategia, cuyo paradigma es la guerra. Según mi modo de ver sin embargo la política no es la continuación de la guerra con otros medios, ni viceversa, sino que, por el contrario, las acciones bélicas comienzan cuando ya no hay más diálogo, es decir: cuando la palabra, o la política, han fracasado. El tipo de *acción directa* del guerrero y *la estrategia militar* no son parte del sentido constitutivo de lo político, sino un instrumento que los sujetos políticos, o los Estados pueden darse para la defensa de los ciudadanos y de la independencia de la polis. Pero la guerra en sentido propio tiene lugar fuera de los muros de la polis, frente a un enemigo externo; y cuando se enfrentan en su interior facciones enemigas en guerra, esa división es signo de que no hay ya una polis, o que esta se está destruyendo. Este modelo conceptual de la guerra como definitorio de lo político, que proviene de Maquiavelo y de Hobbes, ha llegado a ser de nuevo hegemónico en la teoría política contemporánea, ya sea en la versión más económica de la política como *lucha competitiva*, o en la más antagonista de la relación *amigo-enemigo*. Estas dos concepciones se creen opuestas, pero su lógica es la misma: la racionalidad estratégica.

En la misma tradición de la antigua filosofía griega encontramos también, desde Platón, la tendencia a rebajar lo político a la categoría de un medio para la vida y para las actividades no políticas consideradas superiores, como la teoría, o la búsqueda de la verdad mediante la filosofía. “Esta degradación de la política a partir de la filosofía, tal como la vemos desde Platón y Aristóteles, depende completamente de la diferenciación de los pocos frente a los muchos, que ha tenido un efecto extraordinario, duradero hasta nuestros días, sobre todas las respuestas teóricas a la pregunta

por el sentido de la política”.¹⁴ La relación de subordinación, o de mediación de lo político con respecto a otros bienes no políticos se mantiene *formalmente* inalterada en la historia posterior del mundo occidental, y este procedimiento es el que cobra la forma de la racionalidad estratégica. Lo que cambia sustantivamente son solamente los *contenidos* y los *finés metapolíticos* de la política, los ámbitos de la vida y los valores que pasan a ocupar el lugar central, o superior, y con respecto a los cuales se tiene que justificar ahora la política. En la Edad Media esta finalidad superior venía dada en la religión, y por eso el poder temporal estaba subordinado al poder religioso. Durante la modernidad: “Lo religioso se sumergió en el ámbito de lo privado, mientras que el ámbito de la vida (en el sentido de la *zoé*), y de sus necesidades –que para los antiguos y medievales era lo privado por excelencia– recibió una nueva dignidad e irrumpió en lo público bajo la forma de *lo social* [y de lo económico]... El gobierno [o el Estado], en cuya área de acción se sitúa [o queda secuestrado] en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad de los individuos en su ámbito privado”.¹⁵

Retomando el léxico de la Escuela de Frankfurt, podemos decir que la política ha caído desde la Edad Media, y especialmente en la Edad Moderna, bajo el régimen de la *racionalidad instrumental*.¹⁶ El concepto instrumental de la política ha venido retrocediendo en la historia occidental desde los fines metapolíticos más exigentes y elevados que le asignaban los antiguos y medievales (la libertad, el saber, el bien, la salvación), hasta los más modestos y elementales objetivos de impedir que los hombres se maten (Hobbes), o proveer para que puedan comer. Pero lo más desconcertante de la situación contemporánea es que este retroceso del realismo político de

14. H. Arendt, ob. cit, 1997, p. 84.

15. Cfr, H. Arendt, *The Human Condition*, trad. española: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 89. En *La voluntad de saber* (París, 1976), llama la atención Michel Foucault sobre el hecho de que, desde el siglo XVIII, el eje de la política como gobierno del Estado ha llegado a ser la biopolítica y el biopoder. A partir de entonces, sus investigaciones para los Cursos del Collège de France estuvieron centradas en esta cuestión, que es retomada actualmente por diversos autores. Siguiendo a Arendt y a Foucault, Giorgio Agamben escribe que “el ingreso de la *zoé* en la esfera de la polis, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico”. G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 13.

16. No se trata de reactualizar la crítica radical de la racionalidad moderna y de la técnica al estilo de la primitiva teoría crítica de la sociedad, y de cierto heideggerianismo, sino de discutir la pretensión de universalidad de esta racionalidad, y más específicamente, el reduccionismo instrumental del sentido de lo político.

la modernidad hasta las condiciones de la *nuda vida* aparece ahora como el menos creíble, o como la más mentirosa de todas las promesas que han pretendido justificar este concepto de la política, y las prerrogativas de sus beneficiarios. Si tenemos en cuenta la experiencia de los totalitarismos y las grandes guerras del siglo xx, el inmenso desarrollo de los instrumentos de aniquilación física de la vida y de destrucción material por parte de los Estados más poderosos, así como la exclusión, la miseria y el hambre de millones que producen las políticas económicas, parece difícil de refutar el juicio de Arendt cuando escribe que en el siglo pasado “la política ha llegado a convertirse precisamente en la mayor amenaza de aquello que, según la Edad Moderna, justifica su existencia, a saber, la amenaza de la mera posibilidad de vivir de la humanidad en su conjunto”.¹⁷

Teniendo en cuenta estas prácticas políticas en un nivel de análisis puramente empírico descriptivo, y las aludidas teorías empiristas, o del llamado realismo político, es posible que la idea de lo político que estoy tratando de presentar aparezca naturalmente como algo extraño, difícil de comprender, y alejado de la realidad que conocemos. Uno puede preguntarse a esta altura entonces por el sentido de esta reconstrucción de un sentido que *parece* carecer ya de todo referente empírico. Este cuestionamiento es el que había llevado a Arendt a reemplazar la pregunta por el sentido de lo político, por esta otra, más racial y dramática: “¿Tiene la política todavía algún sentido?”. Para salir de esta encerrona hay que tener en cuenta que lo político presupone, sin embargo, como condición necesaria de legitimidad y de gobernabilidad democrática, un contenido normativo inmanente, que es el que se trata de explicitar para confrontarlo con las prácticas que son inconsistentes con sus propios presupuestos. Éste es el sentido del método de la reconstrucción racional en la filosofía práctica.

Puede preguntarse todavía sin embargo: ¿qué es lo que se pretende hacer con esto? La reconstrucción del sentido de las palabras claves, en este caso de lo político, y la diferenciación de los significados que se confunden en el uso cotidiano, es ya hacer con el lenguaje algunas cosas que son significativas, que inciden en la formación del juicio crítico y en la praxis. Con esta tarea no se pretende cambiar, sin embargo, directamente la realidad

17. Esta situación paradójica nos devuelve finalmente a la cuestión planteada aquí desde el comienzo, sobre el desafío de la reconstrucción del sentido y la validez de lo político en cuanto tal, de manera en cierto modo independiente de todo otro objeto, a partir de las condiciones de la constitución de los propios sujetos políticos, como ciudadanos autónomos que se reconocen recíprocamente y son capaces de proponerse y de realizar en común los diversos fines y valores humanos (cfr. J. De Zan y F. Bahr, *Los sujetos de lo político en la filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires, UNSAM-Baudino Ediciones, 2009, p. 63).

de las cosas mismas, ni establecer cómo deberían ser, o contraponer a los hechos un *deber ser ideal*; ni siquiera se puede pretender dictar normas con respecto al uso del propio lenguaje. Como muestra Hannah Arendt, los grandes cambios históricos revolucionarios no se pueden comprender como resultado de ninguna acción particular, no son la obra de nadie, “no se hacen, sino que acontecen”, y *el acontecimiento* tiene lugar cuando ha llegado su tiempo, y ha madurado en esa dirección impensada la conciencia histórica, la capacidad de juicio y demás condiciones propicias. De lo que se trata es, por lo tanto, para decirlo con la metáfora mesiánica, de allanar el camino para el advenimiento y el ingreso de lo nuevo en la historia o, dicho con otra metáfora: lo que hacemos con la reconstrucción y aclaración del sentido de las cosas fundamentales es desbrozar y preparar el terreno para la germinación de la semilla que está ya, desde siempre, enterrada en el suelo, y para el nacimiento de un tiempo nuevo.

Implicaciones ético-políticas de las políticas migratorias actuales en la Argentina: el derecho humano a migrar, entre el imaginario y las prácticas

Alcira B. Bonilla
UBA / Conicet-ANCBA

La pregunta que preside esta mesa de debate, “¿Toda acción política implica una dimensión y un comportamiento éticos?”, puede ser respondida de diversas formas. Una de ellas, por ejemplo, sería la de teorizar sobre el vínculo entre lo político y lo ético, aceptado o rechazado en la ya larga historia del pensamiento occidental (para no incursionar en otros estilos reflexivos y científicos que por deformación colonial y neocolonial nos siguen siendo bastante ajenos). Otra forma de tratar el tema sería la de asumir un posicionamiento argumentativamente defendible y desde él sostener, o bien la neta distinción de planos, que todavía nos resulta familiar, o bien plantearnos que “después de Auschwitz” tal distinción resulta insoportable si es que pretendemos una teoría que no sea demasiado ajena a la praxis y a sus luchas emancipadoras y que tome en cuenta la creciente incidencia de los reclamos por derechos de grupos tradicionalmente marginados de lo político. Ambas posibilidades se muestran igualmente fascinantes para un ejercicio reflexivo.

Sin embargo, como ciudadana orgullosa de pertenecer a un país que en materia de derechos humanos lleva hoy la delantera en el mundo, he preferido partir de un hecho legislativo, o mejor, de un conjunto de hechos, que aconteció sin demasiadas estridencias mediáticas, pero que tuvo consecuencias reglamentarias, administrativas, políticas y prácticas a las que gran parte de la población argentina ha permanecido bastante ajena justamente por la poca atención que le han prestado los medios. Me estoy

refiriendo a la sanción de la ley 25.871 el 17 de diciembre de 2003 y a su promulgación del 20 de enero de 2004, a la publicación de su decreto reglamentario 616/10 y a la adopción de otras medidas complementarias sobre políticas migratorias de los últimos años. En esta exposición defenderé la tesis de que si se profundizaran los alcances de este hecho, ello nos conduciría a una modificación profunda de nuestras ideas respecto del “otro” migrante, así como de nuestras convicciones más arraigadas sobre la ciudadanía, el Estado y la nación. El tratamiento de estas temáticas, tal como lo manifiesta su mero enunciado, resulta de enorme interés para un replanteamiento de la cuestión que nos convoca.

Este trabajo tiene el carácter de un humilde homenaje a Gabriel Chausovsky, fallecido el 11 de diciembre de 2010. Abogado, profesor titular de Derecho de Extranjería en la Universidad Nacional del Litoral y juez de la Cámara Federal de Paraná, Chausovsky ha sido uno de los principales estudiosos y promotores del derecho humano a migrar y, una vez vigente la actual Ley de Migraciones, sentó jurisprudencia acerca de su aplicación en numerosos fallos sobre asuntos migratorios, en tanto todavía no estaba promulgado su decreto reglamentario y continuaba vigente la reglamentación anterior al advenimiento de la democracia. Por esta razón la ponencia, si bien subraya los aspectos filosóficos, está elaborada como comentario a la última intervención pública de Chausovsky, “Soberanía y derechos humanos: tensiones y asperezas”, del 10 de septiembre de 2010, la cual, a mi entender, puede ser considerada como su testamento docente.

Antes de entrar en materia, resulta imprescindible hacer una sintética referencia a la historia de la legislación migratoria argentina a partir de la Ley Avellaneda de 1876, pero sobre todo desde la Ley 4.144 de Residencia de Extranjeros de 1902, que considera la migración como un problema policial y convierte las políticas migratorias en políticas represivas. Poco cambiaron las cosas durante todo el período de “democracia formal” o de transición hacia la democracia real que va desde el comienzo del gobierno de Raúl Alfonsín hasta 2003. En materia migratoria siguió vigente el decreto-ley 22.439/81 (denominado Ley Videla) y su reglamentación. Con tales antecedentes, esta historia dista de ser brillante¹ en materia ética y

1. Una clara síntesis de las políticas y leyes e instrumentos normativos migratorios puede leerse en la obra de R. Giustiniani *Migración, un derecho humano: ley de migraciones N° 25.871*, Buenos Aires, Prometeo, 2004, pp. 24-35. Respecto del período al que se hace referencia en el texto, no sólo tales políticas adolecieron de los problemas enunciados más arriba, sino que además pusieron en evidencia “la inexistencia de una política poblacional integrada a un proyecto de Nación” (ibídem, p. 14).

de políticas de derechos humanos. Pese a los esfuerzos de numerosas entidades de la sociedad civil (profesores universitarios especializados en el tema, grupos religiosos, asociaciones de migrantes, el Centro de Estudios Legales y Sociales –CELS–, el Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos –CEMLA–, etc.) y de varios legisladores y funcionarios, sólo a partir de la sanción y promulgación de la ley 25.871 pudo cambiarse radicalmente la normativa represora vigente durante la última dictadura militar basada en el principio de “seguridad nacional”. Este principio inhumano, como es de público conocimiento, constituye igualmente una clara violación de las declaraciones y pactos internacionales firmados por la República Argentina con anterioridad a la última dictadura cívico-militar. Para el decreto-ley de 1981 la población “indeseable” estaba integrada, obviamente, por las y los migrantes pobres provenientes de los países limítrofes o cercanos, con rasgos fenotípicos y culturales diferentes a los del país pretendidamente blanco y occidental.

Este “bando militar”, sin embargo, no resulta en lo sustantivo demasiado diferente de las leyes del resto del mundo todavía vigentes, especialmente las posteriores al 11 de septiembre de 2001, que también ponen el acento en el principio enunciado y preconizan migraciones controladas y restringidas, sobre todo tomando en cuenta los componentes étnicos y religiosos de las personas y grupos que pretenden migrar.² Sintetizando la situación, Chausovsky señala que los dos criterios que fundamentan las legislaciones y políticas migratorias en la mayor parte de los países del mundo son el de la soberanía nacional al que adhieren los Estados nacionales modernos, pero que fácilmente puede transformarse en la práctica en el de la “seguridad nacional”, y el del mercado, que ve a los seres humanos solamente en su dimensión productiva, a veces solapado o combinado con el anterior. En este sentido, la constitución de una macrorregión unificada en lo documental, aduanero, educativo, laboral, productivo y monetario como la Unión Europea ha obedecido más a la necesidad de agilizar la circulación de bienes que a proteger la circulación de las personas, circulación ésta considerada como un derecho humano por las convenciones internacionales. El fenómeno de la globalización no ha hecho más que reforzar estos criterios, porque ahora se trata del movimiento de las personas a nivel mundial. Y ello “no es poca cosa”, ya que conlleva un incremento exponencial de las actitudes xenofóbicas persistentes en casi todas las so-

2. A. Bonilla. “El derecho humano a migrar y la transformación de la noción de ciudadanía”, en R. Arué, B. Bazzano y V. D’Andrea (comp.), *Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural*, Universidad Nacional de Tucumán, 2008, vol. II, p. 778.

ciudades del mundo y la persistencia o rehabilitación de las prácticas más aberrantes del colonialismo y de la brutalidad en el trato con el otro. En consecuencia, el extranjero –pobre– queda estigmatizado, demonizado y privado del goce de sus derechos humanos:

Esta posición sirve de justificativo para la formulación de regulaciones basadas en el derecho de excepción o derecho penal del enemigo, entendido como una suerte de conjunto normativo que sólo se aplica a cierto conjunto individualizado y aislado según criterios aceptados por una generalidad de personas dentro de la sociedad y justificado mediante la exposición de intelectuales de fuste.³

Sin embargo, tanto estudiosos de las cuestiones migratorias, como la legislación más novedosa de nuestros países, han intentado otra mirada, precisamente opuesta a la basada en los criterios excluyentes anteriores. Este otro enfoque de la cuestión se basa en la recepción internacional de las declaraciones y pactos de derechos humanos y de su aceptación como base normativa universal. Cuando en estos casos se recurre a los derechos humanos, sin embargo, no para considerárselos simplemente como un conjunto normativo positivo y más bien ahistórico, ni en el sentido restringido individualista que les da la tradición liberal, sino como la expresión compartida más clara, obviamente no acabada e incompleta, de lo que significa la conciencia que poseen las personas y los grupos de la propia dignidad y de su capacidad de resistencia a la opresión.⁴

3. G. Chausovsky, “Soberanía y derechos humanos: tensiones y asperezas”, en G. Cerqueira Filho (org.), *Sulamérica: comunidade imaginada, emancipação e integração*, Niterói, EdUFF, 2011, p. 120.

4. Los aportes de la filosofía de la liberación, de la filosofía intercultural y de autores que cultivan una forma alternativa de considerar los derechos humanos resultan decisivos para la superación de la interpretación liberal más corriente. Cfr. H. Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte. GrundlageneinesweltweitenFreiheitsethos*, Darmstadt, Wissenschaftliche-Buchgesellschaft, 1998; E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2011; I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en C. Bartolomé Ruiz (org.), *Direito à Justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção*, São Leopoldo, Casa Leiria, [1990] 2010, CD-Rom; R. Fornet-Betancourt (ed.), *MenschenrechteimStreitzwischenKulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt a.M./London, Iko-Verlag, 2002; *Migración e interculturalidad. Desafíos teológicos y filosóficos*, Aachen, WissenschaftsverlagMainz i. A., 2005; *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen, VerlagsgruppeMainz in Aachen, 2009; B. de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 509-541.

En este sentido, la migración puede entenderse como un derecho humano; el derecho humano a migrar no sería otra cosa que la realización cabal del derecho humano a la libre circulación enunciado en el artículo 13 de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Estudios bastante recientes, como los que figuran en el volumen organizado por Pécoud y De Guchteneire, tratan de modo analítico esta problemática y la vinculan directamente con un derecho humano a migrar desde un paradigma inclusivo de los derechos humanos. Así, al presentar y explicar la hipótesis de la “migración sin fronteras” (MSF), los directores realzan los alcances del derecho a la libre circulación al tiempo que señalan las restricciones impuestas a éste por los Estados nacionales contemporáneos y la propia Declaración Universal de Derechos Humanos: si emigración e inmigración están inextricablemente vinculadas entre sí, la Declaración y los Estados se han quedado a medio camino en su reconocimiento del derecho a circular.⁵ En el mismo sentido que los autores citados, Batisttella reconoce la falencia de las declaraciones y pactos internacionales, esboza las corrientes filosóficas que debaten el derecho a migrar y señala varios argumentos filosóficos a favor, entre otros y de gran consistencia, el argumento que lo deriva del derecho humano a la libre circulación considerándolo como la efectivización plena de éste.⁶

Las prácticas legales, políticas y de seguridad basadas en los criterios de soberanía y mercado han sido rechazadas de plano en nuestro país y en la hermana República Oriental del Uruguay por los contundentes artículo 4º de la ley 25.871 argentina y en el artículo 1º de la ley uruguaya 18.250 (2008). El artículo 4º de la ley argentina establece: “El derecho a la migración es esencial e inalienable de la persona y la República Argentina lo garantiza sobre la base de principios de igualdad y universalidad”. Asimismo, el artículo 1º de la ley 18.250 revela idéntico espíritu:

El Estado uruguayo reconoce como derecho inalienable de las personas migrantes y sus familiares, sin perjuicio de su situación migratoria, el derecho a la migración, el derecho a la reunificación familiar, al debido proceso y acceso a la Justicia, así como a la igualdad de derechos con los nacionales, sin distinción alguna por motivos de sexo, raza, color, idioma, religión o convicción, opinión política o de

5. A. Pécoud y P. De Guchteneire, *Migración sin fronteras. Ensayos sobre la libre circulación de las personas*, París, Unesco, 2008, p. 23.

6. G. Batisttella, “Migración sin fronteras: un largo camino por recorrer en la región asiática”, en A. Pécoud y P. De Guchteneire, *Migración sin fronteras. Ensayos sobre la libre circulación de las personas*, París, Unesco, 2008, pp. 284-286.

otra índole, origen nacional, étnico o social, nacionalidad, edad, situación económica, patrimonio, estado civil, nacimiento o cualquier otra condición.

El análisis conjunto de ambos textos revela que se está planteando en ellos, y con fuerza de ley, una ampliación extraordinaria de las ideas más avanzadas sobre los derechos humanos y la ciudadanía que hoy exhibe la teoría política. En efecto, la mayor parte de los tratadistas actuales considera que el giro multiculturalista en la filosofía y la teoría política ha sido revolucionario respecto de la visibilización de minorías cuyos derechos y acceso a la ciudadanía quedaban conculcados en nombre de la defensa de un falso universalismo. En el caso de Will Kymlicka, además, es notable su intento de defender una noción ética de ciudadanía, vinculada con la necesidad de tomar en cuenta el carácter multicultural de gran parte de los países contemporáneos y los reclamos por derechos por parte de grupos minorizados.⁷ Sin embargo, han sido señaladas algunas falencias de este nuevo modelo, en particular cuando se analiza críticamente su posicionamiento ante la cuestión migratoria.⁸ Como se dice al comienzo del párrafo,

7. Kymlicka desarrolla su modelo a partir de una teoría de la ciudadanía como un “ideal normativo democrático” de participación plena e igualitaria de todos los individuos en los procesos políticos. El sesgo multicultural de su pensamiento y de su propuesta política aparece cuando considera que si bien este concepto de ciudadanía denota un rasgo de identidad común entre los miembros de una sociedad, el creciente pluralismo social y cultural de las sociedades contemporáneas señala la necesidad de investigar los modos de articulación de la identidad común con la existencia de grupos diversos (W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996; “Citizenship”, en A. Craig (dir.), *Encyclopedia of Philosophy*, London-New York, Routledge, 1998). Para ello recurre a la noción de “ciudadanía diferenciada” de Iris Young y distingue dos categorías de “ciudadanías diferenciadas”: los grupos de pobres, mujeres, minorías raciales e inmigrantes, que demandan derechos grupales como modo de alcanzar mayor inclusión y participación en la mayoría social, y las minorías nacionales, comunidades históricamente distintivas que comparten un territorio, una lengua y una historia. Cada tipo de pertenencia grupal está vinculado con un conjunto específico de derechos que determinan para cada grupo las modalidades del ejercicio de la ciudadanía multicultural: 1) los derechos de autogobierno habrían de concederse a las minorías nacionales, aunque el acento en los beneficios de una federación multinacional (W. Kymlicka, *Fronteras territoriales*, Madrid, Trotta, 2006, p. 166); 2) los derechos poliétnicos se reconocerían a las comunidades de inmigrantes; y 3) los derechos especiales de representación cuyo objetivo es remediar las desventajas sistemáticas para la participación política de ciertos grupos. En suma, se trata de pensar una ciudadanía que “no es intrínsecamente iliberal o antidemocrática” (W. Kymlicka, ob. cit., 1996, p. 208), pero tampoco unívoca.

8. Puesto que F. Colom pone al inmigrante como caso testigo de los límites de la teoría de la ciudadanía de Kymlicka, en trabajos anteriores retomé y amplí sus objeciones (A. Bonilla, “El «Otro»: el migrante”, en R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Menschenbilder interkul-*

quizá pueda defenderse la idea de que las legislaciones de la Argentina y Uruguay han ido más lejos que la teoría al dejar postulada la idea de que una ciudadanía plena es inherente a la realización de los derechos humanos y de que el derecho humano a migrar integra el catálogo de éstos. Lo más revelador es que los dos artículos (y las leyes en su conjunto, pese a ciertas incongruencias observables entre algunos artículos de ellas) están redactados en un estilo superador de la antinomia “legal-ilegal”, antinomia estigmatizadora que en casi todo el mundo genera vulnerabilidad a las personas caracterizadas como ilegales. En ambos casos, además, el derecho a la migración es reconocido como derecho inalienable de las personas, vale decir, como derecho humano.

turell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008. A. Bonilla y E. Vior, “Mundo de la vida, ciudadanía y migraciones”, *Cultura-Hombre-Sociedad. Revista CUSO*, Vol. 18, N° 1, 2009). Los inmigrantes ocupan un lugar secundario en una sociedad política multicultural organizada sobre este modelo, con lo cual Kymlicka parece desconocer que actualmente la migración constituye el “fenómeno biopolítico” por excelencia (A. Bonilla, “Migraciones: el fenómeno biopolítico de nuestro tiempo. Reflexiones desde el derecho humano a migrar”, en E. Assalone y P. Bedin (comps.), *Bios y sociedad 1. Actas de las 1 Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica*, Mar del Plata, UNMDP, 2012, CD-Rom); por otra parte, en su defensa de la autonomía del individuo liberal, Kymlicka elude el hecho de que los colectivos de inmigrantes muchas veces no han “elegido” migrar, sino que estuvieron conminados a la migración. También cabrían dudas sobre el verdadero alcance de su multiculturalismo. En efecto, si por un lado Kymlicka insiste normativamente en la idea de que la cultura societaria es la condición de posibilidad de toda vida buena, concede a la adscripción cultural un valor meramente instrumental, en tanto “la determinación del nomos de nuestra conducta recaería sobre la libertad moral de cada persona” (F. Colom, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 131). Es más: “Si desde un punto de vista funcional los recursos proporcionados por las distintas culturas societarias son equivalentes, la asimilación paulatina a una cultura ajena no supondría necesariamente un perjuicio” (ibídem, p. 131). Cabría añadir que Kymlicka olvida que la pérdida de pertenencia cultural lo es de pertenencia concreta y que, por consiguiente, sus consecuencias son la caída en la anomia y la imposibilidad del ejercicio de la autonomía que confluyen en la supresión de hecho de la posibilidad de un ejercicio real de la ciudadanía. Por otra parte, la distinción entre “minorías nacionales” y meros “grupos etnoculturales” generados por los flujos migratorios estaría confinando a estos últimos en una especie de limbo ciudadano o, en el caso mejor, se los destinaría a una asimilación voluntaria pero, en definitiva, fatal. Además, como Kymlicka sostiene que la migración es resultado de una decisión voluntaria, tal voluntariedad establecería una “diferencia normativa fundamental a la hora de medir la legitimidad de sus exigencias al país de acogida” (F. Colom, ob. cit., p. 132). De tales planteos, entonces, podría derivarse el corolario de que los colectivos de inmigrantes carecen de legitimidad moral cuando reclaman derechos diferenciales y que sólo podrían reclamar protección si fueran víctimas de acciones discriminatorias en el país de acogida. En suma, gozarían de un estatuto ciudadano demasiado acotado. En su texto de 2006, el “igualitarismo liberal nacionalista” que propugna Kymlicka tampoco ofrece solución a estos problemas.

A entender de Chausovsky, este nuevo paradigma no sólo resulta inclusivo para las y los migrantes y, además, obligante para todas las personas que están dentro del sistema, sino que comprende a todos, aumentando la inclusión y la integración sin desmedro de las diferencias culturales, religiosas, étnicas, etcétera:

En efecto, ya no se trata de legislar solamente sobre el derecho de propiedad para quienes son propietarios, el derecho al trabajo a quienes ya lo tienen, el derecho a la salud a quienes se benefician del mismo, el acceso a la Justicia a quienes pueden litigar; sino de comprender en las normas a aquellos que aun no tienen el acceso a estos bienes primordiales. Dotarlos de normas y herramientas suficientes para que no queden excluidos del conjunto, para que no sean marginales. De tal modo sumamos sin exclusiones, se aumenta el universo de la integración.⁹

Antes de proseguir estimo que resulta de utilidad hacer dos señalamientos. El primero es una aclaración para que no se entienda que creo ingenua y mágicamente en la fuerza de las leyes. Como bien indica Chausovsky, las leyes no son siempre y en todos los casos la expresión de una hegemonía que busca dominar y someter al resto de la población, sino que a veces, en circunstancias felices como las que estamos considerando, también pueden señalar vías para que la convivencia justa y la vida buena sean accesibles, sino para todos, al menos para una mayor cantidad de seres humanos. Resulta obvio que las leyes pueden convertirse en letra muerta e, incluso, ser burladas por aquellos que deberían hacerlas cumplir, si no van acompañadas por políticas consecuentes con la ley, las reformas estructurales necesarias y un giro de 180 grados en las prácticas de convivencia y en el imaginario social. Respecto de la actual ley argentina de migraciones, abundan los ejemplos, de los que citaré solamente uno con carácter ilustrativo porque manifiesta la permanencia de los prejuicios xenófobos en el imaginario social de una parte importante de la población. Los sucesos luctuosos de diciembre de 2010 que tuvieron su centro en el Parque Indoamericano de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires hicieron patentes diversos tipos de xenofobia cultural, nacional y social, así como las raíces racistas de la xenofobia, en esa oportunidad expresada fundamentalmente contra inmigrantes de origen “boliviano” (con orígenes étnicos quechua y aimara).¹⁰ Justamente la atribución de características

9. G. Chausovsky, ob. cit., 2011, p. 122.

10. Estos episodios fueron analizados por mí en “La construcción imaginaria del «otro

negativas a grupos humanos adscriptas a su condición natural o biológica transforma a este modo de xenofobia en la más irreductible. Como señala el filósofo grecofrancés Cornelius Castoriadis, el otro así considerado, naturalizada su diferencia, no tiene forma de ascender, de nacionalizarse, de abjurar, de convertirse; el otro permanecerá siempre “otro”, ya que la “inconvertibilidad” es el rasgo fundante de este prejuicio.¹¹ Las palabras de crítica a la actual Ley de Migraciones y a las políticas migratorias nacionales junto con declaraciones xenófobas pronunciadas en la oportunidad por el propio jefe de Gobierno de la Ciudad, Ing. Mauricio Macri, pusieron de manifiesto la fuerza del prejuicio racista. Este prejuicio, entonces, trasciende una institucionalización normativa favorable a las migraciones sea cual fuere su origen. A efectos prácticos y políticos, y no meramente teóricos, es importante señalar esta brecha existente entre la legislación migratoria que consagra el derecho humano a migrar y las prácticas habituales que proceden de imaginarios racistas y xenófobos.

El segundo señalamiento que hago es respecto de una restricción temática que debo imponer a esta intervención por razones de tiempo. Como en otras ocasiones y textos he insistido bastante sobre la conflictividad ética autonomía-vulnerabilidad que se hace patente en el caso de las y los migrantes tanto considerados de modo individual como por su pertenencia grupal,¹² no voy a abundar sobre las consecuencias estrictamente éticas de este nuevo posicionamiento legal y político. Con lo dicho anteriormente y el énfasis puesto en los derechos humanos, creo que he brindado las indicaciones básicas al respecto.

Retornando al texto de Chausosvky, a continuación me voy a referir a los presupuestos y consecuencias políticas de las leyes migratorias aludidas, las cuales, sin embargo, no están separadas de cierto punto de vista propiamente ético vinculado con una idea práctica sobre los seres humanos, que desautoriza toda actitud o comportamiento excluyente, xenófobo o racista, y garantiza para todas las personas el goce pleno de los derechos humanos, así como su reconocimiento y vigencia públicas. Sin embargo, creo que vale la pena recoger el reto mayor que hace Chausovsky en su trabajo cuando, en el señalamiento que leo a continuación, indica la potencia revolucionaria de la ley migratoria vigente, en tanto ella supone,

migrante»”, trabajo leído en las x Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, 18 a 20-05-2011.

11. C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1990.

12. Cfr. A. Bonilla, ob. cit., 2008.

tal vez más allá de la voluntad misma de los legisladores de ese momento, visiones alternativas de la ciudadanía, del Estado nacional y de la soberanía. Cito:

Ya no es el Estado quien da y quien quita, el Estado ahora es quien reconoce y quien debe garantizar la eficacia del ejercicio de los derechos, es quien debe dotar al sistema de las herramientas necesarias para la defensa y protección de los derechos afectados, el rol del Estado es otro y, si se sigue coherentemente, su resultado es decididamente favorable a la persona humana.¹³

Si bien en este fragmento se insiste en el rol garantista del Estado, reconocido por gran parte de la legislación, la teoría política y la filosofía, sin embargo, se hace una indicación cuyo valor va más allá del mero matiz: el Estado, dice Chausovsky, no es ya “quien da y quien quita”. Esto significa que los derechos humanos son superiores al propio Estado y éstos, en su calidad de bienes inalienables de las personas, no son “otorgados” por el Estado, sino que son de las personas, teniendo el Estado la obligación de reconocerlos, defenderlos y garantizar su realización en toda su extensión. Considerando entonces la distinción habitual que aparece en los pactos de 1966 entre derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales,¹⁴ el Estado debe garantizar y facilitar (no “otorgar”) a las y los migrantes, que son titulares de todos estos derechos, pura y simplemente por ser personas humanas, el ejercicio efectivo de todos ellos sin restricciones, incluido el ejercicio de los derechos políticos, si es su deseo. Esto equivale a postular un concepto de ciudadanía novedoso que pone en jaque la idea tradicional de que es el Estado nacional el que da o reconoce la ciudadanía, como parte de su ejercicio soberano.¹⁵ En consecuencia, nociones tales como soberanía, ciudadanía y Estado nacional han de ser resignificadas a la luz de las teorías inclusivas de los derechos humanos que están en la base de la legislación de referencia.

Para finalizar, el artículo de Chausovsky se extiende en consideraciones sobre los diversos documentos del Mercosur o bilaterales que se colo-

13. G. Chausovsky, ob. cit., 2011, p. 122.

14. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

15. No se enumeran ni analizan las teorías vigentes sobre los Estados nacionales y la ciudadanía, cuyos orígenes pueden reconocerse políticamente en los principios de Westfalia, por razones de espacio. Para una discusión actualizada de estos temas: C.A. Cullen, A. Bonilla y B. Alcira (eds.), *La ciudadanía en jaque*, I y II. Buenos Aires, La Crujía, 2012, 2013.

can en la línea de un paulatino y mayor reconocimiento del derecho humano a la libre circulación de las personas, considerado, como ya se señaló, el mayor antecedente del derecho humano a migrar. A la vez, va señalando los atenuantes que estos documentos y tratados proponen frente a los más conocidos conceptos rígidos –casi belicistas– de ciudadanía sostenidos por los Estados nacionales contemporáneos. Sin embargo, en lugar de insistir en los aspectos más revolucionarios de la ley, quizá inviables en el concierto político actual, tanto latinoamericano como global, y en conformidad con medidas implementadas por las autoridades nacionales,¹⁶ Chausovsky subraya tanto la vocación regularizadora de la ley de migraciones, tal como puede leerse en otros artículos de ésta, como su vocación incluyente e integradora:

La idea de la regularización se opone a aquellos que sostienen que lo prioritario es la expulsión de los “ilegales”. Sostienen que quien ha ingresado o permanecido irregularmente no puede reclamar derecho alguno, ya que no hay derecho que emerja de una ilegalidad. Aquí es donde se advierten claramente las dos corrientes de pensamiento que sustentan sus ideas en la dualidad que vengo señalando. Para quienes ven la situación desde la dupla soberanía-mercado, la expulsión es una consecuencia entendible ya que no interesa la persona humana sino en tanto consumidor-productor; de una parte, y como objeto de control estatal, de otra, por lo que si la persona no se ha sometido o ha eludido el control, no tiene derecho a nada que no sea el extrañamiento; por añadidura, es un buen segmento a quien responsabilizar de los males que aquejan a la sociedad, tal como ocurrió en la Argentina a fines del siglo xx.¹⁷

Sobre la base de lo expuesto, a partir del análisis de las implicaciones de alcance universal de un hecho legislativo particular que se basó exclusivamente en la legislación internacional de los derechos humanos, parece plausible admitir que entre ética y política existen vínculos estrechos y que “toda acción política implica una dimensión y un comportamiento éticos”.

16. La referencia más importante es al Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria (decreto 386/04) denominado Patria Grande. La posición de Chausovsky es comparable con la de otros tratadistas internacionales que también sostienen la necesidad de comportamientos prudentes sin renegar de la radicalidad de los principios defendidos (G. Battistella, ob. cit., pp. 283 y ss.).

17. G. Chausovsky, ob. cit., 2011, p. 125.

Comentarios

José Luis González Quirós: Comparto el gozo porque la legislación argentina sobre emigración sea tan excelente, pero me parece necesario advertir que el problema de la emigración, de las emigraciones pues son muy variadas, es mucho más amplio que el de su estatuto jurídico, con ser éste importante.

Lo esencial no es que haya un derecho a emigrar, sino que existiera una realidad social que no hiciera necesaria la emigración como fenómeno social, sin perjuicio de que los cambios de residencia han sido, son y serán parte esencial del proceso de civilización y de que los Estados tendrían que tener una legislación absolutamente abierta en relación con el tema. Sin embargo, creo que tampoco se pueden ignorar los fenómenos de emigración masiva en la medida en que pudieren dar lugar a situaciones de inestabilidad favorables al surgimiento de brotes de xenofobia, racismo y, en general, de rechazo. Me temo que esto no es tanto una cuestión de teoría, ¿quién va negar que sea mejor una apertura incondicional al otro que una posición llena de prejuicios?, sino de política práctica y seguramente que en este terreno no se puede aplicar a todos los escenarios el mismo tipo de políticas. En la frontera sur de Europa, por ejemplo, estamos asistiendo a fenómenos de un intenso dramatismo pues son decenas de miles los africanos que querrían pasar a la Unión Europea y, si eso se produjera, sin alguna especie de control, nadie sabe qué consecuencias demográficas, económicas y sociales podrían precipitarse. Esos fenómenos son consecuencia de un problema que es el que habría que tratar de resolver, el hecho de que algunas o muchas de las naciones africanas se han vuelto invivibles y de que mafias sin ningún escrúpulo se ocupan de extorsionar y engañar a los más decididos con promesas inverosímiles y tramposas. Éste, creo, es el verdadero problema de las migraciones, el que subsistan situaciones político-sociales que obligan a miles de personas a buscar su solución fuera de su entorno porque dan por imposible la tarea de construir una sociedad próspera y equilibrada en su lugar de nacimiento y morada. A eso habría que ayudarles seriamente, pero hay muchos prejuicios derivados de la forma en que se liquidó la relación colonial y de debates políticos mal resueltos en las naciones occidentales que no pueden ocultarse promoviendo una legislación adánica, un caso más de lo que con Paul Theroux podríamos llamar “industrias de la buena conciencia”.

TERCERA PARTE

El otro, la libertad y la ciudadanía

Acerca de incluir excluyentes

Enrique Berbeglia
Universidad de Buenos Aires

¿Dónde —o cómo— hallar la concordancia entre significados y acciones?, pregunta conducente al fenómeno de la polisemia, característico de toda enunciación lingüística, pues, incluso hasta las palabras, aparentemente de sencilla e inmediata decodificación, dan muestras de esa peculiaridad, la de no remitir, certeramente, a un solo significado, esto es, la reciprocidad entre el enunciado lingüístico y la cosa o acción a la que apunta, salvo se trate de idiolectos científicos como los empleados por la medicina, la economía u otras disciplinas, y, en este caso, siempre y cuando dicha terminología permanezca en su preciso y circunscripto ámbito, pues, de excederlo, seguramente habrá de perder la precisión que antes la caracterizara.

Los usos metafóricos, simbólicos, irónicos, sarcásticos, entre otros dones, se suman al intrínquilis lingüístico del vínculo en cuestión con lo que tiene enfrente, bien se trate de una cosa o un sentimiento, una orden o una sugerencia, una apreciación estética o un recuerdo... motivos, todos ellos, que permitirían inferir la existencia de una gradación de significados afín a las acciones y a los diversos significados entrañados por cada término o concepto relativo a su inmediato compañero posterior.

En un ejemplo cualquiera vaya por caso el verbo “salir”; dependerá la interpretación de su significado, o de los giros posibles que éste presente, es decir, del traslado abstracto de cómo lo define el diccionario a su consumación efectiva, de los conceptos aledaños que lo vivifiquen al colocarlo en la rueda de las posibilidades, por lo general contradictorias, resultantes de sus giros:

“Salir” *a pasear* en una mañana iluminada por el sol refluye en un tipo de consumación distinta a “salir” *de un atolladero económico* (muy diverso,

por añadidura, si se trata de individual o colectivo); “salir” *de la cárcel* evidencia una sensación de alivio, liberación y retorno a un mundo donde la llave de la cancel se encuentra colocada *del lado interior del habitáculo* y la puede mover a su antojo el ex convicto, en nada similar a la situación anterior, *donde la llave se encontraba en el reverso de la puerta* y la hacía girar el guardia únicamente para los programados recreos; en cambio, “salir” *de un crucero* luego de un ameno viaje por las islas caribeñas o del Mediterráneo preuncia, en la conciencia del feliz viajero, el retorno al mismo espacio, disfrutado por quien hasta ayer hollara el presidio, mas, en su caso, donde lo aguarda agitando la presencia de las obligaciones laborales y el aburrimiento de los días posteriores, lesivos por lo cotidianos.

La idea que subsiste de “ciudadanía” en el mundo contemporáneo, herencia, en su significado y correlato social inmediato, fundamentalmente a partir de las revoluciones habidas desde el siglo XVIII —aunque su origen se remonte a tiempos anteriores—, ha de ver con la apreciación inicial, por las reacciones intelectuales y emotivas que provoca, sobre todo al evadir su conceptualización abstracta y ubicar (la “idea”) en alguno de los múltiples espacios políticos actuales, a saber, en los paupérrimos países subsaharianos, en las contrapuestas y adineradas monarquías musulmanas, o, bajo el imperio de la misma religión, en las comarcas, donde, si bien prevalece un sistema democrático, la discriminación de la mujer resalta por igual; sin movernos de dicha geografía cultural, en los sitios sojuzgados aun por el colonialismo a ultranza, como Palestina, en los territorios asiáticos dominados todavía por el comunismo, en Europa, América y Australia, donde el imperio de los sistemas electoralistas vuelve factible una práctica democrática mayor.

En la totalidad de estos sitios el habitante experimenta el concepto de “ciudadanía” de muy distinta manera, prescindiendo, en los primeros, de la extensión que posee en los países occidentales que lo acuñaran, codiciando una práctica ignota para ellos, o, despreciándola como propia de una matriz degenerada por alejarse, aun bajo el sagrado resguardo racional, de esa otra sacralidad, la propia de la tradición, única fuente de práctica y verdad para la mentalidad conservadora de sus líderes, tribales o estatales.

¿A quiénes, de entre los integrantes de la sociedad, incorporan los gobiernos que dicen respetar y llevar adelante la idea de “ciudadanía” (aceptando las probables divergencias significativas del concepto)? La respuesta deberá, forzosamente, remitirse a múltiples localizaciones (geográficas, culturales, económicas, religiosas) con el fin de evitar una respuesta apresurada con ilusas pretensiones de universalidad. Motivo por el cual permanece extendida bajo la misma formalidad de la pregunta: ¿A los extran-

jeros que burlan sus fronteras atravesando el mar en tímidas barcazas? ¿A los habitantes de las favelas incrustadas en los morros? ¿A los estigmatizados por las diversas lepras que corroen los cuerpos?

Los diversos Estados nacionales (modernos, un pedido semejante hubiera caído en el ridículo en tiempos anteriores), y, como la práctica parece confirmar a diario, por lo general se mostraron remisos en reconocer que se debían a sus habitantes y no al revés, porque, si bien han desaparecido las justificaciones *teóricas* de aberraciones como la esclavitud o la discriminación racial, un recorrido por la amplitud territorial del planeta testimonia sus modificaciones contemporáneas: la ignorancia, las humillaciones debidas a la pobreza extrema, el hambre, los impuestos desmedidos, la desocupación, la emigración forzada, la trata de personas, el tráfico de órganos, son fenómenos que hablan no tanto de la *inoperancia* de los Estados, sino de la *indiferencia* ante el sufrimiento de estas oleadas humanas con sus denigraciones a cuestas, que, sin embargo, la mayor parte de las veces, poseen documentación que los acredita precisamente como *ciudadanos* de tal o cual Estado, y obligados, por lo tanto, a pesar de sus miserias, a cumplimentar cuanto les sea exigido por éste.

Porque si bien no se encuentra en el espíritu de las leyes esgrimidas por los Estados, o, de los derechos y deberes de sus habitantes, blasonados por la mayor parte de las constituciones nacionales, el establecimiento de diferencias que estropearían los ideales “democráticos” de casi todas ellas, la visión panorámica anterior denuncia la existencia de, al menos, dos clases de ciudadanía en los portadores de la documentación que así los acrediten como *ciudadanos*: de primera y de segunda clase, (y reitero, *al menos dos clases*), división que la mayor parte de los funcionarios y teóricos adscritos a esta ideología jurídica negaría aceptar, porque las evidencias de la realidad social no suelen mellar sus férreas convicciones teóricas que los capacitan para invisibilizarlas.

El respeto por el otro es una de las más grandes conquistas, espiritual primero y práctica después, obtenida por la historia de la humanidad, pero carece de valor si el *otro respetado no devuelve*, en una equivalencia absoluta, el respeto que *ese otro anterior* muestra y ejercita hacia él. Sin reciprocidad la correspondencia resta como una formalidad vacía, una falacia sórdida e hipócrita similar a la de *mano abierta u oídos atentos*, para dar, en el primer caso, siempre y cuando la mano restante *reciba en proporción a lo que dio*, para escuchar, en el segundo, a la vez que el oído del sujeto que se encuentra enfrente, acepte una equivalencia, *pormenorizada y medida, de las palabras que su boca emitió con la expresa voluntad de ser oído*; únicas alternativas viables para forzar al timo a desnudarse. El “diálogo de las culturas” que, en algunas décadas del siglo precedente, fue

estipulado como un logro para la comprensión entre los pueblos, fracasó al configurarse al estilo de un movimiento donde las culturas más prestigiosas y de alto poderío económico trataran a las restantes con suficiencia y soberbia, al encuadrarlas bajo su esquematismo teórico y no admitir el traspaso, obligada y éticamente simultáneo, de una actitud *absolutamente* igualitaria como devolución de las demás culturas, *sotto voce* consideradas inferiores.

El mayor problema que presenta la inclusión responde por la pregunta ¿desde dónde? y se completa con el *hasta dónde*. Ambas, si trabajadas desde la idealidad, poseerán un valor relativo, la inmediata realidad se convertirá en el mentís o la corroboración de la propuesta realizada a partir de las voluntades compelidas al ordenamiento del mundo social. *Desde dónde* implica la tarima que ubica a los promotores de la inclusión, ellos serán los encargados de limitar o extender la posibilidad de los integrantes, ubicados en un estrato inferior, de trasladarse por los diversos estadios expuestos por algún momento sociohistórico determinado, un párrafo anterior que interroga acerca de quiénes serán los incorporados a la corriente de dicho momento sociohistórico contesta esta primera parte. El *hasta dónde*, en cambio, habla de la capacidad de esas voluntades, “compelidas al ordenamiento del mundo social”, para volver efectivas las decisiones tomadas bajo los resguardos académicos o institucionales que las gestaran.

Incluir o no incluir al ciudadano (¿y a qué lides de ese momento sociohistórico determinado?) se transforma en otro binomio más comprometedor aún (al menos para las organizaciones u organismos, ideologías perimidas o actuantes que figuran pretenderlo): ¿incluir respetando todas y cada una de sus peculiaridades? o, si pretenden el alcance de tal finalidad a rajatabla, ¿requerir el abandono de algunas de ellas, condición indispensable para acceder a los beneficios derivados de esa inclusión, atravesada por la paradójica coyuntura de ser, sin embargo, *excluyente*?

Incluir, entonces, ¿por qué? ¿Tal vez logrando, de esta manera desfigurar, disfrazar, ocultar, exclusiones anteriores? o, ¿para qué? ¿Acaso con la finalidad de que, así acrecentado el número de pobladores, reciban más impuestos las menguadas arcas del Estado? ¿Se acrecienten las filas de soldados para futuras operaciones bélicas? ¿Se alcance el número óptimo de trabajadores en zonas insalubres?

La inclusión, observada desde una perspectiva levemente crítica, además de restañar, con medidas aparentes, viejos atropellos a la dignidad humana, se revelaría como una medida compulsiva de no atenerse a la exigencia moral de aquellos a quienes entiende incluir. No digo “a las exigencias morales de aquellos a quienes entiende incluir” acentuando la voluntad de los *incluidos* porque, la generalidad de las veces, suele tratarse

de seres, tan golpeados por la desdicha, que han perdido la capacidad de percibirse como sujetos plenamente humanos y merecedores de todas y cada una de las garantías disfrutadas por el entorno social que los rodea, por ello mismo aceptan la inclusión como si se tratara de un maná, imposibilitados de leer la letra chica del documento que firman. Presumo, retornando a la frase original no entrecomillada, que la propuesta de una auténtica inclusión *debería* partir de esta base, asumiendo, ella, esa falencia debida a la minusvalía, material-espiritual, de los seres a los que extiende su mano, *que suele estrechar con demasiada fuerza la mayor parte de las veces*, no dándole al otro la posibilidad de responder con la misma firmeza y certidumbre, para completar la metáfora que destacaba la reciprocidad de este fenómeno.

Los Estados modernos, donde la ciudadanía es recordada y enaltecida sobre todo en los períodos eleccionarios, se valen de incontables procedimientos para retenerla, publicitarios entre los más destacados. Los Estados *disponen* de la ciudadanía para llevar adelante sus planes, pensar lo contrario lleva a la caída en el terreno ficcional. Generalmente lo hacen expresando que *acuden* a ella para cualquier finalidad, la ilusionan con hacerla sentir protagonista de las decisiones que, en el fondo, le son completamente ajenas. De allí que la compulsión admita distintos rostros cordiales si busca el beneplácito ciudadano: renovados impuestos, retracción en los salarios, peligros latentes dentro de las propias fronteras o externos... habrán de convertirse en el precio a abonar luego de la inclusión a, por los menos, algunos de los medios ofrecidos por el Estado mediante sus instituciones: económico, social, cultural o religioso, inclusiones parciales la mayor parte de las veces.

Conocemos una sola y única instancia coactiva a la que nunca accedería ninguna institución, ningún Estado, ningún estamento social, aunque se arrogaran un desprendimiento solamente concebible en el imperio de las ideas abstractas e irreductibles a cualquier aseidad, *la que obligue a sus miembros ciudadanos a ser libres*, sería una manifiesta contradicción de cabo a rabo. La libertad nunca fue un don, ni de la naturaleza, ni de sociedad alguna, la deben ganar sus integrantes, obtención al alcance no precisamente de la mayoría; son libertades aparentes, a lo sumo, parciales, de índole económico-material o espiritual, no una libertad propia, absoluta, que atravesase al individuo desde el fundamento de su propia vida y únicamente sea con ella.

Las sociedades, los Estados, las diversas instituciones, se distinguen no tanto por el respeto al uso de las libertades que conceden a sus miembros, incluidos o no, sino por el límite que tienden para *soportarlas*. En los regímenes de terror se ha roto por completo, en las restantes, fluctúa de

acuerdo con el arbitrio de sus máximos representantes o de los vaivenes de la propia historia, pero nunca se aleja demasiado del borde, por las dudas a los ciudadanos se les ocurra recapacitar con demasiada autonomía.

Comentario final

Si bien la tónica de cualquier presente siempre lo dirime el tiempo subsiguiente, el diverso futuro que lo continúa, tal futuro, sin embargo, dependerá de los diversos pasados que lo condicionaran. Simplificando, aunque los acontecimientos mundiales ocurridos durante el siglo XIX supieron interpretar, *pero no modificar*, los hechos del siglo precedente, éstos *sí fueron los causantes de los fenómenos cuyos protagonistas, luego, procedieron a cuestionar, o aceptar*, durante las épocas decimonónicas. Lo mismo cabría afirmar respecto al siglo XXI y sus antecendencias.

Para que estas cosas sucedan resulta necesario algún tipo de conexión entre los tiempos, la cual varía de un mínimo a un máximo, no sólo por los hechos, sino por las comunicaciones tendidas entre ellos y el despliegue tecnológico utilizado con el fin de alcanzarlo. En ese sentido, no todos los tiempos disponen de la misma importancia decisiva sobre el futuro, dejándoles un margen de acción más independiente respecto a su pasado, habilitación de la cual, evidentemente, *no dispondrá el futuro inmediato a nuestro presente*, llevándonos, esta constancia, a distinguir entre *presentes de mayor o menor fortaleza*, propios, los segundos, de un conjunto de episodios desvaídos que no les permiten trascender –cultural, económica, política, técnica o religiosamente– a los tiempos inmediatamente posteriores, como *sí* viene sucediendo, y acelerándose, a partir, sobre todo, de los tiempos modernos hasta la actualidad.

El futuro no es hoy, como pretendieron algunos fantasiosos movimientos culturales de antaño, sino sucesivo, lo que cambia, empero, es la rapidez con la cual se alcanza el mañana, haciéndonos caer en la ilusión de su presente hoy. Un fenómeno de apreciación psicológica, entre nosotros reina un presente de una fuerza inigualable a la de los presentes anteriores, y, en cuanto tal, se encuentra predeterminando los pasos de la humanidad futura, y, en ese estricto sentido, el futuro es hoy, no porque se haya retrotraído al presente, sino porque el presente se elonga, se apropia de él, *pues, cuanto hoy ocurra, se repetirá o acentuará mañana*.

Lejana se encuentra la intención de otorgarles a estas frases una tonalidad profética, las profecías, de cualquier índole, sortean la transcendencia temporal y advierten, a partir de signos inteligibles sólo por algunos elegidos, acerca de aconteceres variadamente lejanos. En cambio, estas

afirmaciones se basan en datos harto elocuentes, y, su lectura obra exactamente por el lado opuesto, en este caso únicamente los necios se encuentran capacitados para ignorar la presencia de estos signos: los conflictos civiles provocados por el narcotráfico con su secuela de muertes, prostitución, secuestros y corruptela policíaca e institucional *ya* internacionalizados, tensiones por el desarrollo del potencial nuclear asiático, un mundo preocupado por la energía dependiente de los yacimientos fósiles, que, sin embargo, se siguen descubriendo, y, a la par alimentando un industrialismo despreocupado, entonces, por la utilización de fuentes alternativas, o, por el contrario recurriendo a los biocombustibles extraídos de las plantas privándolas, así, de su función alimenticia, irrecuperable disminución de las reservas de agua dulce, crecimiento desmesurado de la población asiática y subsahariana, y un paralelo envejecimiento de la población europea así como de las clases medias de América y Australia entre los más álgidos, en un planeta que va agotando, exponencialmente (de allí su apropiación del futuro), sus posibilidades de sostén a la última especie biológica que lo hollara.

Y un problema acuciante: el aumento de la pobreza y la indigencia hasta alcanzar guarismos que se enlazan con la migración ilegal y la desesperación de núcleos forzados a sobrevivir en sitios insalubres como basurales, orillas pantanosas de ríos polucionados, irrumpir en reservas naturales a las que deterioran, conventillos; soportando vejaciones administrativas, recuerdos políticos en los períodos eleccionarios o enfermedades endémicas debidas a sus asentamientos como el mal de Chagas. Mas, por encima de todas las falencias, un perjuicio que ataca la dignidad de estas poblaciones, el sostenido decrecimiento de sus capacidades mentales, debidas no tanto a la falta de educación, sino a la manera como se la imparte, en los planes donde el facilismo reemplaza el rigor intelectual, apreciado como única alternativa viable ante el arrollador avance de unas tecnologías indiferentes al crecimiento espiritual del hombre.

Espíritu-espiritualidad, pensamiento crítico, autonomía conceptual, rodeos y pasos imprescindibles para el alcance de la libertad. Ninguno de estos fundamentos del ser resplandece en los programas educativos alternos, bastardeados por didácticas empecinadas en la nivelación cerebral de estos educandos, paupérrimos no solamente por la falta de ingesta proteínica, reproduciéndose al compás de ritmos embrutecedores y ocupando cada vez mayor espacialidad en las ciudades donde, paulatinamente, abandonan su papel minoritario rindiendo testimonio no sólo de un aumento poblacional biológico aunque, sí, de pautas mentales diferenciativas del resto de la población –a escala mundial–, distanciada de esta tensión entre salvos y réprobos (no debida a sus propios “pecados”, sino, la mayor parte de las

veces, a la necesidad, indiferencia o utilización de sus carencias con fines económicos por el sector opuesto).

Las distancias tendidas entre los hombres desde el albor de la especie no han disminuido ahora, tampoco acrecentado, cambia, simplemente, la fisonomía, se adecua a las transformaciones históricas. También las transacciones comerciales experimentan modificaciones: las baratijas ofrecidas a los aborígenes como trueque a sus propios bienes o labores hasta el agotamiento cobra, ahora, la forma de celulares, computadoras minúsculas, o televisores con pantalla de plasma, dádivas que ni siquiera invisibilizan a los excluidos fingiendo una adopción de su menesterosidad, empero resaltando las prerrogativas de una sociedad que los rechaza, entretanto les permite subsistir en sus dominios, a los que acceden exterior y aparentemente gracias a las cuentas de color tecnológicas que les atestiguan lo contrario.

De ahí, también, la necesidad de las estadísticas para demostrar la bondad de los planes gubernamentales o de las múltiples organizaciones internacionales que medran con la inclusión, ficticia, de estos ciudadanos de categorías perdidas que, de ninguna manera atenúa la presencia de los excluidos, sencillamente fomenta su perduración.

Pero no hay que temer sorpresas imprevistas o indeseables concientizaciones de la gente, la humanidad no se destruye nunca, siempre ha sobrevivido a cuantas emboscadas se tendiera a sí misma.

Pensar la democracia desde los demás

Mauricio Langon

Universidad de la República Oriental del Uruguay

Se trata de pensar la democracia desde los demás y pensar la democracia desde la filosofía. De modo tal que no sea admisible excluir a los demás, a los otros, ni de la vida, ni de la humanidad, ni de la sociedad o la comunidad. Por eso me la agarré con un pequeño texto de Rorty, quien, como filósofo que es, merece ser discutido y, como ser humano que es tiene sus aciertos y desaciertos. Para intentar un punto de vista alternativo, desbrozando algunos caminos a ver si podemos todavía armar una comunidad de unos y otros, no-otros, nosotros.

Desde Rorty

Si asumo el desafío para nada obvio de “pensar la democracia desde la filosofía”, tengo que tener en cuenta el cuestionamiento radical de tal posibilidad que está planteado con vigor en una “famosa (si no es que notoria) publicación”¹ de Richard Rorty, titulada sugestiva y agresivamente “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”.²

Rorty excluye la filosofía del espacio público y lo hace redefiniendo qué entiende ahí por filosofía: “El conjunto de las argumentaciones en

1. Términos de K-O. Apel. Cfr. K-O. Apel, “¿Es adecuada para la justicia global la concepción política del «consenso sobrepuesto?»”. Disponible en: http://www.dooos.org/articulos/textos/Karl_Otto_Apel.htm

2. R. Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 63-82.

torno de la naturaleza del ser humano y, en fin de cuentas, en torno del hecho de que exista algo que podamos llamar «naturaleza humana». Entonces las filosofías serían conjuntos de ideas *previas* a las que podría uno *adherir*, como a las religiones. Y luego esas ideas previas intentarían *concretarse* en modelos ahistóricos de sociedad, intemporales, que se *deducirían* de ellas.

Rorty se inscribe en una tradición que *no acepta* deducir modelos de sociedad de “ideas previas”, ni de “una interpretación preliminar de nosotros mismos”, ni de la verdad, como comprensión de “un orden que nos antecede y nos ha sido dado”.

Para Rorty las instituciones sociales no son “intentos de concretar un orden universal y ahistórico”, sino “experimentos de cooperación” entre quienes disienten religiosa o filosóficamente, pero comparten unas pocas “convicciones procedimentales”, que derivan de “ideas intuitivas fundamentales que se hallan radicadas en las instituciones políticas de una sociedad democrática y en la tradición interpretativa pública de esas ideas”. Como para el último Rawls, la democracia no se sustentaría en teorías, sino en el razonable, amplio y durable “consenso superpuesto” de “las opuestas doctrinas religiosas, filosóficas y morales” que en ella conviven.³

Pero en la versión de Rorty el sostén de la democracia no está en el proceso histórico de larga duración en que múltiples y numerosos grupos sociales, hasta opuestos en sus convicciones, avalan de modo fáctico e implícito, pero amplio, extenso y durable, cierto modo de vivir en sociedad. La democracia se apoya más bien en un “nosotros” actual particular, que ostenta una convicción (de índole procedimental) derivada de ideas (obviamente “previas”; “intuitivas”, no argumentales; “fundamentales”, no fundadas), encarnadas (también previamente) en determinadas instituciones políticas y su tradición interpretativa. O sea, que la democracia implica “una interpretación preliminar de nosotros mismos” y sustenta la verdad de “un orden que nos antecede y nos ha sido dado”; pero, en vez de deducirse de un “orden de ideas” previo, se sigue de un “orden fáctico”, de determinada sociedad efectivamente instituida. De modo que, circular-

3. “Rather, we say that in a well-ordered society the political conceptions affirmed by what we refer to as a reasonable overlapping consensus. By this we mean that the political conception is supported by the reasonable though opposing religious, philosophical, and moral doctrines that gain a significant body of adherents and endure over time from one generation to the next. This is, I believe, the most reasonable basis of political and social unity available to citizens of a democratic society” (J. Rawls, *Justice as fairness; A restatement*, Cambridge (Mass.)-London, Belknap of Harvard University Press, 2001).

mente, convicciones, interpretaciones e ideas derivan de la preexistencia de una institucionalidad democrática. Si “nosotros” ya “no necesitamos” buscar “fundamentos extrapolíticos” de la institucionalidad social, si “ya nos liberamos de la necesidad de recurrir a una “autoridad””, es porque nos fundamos en la “autoridad” de ciertos “hábitos sociales sedimentados” en determinadas instituciones políticas y su tradición interpretativa. O sea, en la cultura política norteamericana.

Es así como “el hábito norteamericano de dar prioridad a la democracia sobre la filosofía” (de proscribir de la esfera pública a la filosofía) aparece como condición de posibilidad de una sociedad democrática y justa en que pueden convivir *adherentes* a distintas doctrinas. Que es a su vez condición de posibilidad de “la liberación espiritual, privada e individual”; de que cada uno pueda intentar “dar forma a su personal visión de la perfección” y conseguir “su salvación”, en el ámbito “privado”.

Pero las instituciones democráticas norteamericanas exigen su propaganda pues “promueven la virtud de la justicia”. Hay que convencer a otros de la idea básica: que en democracia no se puede discutir, no se puede dialogar sobre cuestiones de fondo, sino sólo sobre asuntos procedimentales, de modo que el campo político se reduce a mera administración de las formas democráticas. ¿Qué pasa con las personas, que existen, que puedan defender otras doctrinas? Las instituciones democráticas requieren exclusiones, pues “desalientan los deseos y aspiraciones que resultan incompatibles con ellas”. “No hay lugar” para argumentos que avalaran “instituciones autocráticas” o negaran “la libertad de conciencia”. Él menciona concretamente a dos personas: “No hay lugar para las objeciones que formularían Nietzsche o Loyola”, porque “nosotros, herederos del Iluminismo, pensamos que personas de esa clase son locos. Y ello sucede porque no hay manera de considerarlos como conciudadanos de nuestra democracia constitucional, como individuos cuyos proyectos vitales podrían, con un poco de ingenio y de buena voluntad, adaptarse a los de los demás ciudadanos [...] Los límites de la salud mental son fijados por aquello que nosotros podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica”.

La fórmula que acabo de citar me parece suficientemente explícita en referencia a la exclusión de ciertas ideas de la sociedad democrática. Pero explícita también *nombres*, personas. Lo que hace manifiesto que *lo excluido* son seres humanos. Y, en un contexto global en que la propagación de la *justicia* no podría admitir límites, *no queda ningún lugar plenamente humano fuera de la sociedad democrática*. De modo que el reconocimiento como *humanos* de quienes sustentan tal o cual idea respecto a qué es el ser humano o cómo debería organizarse la sociedad. Y menos consuelo aporta

cuando ya no se trata de *ideas*, sino de *cuerpos* excluidos de lo social y de lo humano.⁴

De este modo aparece la cuestión de los “nuevos pobres”, de la “segunda cuestión social”,⁵ que es “escisión radical entre dos mundos”. Los sociólogos llamaron “primera cuestión social” a la “hermosa fábula moderna” de la ciudadanía, donde “la clase media define ese *estado comfortable y compartido del que todo el mundo cree y quiere formar parte*”, y los sujetos actúan “en función de esa idea, esforzándose en la construcción de la *buena sociedad*” porque aunque en sus límites “queda gente”, “se trabaja con ella para que entre”. En cambio *ahora*, en la *segunda cuestión social*, “se trata en lo esencial de la creciente desconexión entre los aparatos pensados para nombrar, analizar y gestionar las cosas del común, y lo que integra el común; o en otras palabras, de la inmensa distancia que hay entre los que piensan (universidad) y/o gestionan (política) las cosas, y las cosas mismas”. Pues, “aunque una parte de la población *se parece a lo que siempre fuimos* (ciudadanos, clases medias, “gente normal”) y para ella sigue más o menos sirviendo lo que siempre dijo la ciencia social o siempre hizo la administración pública, la otra parte –y crece, y sigue creciendo...– se quedó ya *radicalmente fuera* de esos decires y de esos haceres. Ésa es la segunda cuestión social: la escisión radical entre dos mundos”. Los “nuevos pobres” resultan “superfluos para el mundo, están fuera de la protección de lo que a los demás nos hace ciudadanos”.⁶ La intención no es más que entren en la sociedad. “Si a nadie se niega su condición humana, ¿cómo se construye la frontera que nos separa de lo excluido? Sacando al que lo está no del género humano, sino del *mundo social* [...] A los nuevos humanos en situación de despojo (refugiados, desplazados, jóvenes marginales, drogadictos...) se

4. ¿Exclusión, expulsión, reclusión? En un mundo *globalizado*, ¿adónde nuevos Fernandos expulsarían a árabes y judíos?, ¿adónde a los jesuitas?, ¿adónde a los filósofos? No fuera de la *humanidad*, claro; apenas fuera de la *sociedad* o fuera del *mundo*. Migrantes dispersos, errantes sin ciudadanía; reducidos, refugiados en campamentos tan provisorios como la vida humana, concentrados en campos que ya sabemos que no son de trabajo sino de exterminio, y que éste funciona tanto por gas como por inanición, los *desechos* de la ciudadanía han de ser físicamente *desechos*, pues representan un *peligro* para la institucionalidad democrática de la que se los excluye. Será preciso *deshumanizarlos un tanto* para poder exponer sus cadáveres mutilados o sus despojos moribundos. No sólo (y no tanto) por la monstruosidad de sus *insoportables ideas* sino también por sus insustentables *cuerpos* monstruosos, que no nos dejan tranquilos hasta que los vemos bien muertos.

5. J. Donzelot, “Les transformations de l’intervention sociale face à l’exclusion”, en S. Paugam, *L’exclusion: l’état des savoirs*, París, La Découverte, 1996.

6. G. Gatti, “Los pobres, hoy, ¿son humanos?”, prólogo de R. Fraiman y M. Rossal, *De calles trancas y botones*, Montevideo, Ministerio del Interior-BID, 2011.

les administra la vida en campos de desplazamiento o de refugiados, en centros de acogida, de reclusión o de confinamiento...”. En “jerga nativa” a eso se llama “*trancas*; son espacios en donde los humanos expulsados de la vida social se les *trata*, o sea, se es cuida y se les vigila. No más. La intención no es que entren en sociedad”. Quizá, en lo cotidiano, funcionen también como *mundos paralelos* en un mismo espacio.

¿Cómo se relacionan entre sí la exclusión de las ideas del espacio público y la exclusión de los cuerpos en el espacio social? ¿Cómo se relaciona la exclusión de la filosofía –aun nombrada en la identidad de sus personas– *incompatible* con la democracia que no dialoga, con la exclusión de los cuerpos inencontrables de los nuevos pobres modelados por la sociedad que no los puede *asimilar* y los destruye?

Y ¿qué pasa con *nosotros*, los nos-otros alter-nativos, los que nacimos en otros lados y nos encontramos aquí, en la Biblioteca Nacional Argentina, convocados por la Universidad Nacional de Lanús para plantearnos “pensar la democracia desde la filosofía”? Estamos locos. Estamos locos porque no estamos dispuestos a creer que renunciar a filosofar sea condición de posibilidad de una institucionalidad democrática justa. Más bien nos parece signo de una sociedad injusta incapaz de justificarse ante los demás. Estamos locos porque no podemos asumir los “hábitos” de otra cultura como condición de posibilidad de nuestra plenitud personal. Estamos locos porque queremos constituir y construir comunidad que incluya a los demás, y no ser considerados conciudadanos de una “democracia” que excluye a sus locos y sus pobres. Estamos locos también porque, al darnos cuenta de que estamos condicionados por nuestra educación y nuestra situación histórica, sabemos que no podemos fundar en ella los límites de la salud mental. Estamos locos porque estamos tomando en serio a los demás, en la constitución y construcción de comunidad.

Alter-nativa (I)

El tejido que aquí ensayo surge reclamado por un afuera que lo tira hacia afuera y lo orienta; tiene una intuición básica que lo golpea y conmueve, y lo obliga a ponerse en movimiento: los demás. Los otros, los demás, los prescindibles, los que sobran, los que están de más, la escoria, como desfundado fundamento que exige ir hacia afuera. No el Absolutamente Otro, en singular, en distinción; sino los relativamente di-versos (los relativamente di-ferentes, di-vergentes y con-vergentes versiones, versos, relatos y logos); éstos que parece que estamos demás los unos para los otros.

Cada nos(otros) y cada vos(otros) igualados en el mutuo ninguneo de los demás. Cada uno hecho ning-uno: sobrante, superfluo, reciclable, descartable, sustituible. Todos igualmente innecesarios desde la necesidad de un dios mercado que (al revés de algún dios que ya está demás y no es ningún dios porque se hizo hombre) ya no necesita hombres, porque se hizo uno, único, necesario.

Siendo que la siempre imprevisible construcción histórica ha hecho imprescindible esta contingente, lábil y conflictiva humanidad. Cuando sólo se puede ser uno si se es los demás, que sólo pueden ser los demás si son uno, de modo que seamos uno sabiéndonos demás, que seamos uno, fundando nuestra necesidad contingente de una humanidad que funde y confunde a cada uno en la conflictiva necesidad de los demás. A ver si esta visión chiquita puede hacer estallar este Único Mundo inhumano y antisocial, sólo posible sin los demás, sólo posible sin uno, sólo posible sin humanidad, sin sociedad, sin personas.⁷

El patriota Rorty no puede llegar a la experiencia de alteridad como los colonialistas de hace mucho. Recorro a una versión francesa: “Desde el momento en que nosotros (europeos) descubrimos que hay culturas y no una cultura, desde el momento en que, en consecuencia, confesamos el fin de una especie de monopolio cultural, ilusorio o real, estamos amenazados de destrucción por nuestro propio descubrimiento; *de repente se vuelve posible que no haya más que otros, que seamos nosotros mismos otro entre los otros*”.⁸ Entonces desaparece... “toda significación y toda meta”, y se abre el peligro de “despaisarse”, de caer en “el escepticismo a escala planetaria”, en el “nihilismo absoluto”, “peligro por lo menos igual y posiblemente más probable que la destrucción atómica”. Y en el otro extremo aparece el riesgo del movimiento per-verso que, por temor a perderse, se cierra a los otros y pone la propia cultura como uni-versal y absoluta, sin otro. Contradicción insuperable de Occidente: o bien identifica lo propio con el sentido y mata al otro, o bien reconoce al otro y todo se le hace in-diferente e in-significante; y se suicida.

Muy otra la experiencia de los otros, descubiertos y encubiertos. Para quienes la civilización universal es la muerte, reafirmar la vida propia exige comprender la diversidad, dotarla de sentido. En el reconocimiento de

7. Escribí estos breves párrafos introductorios; no los leí. De algún modo resumen mi modo de ver las cosas, que trato de pensar en lo que sigue echando mano de diversos accesos.

8. “Il devient soudain possible qu’il n’y ait plus que les autres, que nous soyons nous-mêmes un autre parmi les autres” (P. Ricœur, *Histoire et vérité*, París, Seuil (3ª ed.), 1959, pp. 293-294.

la terrible realidad de otro que lo niega y lo mata, se descubre encubierto y se reafirma. La diversidad deviene necesidad de supervivencia humana. Tomo la palabra del mbya Andrés que dice (después de expresarle a la entrevistadora que hay muchos dioses, incluyendo entre ellos a Jesucristo, que es un dios, puesto que es el dios de ustedes): “Creemos que hay muchos dioses porque hay muchas lenguas. Si hubiera un solo dios, como ellos creen, no seríamos distintos ni tendríamos dioses distintos. No hay un dios, hay muchos”.⁹ Se trata de construir el sentido de la realidad con otros, no sin otros.

Esto me lleva a considerar otro texto en que Ricœur habla de lo Absolutamente Otro:¹⁰ el Dios trascendente e incomprensible. La experiencia de la finitud inhibe la afirmación ilimitada del yo moderno, que no pierde su identidad como “otros entre otros”, sino que se abre a lo trascendente, lo radicalmente incomprensible que cristaliza en alteridad absoluta que se manifiesta en espacios de ruptura y sutura, que exigen la interpretación de símbolos para reencontrar sentido en génesis y escatología: en los orígenes y en la promesa de liberación.

Pero si hay muchos dioses, muchas lenguas, muchas culturas, entonces hay muchos “absolutamente otros”, que dejan de serlo y pasan a ser “relativamente otros”. Que, si hubiera un Absolutamente Otro quedaría difuminada la diversidad humana de *los otros*. En tanto hubiera un *mismo* Absolutamente Otro para los *unos* y los *otros*, todos los humanos seríamos *lo mismo*, y tendríamos un mismo Dios, una misma lengua, palabra, propósito,¹¹ que habría que imponer a quienes tuvieran otros dioses. Pero si con Andrés descubriéramos que los demás tienen otras lenguas y dioses, otra cultura “como” la propia; cada *uno* y cada *otro* no podría recortarse sobre el fondo de *lo Absolutamente Otro*. Entonces, se reafirma en toda su fuerza la alteridad concreta, fáctica, relativa, de *los demás*. Que sin duda *es problema* para cada uno, impelido a encontrar sentido en su experiencia histórica; en

9. Registro de M. Quintela, 25 de julio de 1992, citado en Langon, “Hay muchos dioses porque hay muchas lenguas”, *Boletín de Filosofía*, Buenos Aires, FEPAL, 1995: “Andrés le contó a Mabel que, para ellos, eran dioses: Ñandé Ru, cierto animal, cierta estrella, Jesucristo... Mabel le dijo que Jesucristo era dios para nosotros, no para ellos. Y Andrés le dijo que, si para nosotros era dios, para ellos también. Cuando los mbya se refieren a su dios principal, lo nombran para nosotros Ñandé Ru (Nuestro Padre) y no Oré Ru (como le dicen cuando le dirigen oraciones). En su lengua ñandé es nosotros, incluyendo al escucha, y *oré* significa nosotros, excluyendo al escucha. De modo que nos consideran a los no mbya como hijos del mismo Padre”.

10. P. Ricœur, “Manifestation et proclamation”, *Le Sacré*, París, Aubier, 1974.

11. Génesis, 11,1.

sus lugares y momentos, en sus *nosotros* y *ellos* concretos; no antes o después de lo histórico en intemporales orígenes o fines; génesis o escatologías.

Alter-nativa (II)

El otro camino que quiero pensar como alternativa (y que desarrollé en otro lugar) tiene que ver con forzar la traducción al *rioplatense* de un título de Ricœur, e invertirla: “Soi-même comme un autre”: “Uno mismo *en tanto que* los demás”; “uno mismo *en tanto que* de más”, “uno como los demás”; y “Los demás como uno, mismo”. Los demás, en plural, los que están de más, los superfluos. Mi intención es reflexionar sobre esta forma relevante de negación de los *otros*: la que los considera *superfluos*, los que están de más.

Ricœur continúa *pensando reflexivamente* a partir de la experiencia europea, buscando una *comprensión filosófica abierta* que, lejos de reducir lo *otro* a lo *mismo*, sea capaz de *comprenderse* en tanto *otro*. Escribe: “

Sí-mismo como otro sugiere de entrada que la ipseidad del sí-mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que una no se deja pensar sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en lenguaje hegeliano. Al “como”, nosotros queríamos agregar la significación fuerte, no sólo de una comparación (sí-mismo semejante a otro) sino de una implicación: sí-mismo en tanto que... otro.¹²

Traduzco *l'autre* y *les autres* como “los demás”, necesariamente en plural, lo que nos permite pensarlos también como los (que están) de más, “los restantes”, “los *superfluos*, los *sobrantes*”; los *demasiados* que cometen la *demasia*, de estar *de más*, y seguir (r)estando. Como para nuestros jóvenes, la expresión “estar de más” no tiene el significado de “estar de sobra; ser inútil”, sino el de “estar magnífico”, esta traducción *está de más*. Nos permite ganar que los demás, los que están de más, están *de más*... están *bárbaros*, están *magníficos*...

Además de obligarnos a un plural, la traducción por “los demás” y demás nos exige escribir en minúsculas y siempre en relación. No nos permite hablar de *lo Absolutamente Demás*; o de una *demasidad incomprensible*

12. “Soi-même comme un autre suggère d'entrée de jeu que l'ipseité du soi-même implique l'alterité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au «comme», nous voudrions attacher la signification forte, non plus seulement d'une comparaison -soi-même semblable à un autre-, mais bien d'une implication: soi-même en tant que... autre” (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990).

o *absoluta*, como podría hablarse de una otredad incomprensible o absoluta. Porque “demás” también implica cierta proximidad intrínseca y reversible, cierta *relación íntima* entre la persona de que se trata y *los demás*. En algún sentido: *uno es los demás y los demás son uno*. No puedo hablar de *uno* sin referirlo a *los demás* y viceversa.

Traduzco *soi* por “uno”, y *soi-même*, por “uno mismo”. Porque Ricœur piensa en singular, separado de los demás. No dice *les uns en tant que les autres*. Entonces su *nous* (que no es nuestro *nos-otros*) no implica a *los demás* que no somos europeos y que no tenemos sus problemas.

El uso de *uno* que me interesa y me gusta viene de un tango de Discepolín, que toma ese indeterminado pronombre (diría *impersonal*), que es *yo* en tanto *cualquiera*, para que la experiencia personal y propia pueda ser asumida por cualquiera... Exponer una experiencia radicalmente personal y determinada: “Uno busca lleno de esperanzas el camino que sus sueños prometieron a sus ansias”.¹³ Algunas de las cosas que ese “uno” hace las hacemos todos: busca, sabe, lucha, se destroza, se empecina, va arrastrándose entre espinas, sufre, se desangra, entiende, se queda sin corazón... Es *uno como los demás*, como *cualquiera*, como *yo*. Así que, después de *tanta traición*, puede pasar al pronombre personal de primera persona: “Si *yo* tuviera el corazón...”, “Si *yo* pudiera como ayer...” con total seguridad de que el escucha ya se ha fundido con esa experiencia humana. El *uno* estableció una falsa distancia, con la “objetividad” de quien describe con mirada neutra algo en que *uno* parece no estar comprometido, justamente para ir llevando a *cada uno* a identificarse con la letra que ya se sabe más o menos de memoria, con la música, con la interpretación del cantor y de la orquesta, con el abrazo bailado con la compañera o el compañero... para pasar juntos al pronombre personal de primera persona, musitado al oído del *otro* o la *otra* con que está entrelazado y fundiéndose: *Si yo... Si yo...*

De modo que sea un *yo* que no separa... Porque cada uno siente y sabe que el otro es *como uno*, que los demás son “gente como uno”. Que los demás son uno; que uno es uno con los demás. Que uno se integra en *nos-otros*.

Una unidad que incluye la diferencia, el conflicto, los opuestos, unidad en “*nos otros*”. Conflicto irresoluble (puede llegar hasta la traición que nos puede dejar sin corazón) porque cada uno es insoluble en los demás. De ahí que, entre la promesa y la espera, está la acción cotidiana constitutiva (o destructora) de comunidad en cada *nosotros* y entre los distintos *nosotros*. Acción de integración y de apertura a *los demás*.

13. E.S. Discépolo (Discepolín), “Uno” (tango), 1943. Disponible en http://www.todotango.com/Spanish/las_obras/Tema.aspx?id=emo6FijLaNw=

En tanto acción *constituyente* no viene de ninguna *necesidad* que la determine. Porque es *contingente* (puede darse o no, ser constructiva o destructiva) no es *superflua*, sino el irse haciendo de una con-vivencia humana que sólo puede realizarse en la medida en que siempre estén *los demás*, lo exterior, lo que *trasciende* fácticamente cualquier *unidad* lograda; los *demás* que siguen siendo tales en el interior de cada unidad, los demás que son constitutivos de la identidad de cada *uno*. Sin que haya nadie de más.

Si volvemos ahora al primer texto de Ricœur que citamos y jugamos con estas traducciones, tendremos “*il devient soudain possible qu’il n’y ait plus que les autres, que nous soyons nous-mêmes un autre parmi les autres*”: “Se hace de repente posible que no haya más que *los demás*, que nos-otros mismos seamos uno (de)más entre los demás”, que “nos-otros seamos los demás”.

Y “*soi-même comme un autre; soi-même en tant que... autre*” sería “uno como los demás; uno en tanto... los demás”.

Claro que en la traducción no todo *pasa*, porque *la alteridad* implicada en la *ipseidad* en “*Soi-même comme un autre*” no se deja poner así nomás en *plural*. Se descubre ahí la experiencia agustiniana de encontrar al Otro (en singular y con mayúscula) en *lo más íntimo de mi intimidad*, pero no la de encontrar a *los demás* en *nos-otros*.

Soy yo que lo pongo en plural, porque hay muchas lenguas y para que se pueda entrever otro tipo de relación entre cada *uno* y *los demás* de cada uno, que permita también poner en plural e invertir la fórmula del francés: “*soi-même comme un autre*”: “Los demás como uno, mismo”.

“Los demás como uno” pone primero la multiplicidad para que puedan ser considerados *en tanto que* uno, sin perder para nada su diferencia. Lo *fundamental* no está en reducir la demasía a unidad; sino en comprender la diversidad en tanto unidad. Que sea condición de ser *nos-otros* ser *intrínseca* e *inseparablemente otros*. Que sea condición de ser *uno*, ser *los demás*.

Alter-nativa (III)

Quería tomar, todavía, para pensar este tema, la idea de Nicolás de Cusa sobre lo “no-otro” (*non aliud*), “campo” en el que se puede “cazar” lo que “precede” a todas las cosas y sus definiciones (Dios), considerando de qué modo las precede.¹⁴

14. Cfr. también N. de Cusa, *De li non aliud: Acerca de lo no-otro, o de la definición que todo define* (1462). Buenos Aires, Biblos, 2008; J. Donzelot, “Les transformations de l’inter-

Subrayo: un *campo*, donde se puede *cazar*, lo que *precede* a todo. Quiero ensayar la herejía de traer esa idea para pensar lo que *precede* a cada sociedad concreta (ideas, experiencias) con las ideas de *no-otro*, como no-otro que no-otro; *otro*, como no-otro que otro; e *idéntico* como no-otro que idéntico. Lo que me parece que abre posibilidades que no estoy (¿todavía?) en condiciones de poder pensarlas bien y aquí sólo esbozo.

Cuando pregunto: “¿Qué es lo no-otro?”, se responde justamente: “Lo no-otro es no-otro que no-otro”. Y cuando inquiero: “¿Qué es entonces lo otro?”, justamente se responde: que esto otro es “no-otro que lo otro. Así, lo no-otro no puede devenir otro, ni lo otro devenir no-otro. Y “lo no-otro no significa tampoco lo idéntico, sino que, en cuanto lo idéntico es no-otro que lo idéntico, el no-otro lo precede”. Y todas las cosas se definen como “no-otras de lo que son”. En este “campo exclusivo”, “la negación no se opone a la afirmación”.¹⁵

Es un movimiento no del todo le(g)al sacar la idea de Cusano del “campo exclusivo” en que se gestó y trasladarla al que estamos tratando aquí. Pero me sentí habilitado a intentarlo porque se trata de discutir una tradición que no acepta deducir modelos de sociedad de *ideas previas* religiosas o filosóficas, pero sí fundar su propio modelo en *juicios previos*, hábitos sociales, consensos superpuestos, instituciones y tradiciones políticas transmitidos por la educación de cierto país y determinados por su situación histórica.

La idea de que lo *no-otro precede* a la distinción entre *nosotros* y *los demás*, desde el momento en que se puede discernir diferencias fácticas entre *unos* y *otros*, inhabilita la legitimidad de recurrir a las instituciones de *algunos* para pretender *fundar* modelos de sociedad pretendidamente universalizables.

Por otra parte, la designación de lo divino como no-otro golpea tanto a las ideas ligadas a la atribución por la divinidad de cualquier tipo de privilegios a determinado grupo humano, como a la idea de que determinado grupo pueda poseer al “dios verdadero”, a las “ideas correctas” o al “modelo de sociedad” que les permitiría “propagandearlos” y negar a los “otros” su calidad de humanos o atribuirles irracionalidad o “locura”.

vention sociale face à l'exclusion”, en S. Paugam, *L'exclusion: l'état des savoirs*; M. Langon, “Filosofía y democracia”, en *Tiempo de filosofar* (inédito); M. Langon, “Reflexiones sobre un filosofar intercultural desde un trabajo de campo”, en el *Seminario virtual de pensamiento latinoamericano*, Suecia, Universidad de Lund, 1995. Disponible en <http://wvla.kultur.lu.se/Virtual/cultura/mauri3.htm>; M. Langon, “Los demás como uno, mismo”, en *A puertas abiertas*.

15. N. de Cusa, *De venatione sapientiae* (La caza de la sabiduría), en *Obras completas*, t. XII (traducción italiana), 1463, cap. 14, Il terzo campo: “il non altro”.

El campo de lo “no-otro” inhibe también la idea de un Absolutamente Otro y la de cualquier absolutización de las relaciones interculturales o interpersonales, que derriban por principio todo puente o intento de contacto entre grupos humanos.

Pensar la cultura concreta (en el sentido más amplio y específicamente en el kushiano que la relaciona con el pensar y el decidir) que nos es legada a cada uno de los integrantes de cada grupo humano y que constituye nuestra identidad como no-otro en cada nos-otros, a la vez que es no-otro que otro para cada uno en cada generación, pues la precede, habilita una perspectiva fructífera para pensar cada identidad cultural en relación con la tradición de que “deriva”, y proporciona algún cartabón para pensar las relaciones dia-lógicas (y no meramente convivientes en una institucionalidad de facto) entre los diversos grupos humanos.

Quizá principalmente, la noción de no-otro nos pone ante el desafío de *pensar la historia* (el campo de lo otro y de lo idéntico, de los conflictos y las contradicciones, de unos y otros), de pensar el devenir, desde la relatividad, no desde lo absoluto; desde la negación, no desde la afirmación; desde el movimiento, no desde la inmovilidad; en el tiempo, no en la intemporalidad. Y desde el *dia-logos* en (y entre) espacios, culturas y tiempos concretos y distintos.

Para ir cerrando

Estoy bajo el impacto de una investigación reciente, publicada por el Ministerio del Interior del Uruguay¹⁶ sobre la población en situación de calle. En un espacio concreto, la plaza Cagancha de Montevideo, que como todo el mundo sabe es la plaza Libertad,¹⁷ que es el “kilómetro cero” del Uruguay. De modo que ese espacio puede considerarse el “centro” de nues-

16. R. Fraiman y M. Rossal, *De calles trancas y botones; Una etnografía sobre violencia, solidaridad y pobreza urbana*, Montevideo, Ministerio del Interior-BID, 2011.

17. También es sabido que en Uruguay hay ¡ay! un “tristemente célebre” penal de Libertad, que fue utilizado como centro de máxima seguridad de detención y destrucción de presos políticos, y que continúa funcionando como penal para “presos comunes”. Pero su irónico nombre deriva de estar en la zona de la ciudad de Libertad, a algunas decenas de kilómetros de distancia. Así que no tiene nada que ver y cualquier relación es mera coincidencia. Con más razón si tenemos en cuenta que el nombre de plaza Libertad con que se conoce al kilómetro 0, es porque en su centro está *entorpeciendo el tránsito*, desde el siglo XIX, el Monumento a la Paz (de octubre de 1851) que por alguna razón o sinrazón el pueblo ha identificado como Monumento a la Libertad.

tro “rincón del mundo”. Tomémoslo como símbolo y como realidad concreta donde, en la Libertad, no hay *distancia*.

Los *estudiados* son jóvenes que viven ahí, que “tienen o han tenido problemas de consumo de pasta base de cocaína (PBC) y alcohol, que se emplean en trabajos informales y no asisten a refugios”. Un “universo” finito y bien acotado, pues.

Refiriéndose a uno de esos jóvenes, los autores dicen:

Conocemos su barrio, uno de nosotros jugó al fútbol en la misma cancha que él. Caminamos las mismas calles y nos alegramos con el mismo son de los tambores. Tenemos, si se quiere, la misma “cultura”, pero nuestra situación material es muy distinta: él duerme en la calle y si bien sabe qué hacer para salir de esa situación, no lo puede conseguir; está sujeto a una adicción y a unas redes de intercambio; viviendo en gran riesgo su cuerpo se deteriora a un ritmo constante y creciente.

No se trata, pues, de una diferencia *cultural* sino de una *alteridad corporal*. También han sido y están siendo *formados o moldeados* (incluso y principalmente en sus cuerpos) por nuestras *instituciones democráticas modernas y liberales*: pasaron por escuelas, liceos, refugios, reformatorios, cárceles. Pero ahora están en la calle. En su memoria: alguna maestra, algún educador popular, una madre, una abuela, un barrio. En su realidad cotidiana: más bien la policía.

Para estos jóvenes, la *salida* del espacio en que están tiene pocas posibilidades. Básicamente dos: la “comunidad de origen regida por una relación clara entre lo público y lo privado, donde el estatus de libertad de los sujetos es moderno”, en la que “han sido educados como ciudadanos”, pero también de la cual por diversas razones han salido para recalar en la plaza, y en la que no resulta fácil volver a insertarse sin repetir el ciclo (u otro peor). Y otro tipo de comunidad (de índole religiosa) donde se obedece o se desobedece en relación con una normatización de los cuerpos: horarios, tareas, jerarquías, y a cuyas “reglas comunitarias” no les es fácil someterse “con mansedumbre”, incluso por la misma educación en que se han formado. En la tensión entre dos *salidas* más bien ilusorias: la *ciudadanía* que les dio educación y ahora les da policía y “ciclos” cerrados (amparo, calle, cárcel, calle) y la comunidad religiosa que los “rescataría” de la droga (sin institucionalidad democrática) está y queda como única constante, la calle. Comunidad, provisoria, precaria, permanente. Con sus relaciones de *parentesco*, sus moralidades, su cuidado y descuido del cuerpo, su sexualidad (“sórdida y sutil”), su violencia. En todo eso “la *alteridad corporal* de calle” en relación con quien “tiene hogar” es muy

grande. Basta mirar en el espacio limitado de la plaza Libertad para advertir la realidad en un mismo espacio de mundos que se mueven en dimensiones paralelas.

Comentarios

Enrique Berbeglia: ¿No te parece que el término *otro* es un término ya vacío prácticamente, como derechos humanos o calidad de vida? Son cosas que se repiten y se repiten, y terminan no significando nada.

Mauricio Langon: Estoy de acuerdo. El esfuerzo de cambiar *otro* por *los demás* tiene mucho que ver con eso. *Los demás* sólo se pueden escribir en plural. *El otro* es siempre ya una entelequia, arriesga no ser nadie; mientras que *los demás* son concretos, y parte de algo que necesariamente *nos incluye* (en un *nos-otros*) de modo que la cuestión de la *exclusión* se revierte. *Soy uno como los demás*. Tengo a los demás adentro mío, constituyéndome. En la medida en que me hicieron, me formaron, pasé distintas experiencias con ellos. *Soy uno de ellos*, es decir, uno de *nos-otros*; soy *los demás*.

Me gusta también la expresión *demás* por esa trampita que permite el adverbio: los que están *de más*; los *sobrantes*, los *superfluos*, los *prescindibles*, los *innecesarios*. Cuando están *de más*, parece que sobran a causa de cierta *necesidad* del mundo, del país o de la sociedad, que ve como *demasía* que persistan en su existencia.

Así, se entiende también el fenómeno que mencionaba un colega ayer respecto a los *inmigrantes* en Europa, que no estaban allí, pero que van llegando por oleadas de millones echados de sus países (como los europeos *excedentes* llegaron por millones a nuestros países, en función de sus necesidades humanas, no en función de las necesidades de estos países) y no le *hacen falta* a Europa, no le *son necesarios*, podrían generarle problemas *insolubles*...

Y por ahí podemos apuntar a un problema general en este mundo globalizado donde no hay afuera: que la vida humana misma y la vida a secas *están de más*, ya no sirven a un mundo regido por la maximización de la tasa de ganancia. Y los que *están de más*... no tienen adónde ir... Están de más estén donde estén: en el Guayrá paraguayo, migrando en Misiones, al Brasil, a Uruguay, a Formosa, a Bolivia... en busca de una tierra perfecta donde los hombres perfectos no puedan ser destruidos (y ya saben que no queda del otro lado del mar y que no se llega en avión). Los jóvenes de la plaza Libertad (¡y las *tolderías* de los artesanos!) están *de más* para los comerciantes, habría que... mandarlos a otro barrio a molestar a otros veci-

nos... o “habría que quemarlos a todos”... Los barrios privados cierran sus puertas, Europa cierra sus puertas... Y las puertas siempre se cierran encerrando a los que están adentro, como en el Ycuá Bolaños de Asunción.¹⁸

Habría que rescatar también a los demás como *contingencias*. Como el problema de que –para bien o para mal– están ahí, me constituyen, me condicionan, me cuestionan. Y los demás son *todos* los demás. Cosa bastante difícil de pensar. Ayer uno de los expositores se refería a esa foto de la exposición que está en este salón que nos muestra al general Videla, Massera... ¿ése es el *otro*? Son parte de *los demás*; y son *en plural*. Puedo nombrar a éstos porque fueron *visibles*, como Rorty nombra a Loyola y a Nietzsche. Pero son una imagen representativa de un tipo de relación social, contra la que *los demás* que tengo adentro, *los demás* que me hicieron, reaccionan con violencia. Y yo mismo, no sólo por la *experiencia* de haber sufrido *la dictadura y demás*. También porque lo que puedo entender por mi *razón* y mi *sensibilidad* se indignan contra eso. Y se niegan a interpretar que el tipo de relaciones antisociales y criminales que encarnaron, pueda ser entendido como un intento de plasmar, aplicar o realizar un modelo de sociedad deducido de las ideas católicas en el campo político y social, cuando fue un *experimento* (no precisamente de *cooperación*) de cierta *doctrina*. *Doctrina* que, por cierto, no es ajena a “convicciones procedimentales”, que derivan de “ideas intuitivas” “radicadas en instituciones políticas” y “hábitos norteamericanos” (entre los cuales la proscripción de lo filosófico del ámbito público, que estrictamente es privatización de lo público) que más bien juegan como *condición de imposibilidad* de una sociedad democrática y justa en que sea posible convivir y en que cada uno pueda intentar “dar forma a su personal visión de la perfección” en lo público y en lo privado.

Discutir estos asuntos y verlos como *problema* nos obliga a repensarlos constante y radicalmente. O sea a *hacer filosofía*. Nunca una *palabra* va a agotar el problema. Ayer se hablaba de la importancia de trabajar sobre las palabras. Eso implica también no “casarse” con ninguna palabra (*otro, democracia, los demás...*), ni demonizarla; saber que son instrumentos que usamos los unos y los otros; y que también nos usan, y manejan lo más humano de nosotros (por lo menos en una tradición clásica), lo que tiene que ver con el *logos*. Y forman y conforman en la educación ideas y cuerpos. En ese sentido, hay que romper con todas las palabras y hay que pasar por todas las palabras.

18. M. Langon, *El caso de las puertas cerradas*, 2004. Disponible en <http://www.docstoc.com/docs/106998770/EL-CASO-DE-LAS-PUERTAS-CERRADAS>.

Celina Lértora: Yo quería señalar que esa referencia que hiciste al mbya guaraní Andrés, me parece muy importante. Se trata de un grupo de guaraníes que apareció en Uruguay y que recordaban los doscientos años en que se han ido los padres. El título que pusiste hace unos años a una exposición que hiciste sobre eso, “Hay muchos dioses porque hay muchas lenguas”,¹⁹ es un poco la sumatoria de lo que una pequeña comunidad contesta. Están explicando por qué ellos han decidido romper con la vida en Uruguay, se reconocen como guaraníes, e intentar volver, en la medida de lo posible, a sus viejas tradiciones de vida. Éste es el contexto en el cual se dice esa frase.

De todas maneras veo ahí –en ese grupo y no solamente en ese individuo– un intento voluntario de segregación. Una segregación de una sociedad democrática que les está ofreciendo lo que nosotros entenderíamos como beneficios, pero que para ellos no eran tales. Entonces mi pregunta es: ¿cómo plantearíamos esta cuestión de ese otro relativo dentro del nosotros en un proceso que está dando lugar en este caso a la reconstitución de una identidad que para reconstruirse requiere como exigencia esa segregación? Porque en la medida en que siguieran (la vida “a la uruguaya”, M.L.) –eso lo dice la entrevistadora, lo tienen claro ustedes y los indios–, eso se transformaría otra vez en una cosa homogénea que ellos no quieren. Ahí hay una tensión que no veo cómo se puede resolver con la referencia que has hecho a Ricœur. Te lo pregunto porque es un caso concreto, realmente muy interesante.

Mauricio Langon: Primero aclaro que Andrés era un niño de catorce años; no un sabio de su comunidad, sino alguien que está siendo educado por su comunidad. Conversando con adultos en un contexto en que veníamos insistiéndoles en que manden sus niños a la escuela (¿qué mejor integración?) fue que apareció la pregunta:²⁰ “¿Cuánto hace que se fueron los *chechuitas*

19. M. Langon, ob. cit., 1995.

20. Las referencias entrecomilladas que siguen no son citas textuales, sino reconstrucciones mías a los efectos de esta presentación oral. Los materiales de la investigación (que duró varios años) no están publicados (M. Langon, “Enfoque ambiental de una comunidad mbya guaraní”, 1987, inédito, mecanografiado; A. Fernández, M. Langon, M. Quintela y M. Salvo, “Estudio del núcleo ético mítico del asentamiento mbya guaraní de Montevideo”, mimeo, 1993), pero sí algunas exposiciones puntuales (A. Fernández, M. Langon, M. Quintela y M. Salvo, “Algunas consideraciones sobre el paradigma filosófico mbya”, en D. Picotti (comp.) *Pensar desde América; vigencias y desafíos actuales*, Buenos Aires, Catálogos, 1995; M. Langon, ob. cit., 1995; M. Langon, *A puertas abiertas*, Madrid, Bubok, 2008. Disponible en <http://www.bubok.es/libros/234/A-puertas-abiertas>).

de Paraguay?”, y ante nuestra respuesta de que hace más de doscientos años: “Si mandamos a nuestros niños a la escuela, dentro de doscientos años no hay más guaraní, no hay más mbya,²¹ no hay más nada”. Porque el mundo se acaba si se acaban los mbya que cuidan el mundo. Uno de ellos me decía: “Mauricio: a ti te gustaría aprender nuestra lengua, ¿no? Pero a lo mejor ya estás viejo para aprenderla, pero sí pueden hacerlo tus hijos. Mandalos unos meses, en vacaciones, a que convivan con nosotros en nuestras casas, y podemos enseñarles”. Es lo que nosotros les estamos pidiendo que hagan ellos...

¿Qué les ofrecemos nosotros? ¿Qué les ofrece el Estado para “integrarlos”? El intendente de un Departamento les ofreció todo: terreno, casas, escuela, vacunas, médicos. Ellos aceptaban los terrenos. También las vacunas y los médicos (útiles para las enfermedades que vienen de los blancos). Pero, decían, no queremos vivir en los “galpones” de los blancos,²² sino en nuestras propias casas,²³ que nosotros nos hacemos. Y no mandaremos nuestros hijos a la escuela de ustedes, porque nuestras mujeres les enseñan la lengua de *Ñande Ru*²⁴ y entre todos les enseñamos “nuestro sistema”,²⁵ distinto del “sistema de ustedes”. Y había un joven que decía: “Nací en Paraguay, pero viví toda la vida en los alrededores de ciudades, no conozco la selva, tengo cédula de identidad uruguaya que dice que nací en Uruguay aunque es mentira; pero sin ella no podría trabajar manejando tractores y plantando papas”. Y concluía: “Cuando el grupo se vaya para

21. Literalmente “gente”. Nombre que damos a una de las etnias y lenguas guaraníes mayores en la actualidad. No es ése el nombre con que se autodenominan (también los chiguanos, por ejemplo, son gente –mbya–), sino una palabra que suena como *ché ré ta ha* (literalmente: *mi pedazo*, en sentido figurado: *mi pariente*). Los mbya se comunicaban con nosotros en castellano y nos traducían sus palabras a nuestra lengua.

22. Se referían a todos nosotros como “los blancos” o “ustedes”. Con eso traducían *siempre* el término *mbya jorua* (literalmente: *bigotudos*). En la literatura aparece el mismo término traducido por palabras tales como “cristianos” o “extranjeros”.

23. *Oga*: vivienda tradicional construida en base a madera dura, *pindo* y *tacuara*, con techo de hojas de *pindo*. Dada la escasez de estas últimas, no tenían problema en usar *nylon* para impermeabilizar. La *opy* o casa ritual es más grande, necesariamente sellada con barro y con puerta de madera tallada.

24. Literalmente: “Nuestro Padre”, denominación del dios trascendente. *Ñande* es pronombre que incluye al escucha (en este caso a nosotros, blancos), de modo que es dios en común a nosotros y a ellos. *Ore* es “nosotros” excluyendo al escucha. Así en sus oraciones se dirigen a *Ore Ru*.

25. Traducen siempre por “sistema” la palabra *eko* (generalmente también *teko* o *reko*, por razones fonéticas) que la literatura suele traducir por “costumbre”, “cultura”, etcétera.

otro lado yo me voy a quedar acá trabajando en el cultivo de la papa y los sábados iré a los bailes”. Lo vi un año después y me dijo: “Estoy aprendiendo nuestro sistema con la abuela. Y cuando todos se vayan yo me iré con ellos”. Y se fue.

Ahora: ¿es esto *segregación*? ¿Lo que ofrecemos es *integración*? ¿No les estamos pidiendo que *se borren* y sean como nosotros? ¿No es más bien *asimilarlos* lo que buscamos? En el doble sentido de hacerlos *similares* a nosotros y de *poder digerirlos*.

En grupo discutíamos lo que sería bueno para ellos. Y les preguntamos qué querían. No decían nada hasta que uno habló en nombre de todos: “Queremos tierra para vivir. ¿Hay montes en Uruguay?” “Sí” “¿Dennos un monte donde vivir”. Pero los montes son propiedad privada, están dentro de las estancias, y el estanciero lo que menos quiere es indios en el monte. Había un terreno público amplio; un estero anegadizo. Cerca hay comunidades de origen ruso y alemán que viven según sus costumbres (¿segregados?) y hubo que preguntarles a alemanes y rusos si los querían de vecinos: “Indios, no”. No están en Alemania ni en Rusia, pero *están en su casa*, en *su país*, y les llegan desde el extranjero migrantes que... ¿son *indígenas*, son *aborígenes*, son *autóctonos* de estas tierras? ¿Son sus *dueños*? ¿O son extranjeros que se vieron obligados a abandonar su lugar de origen y recalcan en Europa, cuyos habitantes resultan un peligro por esa invasión? Esos descendientes de rusos y alemanes encontraron un lugarcito sobre la tierra: ¿Qué lugar hay para los mbya?

Terminamos dándoles una isla en el río Uruguay (la Filomena Grande), frente a Nuevo Berlín, donde instalaron su hábitat, hicieron sus *ogas* y su *opy*, cazaron en el monte, rezaron y desarrollaron sus plantaciones... hasta que la abuela soñó que había que irse y abandonar todo. Rápidamente se fueron. A los pocos días hubo una crecida del río Uruguay y la isla quedó varios metros debajo del agua. Volvieron a Montevideo, donde reconstruyeron su hábitat en el Parque Lecocq, junto al zoológico. Y siguieron moviéndose... algunos a Río Grande do Sul, otros hacia Bolivia. Siempre en camino hacia la tierra sin malos y sin males.

La tensión no se resuelve con Ricoeur, aunque creo que su esfuerzo es, justamente, ponerla de manifiesto. Quizá sí con el planteo del “panteón” mbya donde caben muchos dioses, o en el del subcomandante Marcos de un mundo donde quepan muchos mundos. Avanzar en ese sentido sólo es posible reflexionando y dialogando sobre esa tensión, como estamos haciendo ahora.

Algunas “metáforas” emergentes en la filosofía política, o la nueva gramática de los conflictos sociales

José Luis Guzón Nestar

ISF San Juan Bosco de Burgos / Universidad Pontificia de Salamanca

No puede existir amor sin conocimiento en el otro, ni libertad sin reconocimiento recíproco.

Jürgen Habermas

Una categoría en boga y en continua redefinición

El presente trabajo nace de una preocupación por la síntesis. En medio de tantos cambios socioculturales y políticos, al hilo de los escándalos políticos que nos habitan, quiere ser, por un lado, una síntesis divulgadora de algunas metáforas “cargadas de futuro”¹ que se barajan en la literatura de

1. “Tal es mi poesía: poesía-herramienta / a la vez que latido de lo unánime y ciego. / Tal es, arma cargada de futuro expansivo / con que te apunto al pecho” (G. Celaya, *La poesía es un arma cargada de futuro*). Se ha consultado para este trabajo, entre otros que se citan al pie: M. Álvarez Gómez y M-C. Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Universidad de Salamanca, 2000; B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972 [1969]; C. Calhoun, “The Politics of Identity and Recognition”, en *Critical Social Theory*, Oxford-Cambridge (MA), 1995; C. Cullen, *Reconocimiento y pluralismo. El lugar del otro en la formación del sujeto moral*, Puebla (México), Memorias del XIV Congreso Interamericano de Filosofía, 1999; A. Honneth, “Reconocimiento y obligaciones morales”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, 1998; A. Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007; A. Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, A. Machado Libros, 2009; D. Leopold y M. Stears, *Political Theory. Methods and Approaches*, New York, Oxford University Press, 2008; R. Máiz Suárez (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2001; J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México-Buenos Aires, FCE, 1979. (Orig.: *A Theory of Justice*, Harvard, 1971); G. Sabine, *Historia*

la filosofía política: el *reconocimiento*, la *sociedad “decente”*, la *emergencia de la sociedad civil*, etc. Por otro lado, quiere ser un alegato y un manifiesto sencillos a favor de ese “otro mundo absolutamente necesario”, porque estoy (estamos muchos) convencido de que “algo va mal”.²

Vamos a centrarnos en la *metáfora* del *reconocimiento*, aunque también nos aproximemos brevemente a las otras dos que he apuntado (la *sociedad decente* y el *Mundo Nuevo*, o la *emergencia de la sociedad civil*). En la filosofía política actual se puede apreciar un cambio sustancial de *paradigma*, que sustituye el viejo de *justicia* por el emergente de *reconocimiento*. La teoría que se basa en este nuevo paradigma emergente se centra en lo intersubjetivo, en el hecho de la importancia de los otros, en la realidad de *reconocer* y *ser reconocido*. Sin embargo, durante el estudio comprobaremos, bajo este mismo epígrafe de *reconocimiento*, cómo cambian los contenidos semánticos de un modo significativo a lo largo de la historia de las ideas hasta la actualidad.

En el diccionario de la Real Academia de la Lengua el verbo *reconocer* y su sustantivo *reconocimiento*, como consecuencia, son polisémicos. De las diecisiete acepciones del verbo podíamos quedarnos con cinco más próximas a nuestro campo semántico: en las relaciones internacionales, aceptar un nuevo estado de cosas; considerar, advertir o contemplar; distinguir de las demás personas a una, por sus rasgos propios (voz, fisonomía, movimientos, etc.); construido con la preposición *por*, acatar como legítima la autoridad o superioridad de uno o cualquier otra de sus cualidades; tenerse a sí mismo por lo que es en realidad, hablando de mérito, talento, fuerzas, recursos, etc. Pero conocer el mapa conceptual en el momento actual no nos exime de hacer un recorrido diacrónico.

Reconocimiento, en su origen, es un concepto jurídico. En la sociedad burguesa se llega a equiparar al principio de igualdad. Para Kant, el derecho es la condición por la cual la libertad de uno es compatible con la libertad del

de la *Teoría Política*, México, FCE, 1993; C. Taylor, *The Politics of Recognition*, en A. Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton U.-P., 1994; S. Thompson, *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*, Cambridge (UK)-Cambridge (MA), Polity Press, 2006.

2. T. Judt, *Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2011, pp. 17-18. Dice Tony Judt que “hay algo profundamente erróneo en la forma en que vivimos hoy. Durante treinta años hemos hecho una virtud de la búsqueda del beneficio material [...] El estilo materialista y egoísta de la vida contemporánea no es inherente a la condición humana. Gran parte de lo que hoy nos parece «natural» data de la década de 1980: la obsesión por la creación de riqueza, el culto a la privatización y al sector privado, las crecientes diferencias entre ricos y pobres. Y, sobre todo, la retórica que los acompaña: una admiración acrítica por los mercados no regulados, el desprecio por el sector público, la ilusión del crecimiento infinito”.

otro, lo que implica un *reconocimiento* del otro como igual a mí, equivalente y de la misma categoría. Así, *reconocimiento* es para el filósofo de Königsberg la base de la convivencia en la sociedad y el fundamento de la moral.

Con Hegel el concepto fue adquiriendo otras tonalidades y se entendió básicamente como *lucha por el reconocimiento*, que se hace paradigmática en la relación entre *amo y esclavo*. El hombre se enfrenta a otros para reconocerse a sí mismo y ser reconocido. Para llegar a ser autoconciencia tiene primero que ser reconocido objetivamente por los demás. El deseo de ser reconocido por los otros hombres engendra una lucha entre las conciencias (*dialéctica amo-esclavo*). En un sentido amplio también cabría pensar los conflictos sociales, las luchas obreras, las revoluciones burguesas y las guerras del siglo XIX, en su camino hacia la democracia, como luchas por el *reconocimiento*:

En las guerras y contiendas que surgen en tales relaciones, el momento por el que ellas son luchas por el reconocimiento respecto a un determinado contenido constituye el rasgo que les proporciona un significado para la historia universal.³

A finales del siglo XX, Jürgen Habermas nos presenta el *reconocimiento* mutuo como *el núcleo del Estado de derecho democrático*.⁴ Él asegura, supuesta una cierta conexión interna entre Estado de derecho y democracia, que “tan pronto como tomemos en serio esta conexión interna entre el Estado de derecho y la democracia se ve claramente que el sistema de los derechos no sólo no es ciego frente a las desiguales condiciones sociales de vida, sino que tampoco lo es frente a las diferencias culturales”.⁵ Aquí encontramos algunos elementos importantes para nuestra síntesis: *reconocimiento* de los derechos y *reconocimiento* de las diferencias culturales.

Axel Honneth recoge estos planteamientos de sus maestros y los reactualizará, a partir Hegel, en un intento por superar otras posturas contemporáneas (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, John Rawls, Will Kymlicka, Charles Taylor) que él considera en buena medida teorías puramente formales, con aportaciones de las ciencias modernas.⁶ La reflexión nos gusta-

3. G.W.F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993, § 351, p. 796.

4. Cfr. G. Sauerwald, *Reconocimiento y liberación. Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Berlin, Hopf, 2008, p. 26.

5. J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 194.

6. Cfr. J-M. Almarza Meñica, “Cosmovisión y reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth”, *Estudios Filosóficos*, LIX, 2010, pp. 8-9 y 11.

ría, siguiendo esas metáforas “cargadas de futuro”, llevarla hasta autores muy diferentes, pero que anhelan y aspiran a un objetivo común: el cambio urgente y necesario de la sociedad actual, porque “algo va mal”. Esos autores son Avishai Margalit, autor de *La sociedad decente*,⁷ cuyos puntos de vista nos hacen comprender hasta qué punto la categoría del *reconocimiento* y la reflexión que se ha generado en su entorno siguen vivas. Y, finalmente, Javier Montserrat, quien, con *Hacia un nuevo mundo. Filosofía política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*,⁸ aboga por recuperar la función liberadora de la política en la sociedad actual.

Precedentes

Uno de los autores que consideran este tema del *reconocimiento* es el filósofo canadiense Charles Taylor, que en su obra *Multiculturalism and The Politics of Recognition*⁹ subraya la importancia política del *reconocimiento* al remitirnos a las demandas de grupos minoritarios o subalternos (*ciudadanos de segunda clase*) o a cierto tipo de feminismo. Insiste en que el no-reconocimiento no es sólo una falta de cortesía que debemos al otro, sino que *reconocimiento* es una necesidad vital, imperiosa. La antropología que fundamenta su reflexión nos presenta al hombre como un ser dialogal. Éste es un tema de la filosofía de la primera mitad del siglo pasado (Martin Buber), pero que ha tenido numerosos continuadores y ha encontrado caldos de cultivo diferentes en otras filosofías. Un rasgo crucial de la vida humana, dice Taylor, es su carácter fundamentalmente dialógico, y en buena medida, la identidad del hombre se debe a este hecho.

Taylor presenta un primer panorama filosófico de la categoría *reconocimiento*, y distingue entre dos formas de política que corresponden a dos formas de liberalismo. Por un lado, la política de *igual reconocimiento*, basada en la noción moderna de *dignidad* a la que toda persona como ser humano tiene derecho. Éste sería el *Liberalismo I*. Por otro lado, la política de *diferencia* que favorece la identidad, una *identidad individualizada*, que él denomina *Liberalismo II*. Taylor no nos deja dudas en cuanto a su posición como comunitarista (blando). No ve reconciliación posible entre

7. A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge (MA), 1996. Ed. esp.: *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.

8. J. Monserrat, *Hacia un nuevo mundo. Filosofía política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*, Madrid, UPEO, 2005.

9. C. Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, FCE, 1993.

los dos *liberalismos* y delante de las luchas por el reconocimiento que se libran en la actualidad opta por el *Liberalismo II*, sin poner por ello en entredicho los derechos que derivan de la categoría de dignidad, que emana del *Liberalismo I*.

En la reflexión que nos conducirá hasta Axel Honneth iré recogiendo sumariamente algunas ideas de autores precedentes que pueden ser pistas que nos conducen hasta él. Así, pues, se puede señalar, por una parte, que el punto de partida y sustento filosófico-político del *reconocimiento* de las identidades colectivas presupone aspectos básicos de las reflexiones de Charles Taylor y Will Kymlicka.

La reflexión de Charles Taylor nos sugiere una relación complementaria entre la idea del igual valor y respeto a todas las culturas y la exigencia moral de una actitud pública de no desprecio hacia aquellas formas de expresión cultural que ponen en cuestión el modelo de valores y principios de la cultura hegemónica.¹⁰ Por otro lado, en el posicionamiento de Will Kymlicka¹¹ es importante comprender las características e intereses de las minorías culturales y de los grupos étnicos para poder acomodar la diferencia cultural en el marco del Estado democrático liberal.

Retrotrayéndonos algo más en la historia, también es posible afirmar que la base filosófico-política de la idea de la protección del ciudadano con derechos y capacidad moral para construir su individualidad ha sido sustentada desde la tradición liberal por algunos filósofos, entre los cuales cabe pensar en Immanuel Kant, John Stuart Mill y John Rawls.¹²

Desde el punto de vista de Kant, las personas tienen derecho a escoger sus proyectos de vida y el criterio básico para juzgar el valor moral de tal proyecto es que emane de la capacidad de autonomía y libre voluntad individual.

Toda la obra kantiana tiene numerosas referencias a la libertad. Bastaría acudir a un índice onomástico de cualquier obra crítica para encontrar citas, pero la importancia de la libertad va más allá de su mera presencia numérica. Algunos autores sostienen que es una clave de bóveda de todo su sistema (incluida la razón en su uso teórico –*Crítica de la razón pura*–). Quizá la cita más aludida es aquella del *Prólogo* a la *Crítica de la razón práctica*:

10. Cfr. C. Taylor, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, FCE, 2003, p. 98.

11. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996. Cfr. también de este autor: *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995, y *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003.

12. Cfr. N.J.C. Holguín, “Reconocimiento de las identidades colectivas: aproximación desde la perspectiva de Jürgen Habermas”, *Praxis Filosófica*, N° 27, 2008, p. 110.

La libertad es algo efectivo, dado que su idea se revela por medio de la ley moral, siendo también la única entre todas las ideas de la razón especulativa de cuya posibilidad *sabemos algo a priori, por cuanto supone la condición de esa ley moral que sí conocemos*. (A 5)¹³

Entre quienes defienden este carácter tan privilegiado de la libertad en el sistema kantiano están Roberto R. Aramayo, José Aleu y José Ramón Recuero.

Para Roberto Aramayo, que ha cuidado algunas de las últimas ediciones de Kant al castellano, la libertad tiene tanta importancia que es lo que le movió al *Regiomontano* a escribir la segunda *Crítica*: “Poder presentar a la libertad como una clave de bóveda para todo el sistema crítico”.¹⁴ A pie de página nos ofrece la cita que justificaría su opinión: “Las consideraciones orientadas al concepto de libertad no deben ser entendidas como añadidos que sólo sirven para rellenar los huecos del sistema crítico de la razón especulativa (pues éste se halla completo por cuanto concierne a su propósito), a guisa de puntales y contrafuertes que vienen a sustentar un edificio construido con cierta precipitación, sino como auténticos eslabones que evidencian la trabazón del sistema y nos permiten comprender en su actual presentación real conceptos que allí serán presentados sólo problemáticamente” (A 12).

En la misma línea, podríamos ofrecer también las opiniones de José Aleu Benítez. Para este discípulo de Karl Rahner, habría que concluir de un modo semejante. Apoyando en A 5 sostiene la siguiente tesis:

El contenido de la *Crítica de la razón práctica*, la libertad, no sólo fundamenta y hace posible el sistema, sino que, sobre todo, permite penetrar en el mundo de las «ideas», las cuales se manifiestan como principios motores de toda creatividad científica, artística o legislativa que sólo la libertad puede *realizar*.¹⁵

De acuerdo con la perspectiva de Mill, la libertad no es un derecho natural propio de la condición humana como tal. Se trata de un derecho propio de las sociedades civilizadas. La libertad encuentra su fundamento en el principio de máxima felicidad, pues, en sociedades desarrolladas, la

13. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 1ª ed., 1ª reimpr., 2001, pp. 19 y 52.

14. Ver “Introducción a Kant I”, en I. Kant, ob. cit., 2001, p. 19. (edición de R. Aramayo).

15. J. Aleu Benítez, *Filosofía y libertad en Kant*, Barcelona, Promociones Públicas Universitarias, 1987, p. 31. También cfr. J.R. Recuero, *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

felicidad se realiza en la individualidad, y ésta sólo se alcanza a través de la libertad. Dice John Stuart Mill:

No es libre ninguna sociedad, cualquiera que sea su forma de gobierno, en la cual estas libertades o estén respetadas en su totalidad; y ninguna es libre por completo si no están en ella absoluta y plenamente garantizadas. La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándolo a vivir a la manera de los demás.¹⁶

Y según la interpretación de Rawls, una teoría de la justicia distributiva presupone el principio de la diferencia y el principio de la libertad. Este último demanda que la estructura básica de la sociedad debe ofrecer a cada ciudadano los mismos derechos irrevocables a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.¹⁷ Es decir, un sistema de derechos compatible con un esquema de libertades básicas, por ejemplo, las libertades políticas, la libertad de pensamiento, libertad de conciencia, libertad de expresión, entre otras.

El diálogo entre Taylor y Habermas

Charles Taylor y Jürgen Habermas han entrado en diálogo en numerosas ocasiones, pero sus posturas divergen en lo fundamental, como veremos más adelante.

En primer lugar, es evidente que el encuentro entre el *reconocimiento* de las identidades colectivas y la protección de los ciudadanos con dere-

16. J.S. Mill, *Sobre la libertad*, con un ensayo de I. Berlin, prólogo de P. Schwartz y álbum de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1997, p. 99.

17. Cfr. J. Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 123-157: “Los dos principios que vamos a discutir pueden formularse como sigue: primero, toda persona que toma parte en una institución o se ve afectada por ella tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; y segundo, las desigualdades, en tanto que definidas o alentadas por la estructura institucional, son arbitrarias a no ser que sea razonable esperar que redunden en provecho de todos, y con tal que las posiciones o cargos a los que están adscritas o desde las que pueden ser ganadas sean accesibles a todos”.

chos sugieren dos tipos de relación. La primera reivindica la posibilidad de ajustar las relaciones de la sociedad liberal con las minorías culturales; y se resaltan así valores y principios de una antropología moral y política centrada en la idea del *reconocimiento* de la diferencia cultural (*multiculturalismo*).

La segunda reclama la necesidad de repetir un tipo de relación fundada en la pretensión universalista de la filosofía política liberal; y admite la idea de la persona como individuo con derechos y el ideal de un sólo horizonte de comprensión cultural, que aparentemente niega la diferencia cultural (liberalismo). En este sentido, podemos decir que este encuentro entre actores políticos con intereses diferentes no es quizá más que una forma de expresión de la relación conflictiva entre el Estado liberal y el Estado multicultural, dado que las reivindicaciones de ambas concepciones de relación se chocan entre sí y rechazan mutuamente los referentes morales y éticos propios de cada una de tales interpretaciones.

Lo cierto es que este conflicto de valores ético-políticos muestra aspectos estructurales de la tensión que ha librado el Estado democrático de derecho al tratar de armonizar al mismo tiempo el reconocimiento de las demandas de las identidades colectivas y la protección de las minorías ciudadanas. O se ensalzan los valores de las minorías culturales, en detrimento del Estado democrático de derecho, o se hace tanto hincapié en éste que se *calpestan* las legítimas aspiraciones y derechos de estas comunidades. Con frecuencia no hay término medio, no hay acuerdo, no se da el reconocimiento auténtico de las diferencias.

El maestro de Axel Honneth, Jürgen Habermas, señala dos presupuestos teóricos para abordar el problema del reconocimiento de las identidades colectivas marginadas en el contexto del Estado democrático de derecho: 1) la idea de que en las sociedades democráticas los sujetos con capacidad de acción y lenguaje¹⁸ acuerdan las normas morales y jurídicas, que han de garantizarles sus derechos o libertades subjetivas de acción, y 2) la idea de que en el Estado democrático de derecho el ejercicio del poder político es regulado a través de procedimientos institucionales y los conflictos de intereses se resuelven con la aplicación del sistema de derechos acordado.

Una pregunta surge casi espontáneamente y aviva el diálogo entre el pensamiento de Taylor y Habermas: ¿cómo es moral y políticamente posi-

18. Deberíamos tener presente una de las obras más significativas de Habermas, *Teoría de la acción comunicativa 1*, Madrid, Taurus, 2003, p. 24. Acción y lenguaje son dos herramientas muy significativas en su modo de concebir el conocimiento humano.

ble armonizar el reconocimiento de las identidades colectivas marginadas en el contexto del Estado democrático de derecho?

Para Taylor la cuestión supone ampliar el esquema de derechos vigente en las sociedades democráticas liberales e introducir derechos colectivos o de grupos, mientras que para Habermas el problema puede resolverse si los actores sociales ejercen su capacidad de autonomía ciudadana en el ámbito de lo público. Posiciones teóricas que reflejan el encuentro entre multiculturalismo y universalismo liberal. Las dos posturas se entienden perfectamente desde el *background* de cada uno de los autores. Charles Taylor (Quebec, 1931), con su modo de comprender el reconocimiento y el multiculturalismo, es un militante de la causa de Quebec en el concierto nacional de Canadá. En consecuencia, cuando se habla de reconocimiento de las diferencias se está apostando por los derechos de la francofonía en ese país. La solución vendría por una mayor autonomía, supuesto el reconocimiento estatal.¹⁹

Del mismo modo, podríamos señalar el trasfondo del pensamiento de Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929), ciudadano de un estado unitario, en el cual hay menos desequilibrios territoriales, y que proviene de una reflexión más holística, para quien la solución debe ser desde el Estado, desde la ampliación de los derechos y el incremento de la participación.

Intentando aproximarnos a una *síntesis*, podemos afirmar, de acuerdo con Habermas, que el *reconocimiento* de las demandas de las identidades colectivas no satisfechas históricamente puede articularse moral y políticamente si en el Estado democrático de derecho se crean condiciones de igualdad de derechos y participación. Condiciones fundamentales para que en el ámbito de lo público los actores sociales realicen el ejercicio de la autonomía ciudadana y se armonicen los intereses diversos. Pero la reflexión no ha hecho más que comenzar. Los discípulos de Jürgen Habermas llevarán este modo de comprender el *reconocimiento* más allá.

19. A este propósito señala Habermas de modo crítico: “Taylor se refiere al ejemplo canadiense de la minoría francófona, que en la provincia de Quebec constituye el grupo mayoritario. Dicha minoría reivindica para Quebec el derecho de formar en el interior del Estado una “sociedad distinta”; frente a la cultura mayoritaria anglosajona, quiere asegurar allí la integridad de su forma de vida mediante reglamentaciones que, entre otras cosas, impidan a la población de habla francesa y a los emigrantes enviar a sus hijos a las escuelas inglesas, que estipulen que el francés sea la lengua de comunicación para las empresas de más de cincuenta trabajadores y que prescriban en general el francés como la lengua de los negocios” (J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 193).

De Habermas a Honneth: el reconocimiento

Axel Honneth, en el seno de la Teoría Crítica²⁰ ya en su segunda generación, vuelve sobre la categoría de *reconocimiento*. Recoge toda la sabiduría de la escuela con sus luces y sus sombras.

En líneas generales es comúnmente conocida la obra de Jürgen Habermas. Su obra ciclópea (“obra magna”,²¹ dice Ignacio Sotelo) le ha valido la gran estima de la que goza y el ser considerado, si no el “preceptor de Europa”, como en otro tiempo pudo ser llamado Erasmo de Rotterdam, sí uno de los intelectuales de referencia y más respetados sin duda. Su obra, junto a enormes logros, presenta alguna sombra.

Aunque no puede darse por concluida, hay una cierta ambigüedad en la obra habermasiana. No se sabe si el *mundo de la vida* va a terminar imponiéndose sobre el *mundo sistémico*, o viceversa, si éste colonizará la realidad a través de la *razón instrumental*, es decir, el vaticinio de que la razón de Estado terminará por imponerse sobre la *razón utópica*.²²

Junto a esta sombra, otro problema en la síntesis de Habermas, motivo de muchas preocupaciones, es el insólito protagonismo de la economía, de los mercados, en la vida social:

El hecho con mayores consecuencias políticas que a Habermas le da más quebraderos de cabeza es que los mercados nacionales se hayan quedado pequeños para mantener el grado de productividad que resultaría necesaria para proporcionar el nivel de vida al que aspira la población; pero al internacionalizarse las economías, al saltar de una escala nacional a una global, el keynesianismo se queda sin base, y con su derrumbe se desploma el modelo socialdemócrata de Estado de bienestar (*Welfare State*). Además el proyecto de un Estado social choca con la contradicción que se percibe entre fin y método. Su fin es establecer formas de vida igualitarias, que creen parcelas en las que quepa un desarrollo libre y espontáneo de los

20. La Teoría Crítica es una corriente en el seno de las ciencias sociales, que surge en el seno de la Escuela de Frankfurt. El origen de esta escuela está ligado al Instituto de Investigación Social (1924), que aglutinaba a un grupo de autores cuyos intereses intelectuales giraban en torno a Hegel, Marx y Freud. Recibe el nombre de Teoría Crítica de una obra de Max Horkheimer que lleva por título *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937). A esta escuela han pertenecido muchos prestigiosos intelectuales, entre los que quiero destacar estos cuatro: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm.

21. I. Sotelo, “El pensamiento político de Jürgen Habermas”, en J.A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva; 1997, p. 194.

22. *Ibidem*, p. 194.

individuos. Pero justamente, el desarrollo de la libertad individual incluso de los más débiles, el fin que caracteriza al Estado de bienestar, no puede lograrse recurriendo a los medios administrativos que le son propios.²³

Ha sido el propio Honneth quien nos ha ofrecido en *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (1992), una actualización sistemática y la estructura de las relaciones de reconocimiento social. Según varios autores su teoría del reconocimiento, yendo más allá de la *Teoría de la comunicación* de Habermas y Apel, es fruto de una emancipación y reconstrucción crítica de una posición casi materialista del joven Hegel (de Jena), que ha encontrado apoyos teóricos en el behaviorismo social de George H. Mead, y en la psicología evolutiva de Donald W. Winnicott y Jessica Benjamin.

La tesis central de Honneth es que los conflictos sociales, de acuerdo con la gramática que les es propia, pueden leerse en clave de *lucha por el reconocimiento*. Este autor, siguiendo la tradición de la Teoría Crítica (Escuela de Frankfurt), descubre que Hegel supera la tradición de Maquiavelo y Hobbes, que había estado dominada por la interpretación de estos conflictos desde la *autoconservación*. Honneth insistirá en que la categoría de *reconocimiento* no es una alternativa a la línea del realismo político, tendiente a la *autoconservación*, sino que se trata de una ampliación y de un intento de superación de dicha categoría.

Honneth señala tres formas de reconocimiento recíproco para la persona: el amor, el derecho y la valoración social. Están inspirados en la división tripartita que Hegel propone dentro del espíritu objetivo. El espíritu objetivo tiene tres momentos: derecho, moralidad y eticidad. Es precisamente en este último momento, el de la eticidad, cuando se realiza la mediación entre lo objetivo (la ley) y lo subjetivo (la libertad), esto es, entre la personalidad jurídica y la conciencia moral (intencionalidad). El querer del sujeto se realiza queriendo fines concretos, mediando entre lo subjetivo y lo objetivo. El hombre realiza lo que le dicta la conciencia, y ésta le dicta el bien que está de acuerdo con la Voluntad universal.

Pues bien, en esta última fase de la eticidad se dan también tres estadios: familia, sociedad civil y Estado. La *familia* es un *ethos* más que un mero contrato abstracto y formal. En ella predomina el amor y el sentimiento fundamentalmente, pero, no obstante, en ella también la personalidad se encuentra todavía anulada, retraída, intimista. La persona ne-

23. *Ibíd.*, pp. 195-196.

cesita abrirse a otras familias para poder realizarse plenamente. Aquí se situaría el *reconocimiento* a través del amor.

En un segundo momento estaría la *sociedad civil*, que es una institución intermedia entre la familia y el Estado. Es ésta una intuición clave para la ciencia política moderna. La familia se disgrega para dar paso a un comportamiento más independiente. Lo único que vincula a las familias es su necesidad mutua. La sociedad civil expresa ya universalidad, frente a la individualidad de la familia. Es la organización social capaz de dar una respuesta concreta (incluso económica) a las necesidades naturales de los individuos y de las familias. Aquí el individuo llega a ser “hombre”, y el reconocimiento se realiza a través del derecho.

Finalmente estaría el Estado. Sólo cuando se respeta a la familia y a la sociedad se puede hablar propiamente de Estado. “El Estado es la realidad de la libertad concreta”.²⁴ El Estado ideal no está sometido a moralidad, sino que tiene un cierto carácter absoluto por ser suprema encarnación de la idea: “El Estado es voluntad divina, en cuanto espíritu actual que se desarrolla en forma real como organización de un mundo”.²⁵ El Estado más perfecto será el que encarne en cada momento histórico el “ideal” del Estado. Los Estados concretos como organización concreta del espíritu del pueblo (*Volksgeist*) sí que están sometidos al espíritu del mundo (*Weltgeist*).

Reconocimiento afectivo

En este ámbito del amor y la afectividad, Honneth se fundamenta en las investigaciones de Donald Winnicott,²⁶ un psicoanalista que ha aportado grandes contribuciones al psicoanálisis contemporáneo.

Desde la descripción positiva del reconocimiento afectivo debemos aceptar que hay al menos dos niveles: uno está en el plano de lo personal (autoaceptación y autoconfianza) y el otro se refiere a lo afectivo externo (la amistad y el amor que recibimos desde los ámbitos externos en que nos movemos):

En este sentido, esta relación de reconocimiento va unida también a la existencia física de otras personas concretas que se profesan unas a otras sentimientos de interés especial o de amor. La actitud positiva que el individuo puede adoptar hacia su propia persona cuando experimenta este tipo de reconocimiento afectivo es la

24. *Filosofía del derecho*, § 260.

25. *Filosofía del derecho*, § 270.

26. Cfr. D. Winnicott, *Realidad y juego*, Madrid, Gedisa, 1982.

de la autoconfianza. Con ello nos referimos al estrato más básico de seguridad emocional y física en la exteriorización de las necesidades y los sentimientos propios, que constituye la premisa psíquica para el desarrollo de todas las otras formas de autoestima.²⁷

También existe una cara oscura, la ausencia de *reconocimiento* o su denegación, que puede tener varias caras: menosprecio físico (maltrato, tortura, violación...), menosprecio psicológico. Esta ausencia de reconocimiento, sea cual sea su forma, con frecuencia tiene también repercusión sobre la autoconfianza necesaria para la construcción del individuo. Dice Honneth:

Del maltrato físico –cuyo equivalente positivo en estas relaciones primarias lo constituye la inclinación emocional– se puede distinguir, como segunda forma de menosprecio, la privación de derechos y la exclusión social. En este caso, el hombre es humillado en la medida en que, dentro de su comunidad, no se le concede la imputabilidad moral de una persona jurídica de pleno valor [...] El tercer tipo de menosprecio que quiero distinguir consiste en la degradación del valor social de formas de autorrealización. Estos patrones de devaluación valorativa de ciertas acciones o formas de vida tienen para los individuos afectados la consecuencia de que no se pueden remitir, a través del fenómeno positivo de la apreciación social, a las capacidades adquiridas a lo largo de la vida.²⁸

Reconocimiento jurídico

La segunda forma de *reconocimiento* es jurídica y tiene una valencia cognitiva. Recae sobre una realidad abstracta que denominamos en la tradición “persona jurídica”. Por consiguiente, a través de ella el sujeto adquiere conciencia de ser un sujeto moralmente responsable de sus actos. Para Hegel ante todo el derecho es una forma de reconocimiento:

En el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre, en tanto que persona; y el singular se hace merecedor de este reconocimiento, porque por el sobrepasamiento de su conciencia de sí natural, se somete a la generalidad, a la voluntad en sí y para

27. A. Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Madrid, Katz, 2010, p. 25. También cfr. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 114-132.

28. A. Honneth, *Reconocimiento y menosprecio*, pp. 26-28. Cfr. *Idem*, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 132-148.

sí, a la ley y, por consiguiente, se porta frente a los otros de una forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere ser considerado, esto es, como libre, como persona.²⁹

Para Honneth todo está orientado a la afirmación del sujeto como ser libre y portador de derechos. Por consiguiente, esta relación positiva que supone el *reconocimiento* jurídico (o moral en sentido kantiano) “apunta a la dignidad o el «respeto de sí mismo»: el carácter respetable que yo reconozco a otro me obliga a actuar respetuosamente para con él. El tipo de menosprecio que corresponde a esta esfera se produce cuando una persona es excluida estructuralmente de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad. Si a una persona se le niegan sistemáticamente ciertos derechos de este tipo, eso implica que no es considerada con el mismo grado de capacidad moral que los otros miembros de la sociedad”.³⁰

El autorrespeto, la conciencia de ser reconocidos, engendra esa confianza que es fruto del *reconocimiento*. De lo contrario, el menosprecio se apodera de la persona y se convierte en negación de derechos y ostracismo social.

Las expectativas normativas no cubiertas o colmadas suelen desembocar en un conflicto social, que acaba siendo una lucha por el *reconocimiento* en vistas a suprimir el menosprecio y a generalizar y profundizar el potencial normativo.

Reconocimiento cultural

El tercer tipo conduce a la solidaridad y a la empatía, y se asienta sobre la comunidad ética, sobre la colectividad. En el fondo se identifica con el trabajo social, con la participación o contribución personal que cada individuo ofrece al colectivo:

A diferencia del reconocimiento jurídico en su forma moderna, como hemos visto, la valoración social vale para las particulares cualidades por las que los hombres se caracterizan en sus diferencias personales: mientras que el derecho moderno presenta un medio de reconocimiento que expresa la propiedad general de los sujetos en forma diferenciada, esa segunda forma de reconocimiento requiere un médium social que puede expresar la diferencia de cualidad entre los sujetos humanos en una forma intersubjetivamente

29. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, en *Werke*, vol. x, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 221ss., citado por A. Honneth, ob. cit., 1997, p. 133.

30. J.M. Almarza Meñica, ob. cit., 2010, p. 17. También cfr. A. Honneth, ob. cit., 2010, p. 27.

coaccionante. Esta tarea de mediación efectúa en el plano social un marco de orientación simbólicamente articulado y siempre abierto y poroso, en el que se formulan los objetivos y valores éticos, cuyo conjunto constituye la evidencia cultural de una sociedad. En tanto que sistema de referencia para la valoración de determinadas cualidades de la personalidad puede servir tal marco de orientación, porque su valor social determinado se mide por el grado en que aquéllas están en condiciones de contribuir a la realización de los objetivos sociales.³¹

Las luchas de feminismo deberíamos situarlas aquí. Esto nos hace pensar en las diferencias culturales en la sociedad plural y conduce a afinar mucho respecto a la estima específica de la identidad. También se generan luchas para alcanzar este nivel de reconocimiento, pero siempre es necesario previamente que se den las condiciones sociales para una lucha simbólica sobre los valores.

Estos tres tipos de reconocimiento son considerados por Axel Honneth como “peldaños” que mantienen entre sí una cierta relación dialéctica. El primero pertenece al ámbito de la socialización primaria y se considera como la *conditio sine qua non* para poder acceder a los otros dos “peldaños”. Los peldaños del reconocimiento jurídico y cultural aparecen como los productos de un proceso de diferenciación de dos esferas sociales: la de los derechos colectivos generales (universales y abstractos) y el de los derechos de grupos y minorías (particulares y diferenciados).

En esta diferenciación encuentra el profesor Juan Manuel Almarza una de las aportaciones más significativas de Honneth:

En este sentido, la aportación más importante de Honneth a la reflexión social y política actual es la de romper la alternativa marcada por los liberales formalistas y por los comunitaristas. Ambos no son alternativas excluyentes, sino aspectos diferentes con dinámicas propias y que necesariamente hay que recorrer en la configuración de una sociedad.³²

La perspectiva de Axel Honneth nos ayuda a matizar cuáles son las dinámicas fundamentales mediante las cuales una sociedad se puede proclamar como bien constituida, justa y decente. Sobre estos contenidos otros autores han aportado también sus respectivos granitos de arena.

31. A. Honneth, ob. cit., 1997, pp. 149-150.

32. Cfr. J.M. Almarza Meñica, ob. cit., 2010, p. 19.

No es el momento de hacer una crítica, o abrir un debate con Honneth, ni el objetivo de este artículo, pero hay dos apuntes importantes que todavía están en pleno debate y cuyos autores son Nancy Fraser y Charles Tylor.

Fraser³³ critica sobre todo el hecho de que el reconocimiento puede alcanzar a lo que llama *política de identidad*, pero lo que tradicionalmente hemos llamado *políticas de redistribución* no tendrían una buena cobertura con este tipo de visión. Honneth piensa que esto obedece a un malentendido y, sobre todo, a la filosofía política del momento que interpreta todo en esa dirección.³⁴

Por su parte, Charles Tylor, que ha buscado divulgar la teoría del reconocimiento (*Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, 1993),³⁵ a juicio de Axel Honneth, habría hecho una presentación manipulada (con una "cronología extraordinariamente engañosa"), que conduciría a una caracterización de las luchas que se han librado en la historia ajenas "a una finalidad como la de reclamar reconocimiento social por los valores y las formas de vida propia".³⁶ Para Honneth esto supone un "concepto demasiado estrecho de reconocimiento jurídico"³⁷ y "no hace falta poseer conocimientos detallados de historia para entender hasta qué punto esta caracterización es desacertada".³⁸

Avishai Margalit y la sociedad "decente"

La publicación del filósofo israelí *The Decent Society*³⁹ (1996) fue un bestseller en el campo de la filosofía. *La sociedad decente*, título de la versión española (1997), quiere hablarnos de una *sociedad digna*, de una sociedad civilizada, en la que las instituciones no son humillantes. Éste es el verdadero sentido.

33. N. Fraser y A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London-New York, Verso, 2003.

34. A. Honneth, ob. cit., 1997, p. 36.

35. C. Taylor, ob. cit., 2003. Con comentarios de A. Gutmann, S.C. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf.

36. *Ibidem*, p. 38.

37. *Ibidem*, p. 37.

38. *Ibidem*, p. 38.

39. A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge (MA)-London (UK), Harvard University Press, 1996.

Para él hay una cierta diferencia entre una sociedad decente/digna y una civilizada: “Una sociedad civilizada es aquella cuyos miembros no se humillan unos a otros, mientras que una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas”.⁴⁰ También en ocasiones introduce otras distinciones y compara el ideal que él está elaborando con otros tipos de sociedad (correcta, respetable, justa). Dice que una sociedad es correcta “cuando se atiene a los procesos debidos”.⁴¹ O respetable en la medida en que “protege la respetabilidad de sus ciudadanos”.⁴² Pero es la sociedad justa con la que entable su gran lucha intelectual. Desde el comienzo de la obra aletea la figura de John Rawls, el autor de la *Teoría de la justicia* (1971).

Personalmente creo que esta metáfora (*sociedad decente/digna*) completa lo que Honneth nos ha presentado, en la medida en que dota de mayor contenido al hecho mismo del reconocimiento.

Y nos sumerge en dos conceptos que Margalit procede a definir exhaustivamente: humillación y sociedad decente/digna. Yo me quedo con una definición inicial del autor, que ya nos da pie para ver el desarrollo conceptual y el enriquecimiento que suponen para nuestro propósito. Dice Avishai Margalit, a propósito del primero: “La humillación es un tipo de conducta o condición que constituye una buena razón para que una persona considere que se le ha faltado el respeto”.⁴³

Respecto de la sociedad decente sentencia:

Una sociedad decente es aquella que combate las condiciones que justifican que quienes forman parte de ella se consideran humillados. Una sociedad es decente si sus instituciones no actúan de manera que las personas sujetas a su autoridad crean tener razones para sentirse humilladas.⁴⁴

Sorprende el método de Margalit, el hecho de que proceda *via negationis* y no nos ofrezca todo un ideal/horizonte utópico de filosofía política sobre el que podamos organizar las nuevas realidades. Por eso algunos autores se preguntan por qué Margalit no quiere concebir su utopía de manera positiva.

De todos modos, aunque el propio Honneth ha criticado algunos de los puntos de la concepción de la *sociedad decente*, creo que honestamente cabe

40. A. Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 15.

41. *Ibídem*, p. 15.

42. *Ibídem*.

43. *Ibídem*, p. 21.

44. *Ibídem*, p. 22.

dar las gracias a estos autores por el debate serio, conciencioso e iluminador que nos ofrecen y por la posibilidad de seguir pensando en que un mundo mejor es absolutamente necesario: en el que todos los derechos sean reconocidos (personales, jurídicos, sociales...) y en el que en la vida política haya cada vez un mayor protagonismo de la sociedad civil y una sociedad justa y decente en la que se destierre para siempre la humillación personal e institucional.

El “nuevo mundo” o la “emergencia de la sociedad civil”

Javier Montserrat no es un intelectual al uso (por su discreción y enciclopedismo). Profesor de la Universidad Complutense y Comillas de Madrid, es un autor que se encuentra en una época de madurez y, aunque no frecuenta areópagos comunes, su voz se ha dejado sentir con fuerza en diversas ocasiones y sobre temas diferentes (hay que reconocerle un cierto carácter de polígrafo).

Tras una estancia en la Universidad de Berkeley, retomando algunas tesis de una obra suya que se encuentra en el origen de su biografía intelectual (*Existencia, mundanidad y cristianismo*, 1974), ha publicado últimamente una serie de obras que postulan una síntesis entre filosofía política, fenomenología de la religión, ciencia e historia de las ideas, que es muy curiosa. Las obras que convergen en esta síntesis serían las siguientes: *Dédalo. La revolución americana del siglo XXI* (Madrid, 2002), *Hacia un nuevo mundo. Filosofía política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil* (Madrid, 2005) y *Hacia un nuevo concilio* (Madrid, 2010).

A través de ellas, pero especialmente de la segunda (*Hacia un mundo nuevo*), podemos acercarnos al contenido de esta última metáfora que nos estimula a seguir pensando una nueva filosofía política para estos tiempos.

Muy pronto hace públicas las tesis confluyentes de la obra.

Primera: “En la actualidad se está configurando la emergencia de una formulación nueva del ideal/horizonte ético/utópico que expresa lo que los ciudadanos de nuestro tiempo entienden como objetivos éticos de la humanidad. No responde ni al ideal de la modernidad democrático-liberal, ni tampoco al ideal del pensamiento comunitarista de los siglos XIX y XX. Es, sin embargo, una síntesis nueva de ambos ideales y recoge elementos esenciales de ellos”.⁴⁵

Segunda: “Esta clarificación ético/utópica conduce por su propia lógica sociocultural, política y económica, a un nuevo proyecto de acción en común

45. J. Montserrat, *Hacia un nuevo mundo. Filosofía política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*, Madrid, UPCO, 2005, p. 24.

que es posible describir con precisión. Es el proyecto universal de desarrollo solidario (UDS).⁴⁶ Este proyecto postula una serie de prácticas políticas alternativas a las políticas liberales y neoliberales de estas últimas décadas.

Tercera: “A la pregunta sobre la forma de gestionar políticamente la realización del proyecto UDS, respondemos que se trata de una gestión con dos aspectos: primero denunciar que las vías estériles son ya anacrónicas, no conducen a nada y están fuera del humanismo moderno que emerge; segundo, presentar la lógica de la vía eficiente como nueva forma viable y racional de promover de inmediato la realización del proyecto UDS. Una tesis fundamental será que esta vía eficiente consistirá en organizar el nuevo protagonismo histórico de la sociedad civil; un protagonismo que va más allá del asumido hasta ahora por las ONG y hace entrar el compromiso civil en una nueva dimensión nueva de cualidad superior”.⁴⁷

Cuarta: “El proyecto Nuevo Mundo será, pues, estrictamente civil. Pero su viabilidad real se encontrará con importantes dificultades prácticas. Para salvarlas será necesario contar con dos elementos que deberán aportar su apoyo: la interculturalidad y el diálogo interreligioso”.⁴⁸

Quinta: “Dada la coyuntura internacional que nos condiciona es hoy ilusorio, antipragmático, diseñar un proyecto de futuro sin o en contra de la nación más importante; a saber, Estados Unidos. En otras palabras: dado el liderazgo ejercido hoy en el mundo por América, la vía más eficaz y pragmática para la promoción del proyecto UDS sería conseguir que fuera precisamente América quien asumiera también el liderazgo en su realización”.⁴⁹

Algunos autores critican la síntesis de Javier Montserrat, pues piensan que, aunque estamos ante una magna obra (compilación de datos, reflexión, proyección hacia el futuro...), sin embargo la obra adolece en tres frentes al menos: falta de fundamentación bíblico-teológica, incapacidad de la fórmula a la que llega para un cambio realmente transformador en la sociedad y en la Iglesia, y una cierta fijación con el modelo formal de la democracia americana.

El autor reconoce en cierto sentido la debilidad de su proyecto. En sus palabras, nos sugiere que se trata de un “ensayo” y no de una obra científica o un manual universitario. Desde esta humildad epistemológica somos

46. *Ibídem*, p. 25.

47. *Ibídem*, p. 25.

48. *Ibídem*, p. 26.

49. *Ibídem*, p. 26.

invitados a mirar la obra de otra manera y, aunque no olvidamos estos elementos críticos, me parece muy interesante poner de relieve la importancia de esta nueva conceptualización de la emergencia de la sociedad civil, fruto de una nueva sensibilidad por confluencia de modernidad y comunitarismo:

Este nuevo ideal-horizonte ético-utópico se ve forzado a nacer por los factores constituyentes de la situación actual. Tiene tres propiedades que debemos destacar ante todo. a) No es ideológico: no está comprometido de forma correligionaria con ninguna ideología existente. No está interesado en defender el liberalismo o el marxismo, por ejemplo, como ideologías que, de derecho, deban considerarse correctas. Ha perdido el “interés” por ellas. En alguna manera asume ya vivencialmente como superado el tiempo político anterior de “pasiones” ideológicas. b) Es pragmático: busca hallar con realismo y eficacia los caminos que permitan llegar con urgencia a la resolución del hiriente problema del sufrimiento. c) Sabe que, aunque tanto la modernidad como el comunitarismo estén desfondados y fracasados, ambos tienen valores que hay que asumir e integrar, no sólo pragmatismo, sino por-que suponen valores que merecen ser defendidos por sí mismos.⁵⁰

Balance

Es verdad que estas metáforas sobre las que hemos reflexionado son “pregnantes” y están “cargadas de futuro”. Nos indican una dirección. Pero también es cierto que son muchos interrogantes los que nos sugieren y que el debate sigue abierto. La praxis política no deja de sorprendernos. Por ello creo que hay numerosas preguntas⁵¹ que pueden ayudarnos en el diálogo abierto:

- 1) Teoría y praxis. ¿Una cosmovisión tiene solamente un aspecto especulativo o ha de llevar necesariamente componentes prácticos y políticos?
- 2) La experiencia del otro y de lo otro. ¿Una cosmovisión ha de enfrentarse con lo diferente o debe permanecer abierta para acoger las diferencias?

50. J. Montserrat, *Hacia el nuevo concilio. El paradigma de la modernidad en la era de la ciencia*, San Pablo, Madrid, 2010, p. 540.

51. Los interrogantes están tomados de J.M. Almarza Meñica, ob. cit., pp. 23-24.

- 3) Cosmovisión y ciencia. ¿Los saberes (filosofía, teología, ciencia) han de incorporar las aportaciones de los demás o bien mantenerse al margen de la novedad?
- 4) Modernidad y tercer mundo/minorías culturales y “cognitivas”. Teniendo en cuenta la importancia de la economía en su función excluyente e integradora, ¿qué es lo más conveniente, integrar a los grupos sociales en proceso de exclusión, o prepararlos para su defensa frente a la modernidad?
- 5) Dimensión social y política del arte. ¿Qué papel debe desempeñar el arte en la función integradora de las minorías: función educadora, función política...?
- 6) Estas preguntas no son para contestar ahora, pero sí han de acompañarnos siempre en la reflexión sobre estos nuevos elementos teóricos que hemos venido desarrollando a lo largo de estas páginas.

La verdad es sinfónica, nos decía Hans Urs von Balthasar: “A través de su revelación, Dios ejecuta una sinfonía, en la que no se sabe qué es más rico, si la armonía de su composición o la orquesta polifónica de la creación que la interpreta. Antes de que el Verbo de Dios se hiciese hombre, la orquesta que es el universo tocaba más bien sin obedecer a ningún plan u orden preconcebidos: concepciones del mundo, religiones, bosquejos del Estado, eran algo así como melodías aisladas y sin unidad. De alguna manera, se vislumbra que este alboroto cacofónico sólo era un “ensayar”, un “ejercitarse”: por así decirlo, el “la” resuena a través de todo como una promesa... Entonces vino el Hijo, el “heredero universal”, por cuya causa había sido reunida toda la orquesta. La pluralidad de instrumentos que la componen adquiere sentido cuando interpreta, bajo la dirección de Cristo, la sinfonía *de Dios*. La unidad de la composición procede de Dios. Por eso el mundo era y es plural, y seguirá siendo cada vez más... En cuanto oyentes, no son otros que los mismos intérpretes: al interpretar la divina sinfonía – cuya composición en modo alguno puede ser comprendida a partir de cada uno de los instrumentos, ni de su totalidad–, todos experimentan para qué han sido reunidos. Al principio se sentían extraños los unos a los otros, incluso hostiles. De repente, cuando empieza el concierto, ven con toda claridad cómo sus diferentes voces no se limitan a sonar al unísono, sino que se integran en la superior belleza de la sinfonía”.⁵²

52. H. Urs von Balthasar, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid, Encuentro, 1979, p. 6. Y a continuación todavía nos señala: “La verdad cristiana es sinfónica... Pero la sinfonía no supone en modo alguno una armonía almibarada y sin tensiones. La

Quizá a través de todas estas metáforas que hemos ido apuntando tengamos que llegar a una nueva síntesis en filosofía política, una nueva concepción que nos permita vivir entre la esperanza de que un nuevo mundo mejor es posible (*altermundismo*), la corrección práctica de muchas de las deficiencias que vamos detectando en las praxis políticas, y la “lúcida ingenuidad” de saber que el mercado es el gran protagonista (recordemos a Habermas). No tenemos muy claro la meta, pero sí al menos un espacio suficiente por donde debemos transitar. Aquí la razón, la pasión y el deseo son nuestros aliados en la búsqueda.

música más profunda y sublime es siempre dramática, es acumulación y resolución (a un nivel más elevado) de tensiones y conflictos. Pero la disonancia no tiene nada que ver con la cacofonía. Tampoco es el único medio para poner en marcha la tensión sinfónica. Mozart da a sus melodías más simples –a menudo se trata de simples repeticiones de escala– una elasticidad, una ligereza, una tensión tales, que la fuerza característica que a los pocos compases nos permite reconocer su música parece brotar de un depósito inagotable de tensión espiritual, lo invade todo y halla resonancia por doquier. El depósito de la Iglesia es la profundidad de las riquezas de Dios en Jesucristo, que se halla instalado en medio de ella. Ella deja a este caudal expandirse en medio de una pluralidad inagotable, que fluye inconteniblemente de su unidad” (p. 10).

¿Quién es el otro?

Celina Lértora Mendoza
Conicet-FEPAI, Universidad del Salvador

Dada la amplitud de la pregunta convocante, intentaré aportar puntualmente algunas ideas para pensar en un interrogante que surge inmediatamente al leerla: ¿quién es el *otro* en el contexto de la construcción de ciudadanía? La cuestión no es menor, porque según se lo defina y/o caracterice, estableceremos un rango que permita determinar un “dentro” y un “fuera” de ella. La pregunta tiene una primera lectura que inmediatamente despierta el recuerdo de los injustamente marginados de los derechos cívicos. Pero una pregunta general –además de estos casos en los cuales casi no es necesario detenerse, porque quienes trabajamos estos temas estamos de acuerdo– requiere considerar algunos otros, en los cuales la respuesta no resulta tan fácil, ni el consenso racional es obvio. Al menos en primera instancia aparecen dos aspectos problemáticos. El primero, que una argumentación acerca del sentido de “otro” y la delimitación de sus referentes empíricos puede poner en cuestión la pregunta misma (volveré sobre esto). El segundo, desde otro punto de vista, es que el propósito positivo de la pregunta (acaso retórica) quedaría eventualmente frustrado: en efecto, pareciera que el “otro” –en sentido fuerte y absoluto– sería difícilmente integrable en tanto se mantenga como tal. También volveré sobre esto.

Para aportar elementos teóricos a ciertas perplejidades del tema, me propongo plantear algunas preguntas que se orientan a la idea elaborada por Ricardo Maliandi –en su propuesta de la ética convergente¹ de que

1. Cfr. R. Mailandi, *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos-UNLA, 2006. Maliandi presenta su propuesta como una variante y complementación de la ética discursiva de Apel, y

la aplicación simultánea del conjunto de los principios éticos es conflictiva cuando se analiza un caso concreto, ya que la aplicación de uno supone la negación o la limitación de algún otro. Por lo tanto, no resulta posible dar una solución ética —en una situación concreta— en forma axiomática; la “verdad” ética es problemática y creo que tenerlo en cuenta es absolutamente necesario para proceder a una discusión racional.

Desde esta perspectiva, entonces, analizaré algunas imágenes del “otro”: 1) el “otro” como necesario complemento del “nosotros”; 2) el “otro” por decisión propia (el que no quiere integrarse en el “nosotros” ciudadano); 3) el “otro” que se coloca en un “afuera” peculiar dentro del “nosotros”, y 4) los que divergen sobre las condiciones de integración a un “nosotros” ciudadano. Propongo estos distingos porque considero que es un modo de evitar, en lo posible, las discusiones de seudoproblemas suscitados por excesivas vaguedades o imprecisiones. Advierto que, a diferencia de las discusiones teóricas sobre seudoproblemas —en ellas en todo caso se pierde el tiempo pero suelen ser inocuas— en filosofía práctica los problemas mal planteados pueden tener derivas impredecibles y eventualmente peligrosas para la solución efectiva del problema planteado.

Imágenes del “otro”

Preguntarse por quién es el “otro” me evoca la parábola bíblica del “buen samaritano” (Lc 10, 29-37) como respuesta a la pregunta “quién es el prójimo”, en el sentido de que la respuesta que surge de los hechos no siempre condice con lo esperado conforme a un estándar socialmente consensuado.²

También advierto que una consideración acerca del sentido de “otro” y la delimitación de sus referentes empíricos puede poner en cuestión la pregunta misma, es decir, si hay “otros” (*simpliciter*) en el colectivo ciudadano, o si —por

procura desarrollar una fundamentación ética pragmático-trascendental en el sentido apeliano, poniéndola en convergencia con la percepción de la conflictividad proporcionada por la ética de los valores hartmanniana. Esta convergencia tiene dos sentidos, en uno, se presenta como una aproximación entre la ética material de los valores y la ética del discurso; por otro, como una ética que reconoce la pluralidad de principios y que pide maximizar su armonía. En definitiva, concluye en la necesidad de buscar consensos en los discursos prácticos, admitiendo la conflictividad a priori de los principios. Debo advertir que tomo de Maliandi la idea general, pero en este trabajo la asumo en el contexto de la cuestión central y por tanto la desarrollo de modo personal.

2. Con esto quiero decir que no sólo asumo que Jesús contrapone el “decir” al “hacer” y privilegia esto último (en este caso y en general en toda su actuación profética), sino —y sobre todo— que el samaritano hizo algo no esperable: acercarse y tocar un (supuesto) cadáver, lo que estaba prohibido a un “judío de ley”; y lo hizo, tal vez precisamente porque no era un “judío de ley”.

definición— no hay ciudadanía sin un “nosotros” ciudadano que se construye integrando formalmente a todos los potenciales “nosotros”, es decir, reconociendo simplemente que lo son y que por lo tanto, no son (*simpliciter*) “otros”.

Finalmente, ya he mencionado otra dificultad: que el “otro”, en sentido fuerte y absoluto, sería difícilmente integrable en tanto se mantenga como tal. La ciudadanía, ya lo decía Aristóteles, es una cierta forma de “amistad”, es decir, tiene que haber elementos comunes que la conforman. Un “otro” absoluto sería “una bestia o un dios”, es decir, no integrable. Me parece, por lo tanto, que más que hablar de la inclusión del “otro”, deberíamos plantearnos cuáles serían los elementos de reconocimiento de un “nosotros” que nos exija moralmente la inserción y la inclusión de todos los que lo configuran potencialmente.

El “otro” como complemento necesario del “nosotros”

El “otro necesario” es el complemento del “nosotros”, en una relación en que la clase universal se compone de estas dos clases complementarias. No tiene sentido un “nosotros” inclusivo universal como signo diferenciador interno. No se dice “nosotros los hombres” (el equivalente a “humanidad”) sino para señalar una identidad específica frente a “otros”, animales u otras clases de seres. Desde el punto de vista sociopolítico, está claro que —al menos hasta donde ha sucedido y lo que la historia puede rescatar— los intentos de “nosotros” universales, es decir, los intentos de imperio universal, fracasaron como unidad política siempre y justamente en la medida en que consintieron agrupar en el “nosotros” de la ciudadanía imperial a todos los “otros”. El caso del Imperio Romano es paradigmático: la propia heterogeneidad de los incluidos determinó su quiebre. El actual proceso de globalización, si bien no es —todavía— estrictamente político, está mostrando en otros niveles o aspectos (por ejemplo, y señaladamente el cultural) que al proceso de inclusión se siguen diversos procesos de exclusión (voluntaria o no) y que a los procesos de aglutinamiento, en un sentido, se siguen procesos de dispersión, en otro. Hasta ahora la existencia y el éxito de procesos mixtos, los que intentan “salvar las diferencias” o establecer “unidad en la diversidad”, han sido proyectos sin duda bien intencionados, pero que suelen colapsar en las situaciones claves o críticas. Pienso por ejemplo en la actual discusión sobre el laicismo en Francia³ (y la consiguiente negativa a permitir el uso

3. En marzo de 2004 se promulgó la ley 2004-228, en cuyo apartado L.141-5-1 se establece: “Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les

del velo islámico en las escuelas) o en Italia (con la negativa a la presencia de imágenes religiosas en los sitios públicos) que se ha repetido en Argentina.⁴ Estas decisiones, compartidas por una buena parte de la ciudadanía, en cuanto fijan elementos o criterios para establecer un claro “nosotros” común (que incluya en situación de igualdad a personas religiosas y no-religiosas), chocan con el rechazo de otra parte considerable de la misma ciudadanía, que las ve como restricciones ilegítimas a la libertad religiosa. Los islámicos, los judíos, los cristianos y otros creyentes que suelen usar signos distintivos, aparecen aquí, de hecho, como “los otros” del “nosotros” laico y se produce un quiebre, aunque sectorial, en la percepción de la inclusividad. Esto es sólo un ejemplo, al que es fácil añadir muchos otros similares.

Hay pues, “nosotros” y “otros”, pero de diversa significatividad (un nosotros familiar, pueblerino, estamental, profesional, etc. y sus correlativos “otros”), y esto parece ser algo natural, es decir, que ser el “otro” de un “nosotros” no tiene, en principio, ninguna connotación ética que sea necesario justificar, legitimar o cuestionar. Los “otros” de la ciudadanía, en cambio, parecen generar algunos problemas de todo tipo, en especial éticos. Pero, al mismo tiempo, también pareciera ser una cuestión un tanto confusa en cuanto a la distinción entre las cuestiones de hecho y lo deseable, o entre las cuestiones morales y las reales.

El “otro” voluntario

La ciudadanía (entendida como comunidad de los ciudadanos) no engloba a todos los habitantes (incluso “estables”) de un país, y no necesariamente por exclusión forzada: muchos no quieren (por diversas razones que no es el caso

élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit”; esta normativa fue precedida de un extenso y agrio debate público sobre el laicismo como una nota irrenunciable de la ciudadanía francesa.

4. Conforme a noticias periodísticas, en estos países se está produciendo una significativa judicialización del tema. Los casos son análogos: un ciudadano “de profesión laicista” acude a la administración pública para exigir el retiro de imágenes religiosas aduciendo que hieren sus convicciones y/o sus principios; cuando no se logra una decisión administrativa favorable (que resulta difícil pues otros grupos están favor de las imágenes o de los signos, y la administración resulta impotente para dirimir el diferendo), la cuestión se lleva ante la Justicia, la cual pareciera inclinarse a las soluciones laicistas. Tengo la sospecha de que ello se debe a que los grupos laicistas son más agresivos y provocativos que “los otros”, y los jueces buscan sentencias que apacigüen los ánimos exaltados de los laicistas. De hecho, las personas religiosas se quejan de la preterición de sus símbolos, pero no parecen dispuestas a entablar pleitos ni a manifestarse agresivamente a favor de ellos.

analizar aquí) ser ciudadanos del país donde viven y trabajan y ésta parece, en primera instancia, una decisión que se debe respetar. Por lo tanto, hay aquí un “otro” que no se incluye en ella y cuya no inclusión configura, precisamente, el respecto a su libertad. Entonces pregunto: ¿cuál es la relación de este “otro” digamos “absoluto” en relación con la ciudadanía –pues está fuera de ella– y el colectivo de los “ciudadanos”. La cuestión tampoco es menor: muchos no ciudadanos pueden convertirse, en determinadas circunstancias, en un peligro concreto para los ciudadanos; por ejemplo, en caso de conflicto con la patria de origen de dichos no-ciudadanos (en la historia abundan los ejemplos). En definitiva, se plantea la pregunta: ¿cuál es el límite al respeto a la libertad de no integración del “otro”? por ejemplo, si se lo puede movilizar, requisar, si dentro de un colectivo en conflicto puede declararse “neutral”, etc.⁵ Observo que cualquiera sea la decisión que se tome (política, jurídica) por parte del gobierno o de los dirigentes políticos, con aceptación expresa de la mayoría o sin consultarla, es claro que ella dejará disconformes a unos u otros. En otras palabras, que será muy difícil, por no decir casi imposible, cumplir aquí el “óptimo de Pareto” y legitimar una decisión por consenso absoluto, en el sentido de que nadie tiene razones para cuestionarla pues no sale perjudicado; más aún, muchas veces ni siquiera se puede aplicar una versión débil del principio, puesto que al menos algunos seguramente se considerarán gravemente perjudicados.⁶ Observo, además, que cada una de las opciones puede

5. Quiero señalar un caso muy especial. Durante el gobierno militar en Argentina (1976-1983) muchos ciudadanos fueron considerados “otros” tan absolutos que debieron exiliarse o correr el riesgo de morir. Estos exiliados, además y obviamente, se sentían a su vez un “nosotros” opuesto al “otro” que los perseguía. En 1982 Felix Guattari, en una entrevista a Lula, el 1 de septiembre de 1982, le preguntó por la guerra de las Malvinas. Lula le contó que los exiliados argentinos le manifestaron su decisión de volver al país y ponerse a disposición de los militares para luchar en Malvinas. Guattari, muy extrañado, preguntó a Lula su opinión sobre el asunto; éste le dijo (reiterando lo que les había manifestado a ellos) que personalmente tenía en claro que las Malvinas son argentinas, que le parecía correcta la adhesión a la causa, aunque fueran exiliados, pero no compartía el criterio de ponerse bajo el mando de un ejército que había matado a muchos de sus compañeros. No sé qué decisión tomaron los argentinos, a nivel individual o grupalmente. Pero este ejemplo muestra la dificultad de consensuar decisiones, pues el sentimiento de ser “otros” o de ser “nosotros” es muchas veces circunstancial y altamente subjetivo. La entrevista fue realizada el 1 de septiembre. F. Guattari y S. Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, pp. 224-234; la referencia a las Malvinas en pp. 230-231.

6. Admito que para muchos filósofos el utilitarismo –en cuyo marco se enuncia la mencionada regla– no es una opción teórica aceptable. No estoy defendiendo el utilitarismo moral ni es mi propósito entrar en esa polémica. Me limito a señalar, como un hecho, que el principio de Pareto funciona en la práctica, cuando se buscan mecanismos para lograr consensos interindividuales y grupales; es en realidad la base sobre la cual argumentan los coordinadores de

esgrimir a su favor un argumento racionalmente plausible y éticamente aceptable. Entonces surge otra vez la dificultad de derivar de ciertos principios éticos, incluso consensuados en general,⁷ una solución particular acerca del límite razonable y éticamente aceptable de la inclusión o la exclusión en casos determinados, individuales o relativamente genéricos.

El “otro” interno y circunstancial

Algunos ciudadanos, en ciertas circunstancias (y sólo en ellas), se colocan fuera de las opciones o decisiones de la mayoría del colectivo al que pertenecen, se convierten voluntariamente en “otros” –digamos– “circunstanciales” y “relativos” (sectoriales, eventualmente transitorios, es decir, en función de las circunstancias), aunque formalmente no dejan, ni quieren dejar de pertenecer a él, e incluso muchas veces invocan los derechos que les asisten por formar parte de él. Pero en cuanto a la circunstancia o motivación que los coloca “fuera”, aparecen no sólo como distintos (sentido neutro de “otros”) sino incluso y sobre todo “opuestos”. Puede constatarse históricamente que estas segregaciones internas y voluntarias, al principio, circunstanciales, pueden llegar –y muchas veces llegan– a configurar nuevas identidades, y a justificar por tanto la separación. Un caso claro es el proceso de independencia de las colonias, por ejemplo, las hispanas americanas. En el interior del “nosotros” español al que pertenecían sin cuestionamiento los descendientes de conquistadores o colonizadores penin-

grupos que deben tomar una decisión consensuada en conjunto, los mediadores, los árbitros componedores, etc. En todos estos casos se hace aplicación de una versión simplificada y se argumenta, razonablemente, a favor de una solución que implique el menor costo (es decir negatividad) para todas las partes implicadas, lo cual las obliga a ceder algo de sus pretensiones en función del beneficio mayor de llegar a un acuerdo. Aunque en forma débil, este modo de proceder se basa en el “óptimo” paretiano, el cual, en su versión fuerte, es más bien un indicador que una posibilidad real en la mayoría de los casos. El hecho de que sea un indicador, pero eficaz, justifica que argumente en este sentido.

7. Insisto en este punto del consenso social, porque deseo evitar la cuestión de la fundamentación filosófica de los principios éticos universales. Esta fundamentación raramente se circunscribe a la ética misma, y suele derivar en cuestiones antropológicas o metafísicas, campos en los cuales el consenso teórico parece aún más difícil y problemático. He sostenido reiteradamente que el intento de fundar metafísicamente una teoría del campo práctico conduce, en la mayoría de los casos, a la paralización del propio discurso práctico, que se transfiere a otros ámbitos discursivos, sin llegar en ninguno a avances significativos; al contrario, llevando la cuestión de los principios a la filosofía teórica, las divergencias y la brecha entre posiciones antagónicas suele agrandarse.

sulares, comenzó a diferenciarse “circunstancialmente” un grupo que se sentía “criollo” al menos respecto a algunos aspectos (por ejemplo, si eran mestizos, o si adherían a diversas costumbres, etc.). Pero este “criollismo” fue durante unos dos siglos nada más que una “otredad” relativa, interna y circunstancial en relación con el “nosotros” hispano generalizado; incluso los criollos invocaban permanentemente su calidad de miembros de la comunidad hispánica. Este proceso lento y continuo llega en algún momento a la ruptura. Teóricamente y desde la perspectiva del historiador, puede decirse que esa ruptura se produce normalmente cuando se ha consolidado una base suficiente de identidad, es decir, cuando se ha configurado, aunque tal vez no totalmente, un nuevo “nosotros”. En el ínterin, queda un lapso indefinido y generalmente conflictivo. Porque ese nuevo “nosotros” incipiente (u “otro” circunstancial interno) desde este peculiar “dentro pero afuera” puede atacar al colectivo originario de muchas maneras, que van desde casos graves que ponen en peligro la existencia del colectivo (traición en caso de guerra, entrega del país, masacres a los conciudadanos) hasta actos antisociales de diversa gravedad (delitos reiterados contra las personas del colectivo, los bienes, fraudes al Estado, etcétera).⁸

Precisamente por esta tensión conflictiva propia de la “otredad” dentro del “nosotros” es que ese colectivo que se siente atacado desde dentro suele ser más riguroso y resentido con él que con eventuales “otros” externos enemigos; ocurre que esa línea demarcatoria de las diferencias y de las rupturas es muchas veces difícil de establecer, y la comunidad originaria que se considera agredida suele establecer sanciones de diverso grado a estos intentos de reconocimiento de la “otredad”.

Entonces pregunto: ¿cuál es –si lo hay– el límite de esta integración de este “otro” y del respeto a su libertad cuando este principio entra en colisión con la autodefensa ciudadana, o al menos con lo que el colectivo mayor considera tal? Otra vez encuentro una seria dificultad para dar una respuesta ética universalizada. En mi concepto se deben analizar los casos concretos, buscando aquellos principios o reglas cuya flexibilidad los adapte a las circunstancias particulares, que siempre deben ser tenidas en cuenta en las cuestiones éticas y jurídicas.⁹

8. La conflictividad señalada no se da solamente frente al colectivo inicial, sino y principalmente en el seno del grupo diferenciado, cuyos integrantes basculan entre ser “nosotros” u “otros” cuando se presenta una situación alternativa. La actitud oscilante de las colonias americanas frente a la Constitución de Cádiz, durante la invasión napoleónica a España, es un ejemplo de ello.

9. Es conveniente indicar aquí que este tema se vincula con la cuestión de la posibilidad del universalismo absoluto de las reglas morales materiales (o de contenido); es sabido que casi

La divergencia sobre las condiciones del “nosotros”

En el seno del colectivo de ciudadanos puede haber divergencias acerca de quiénes deben integrarlo y/o cuáles son las condiciones para ello (por ejemplo, el *ius soli* o el *ius sanguinis*). Estas divergencias, si son significativas y fuertes, configuran “otredades” en el colectivo actual cuya resolución parece problemática precisamente porque falta el acuerdo sobre las “reglas de reconocimiento”. Este tema merecería un trabajo especial, y aquí sólo puedo enunciar brevemente algunas ideas.

Las divergencias acerca de las condiciones del “nosotros”, en líneas generales, creo, pueden reducirse a los siguientes grupos o categorías:

- 1) Divergencias acerca de las notas o propiedades que un sujeto debe exhibir para formar el nosotros; por ejemplo haber nacido en tal lu-

todas sus versiones históricas han sido cuestionadas por la sospecha (incluso la certeza) de que se trata sólo de universalizaciones propuestas por los teóricos a reglas de conducta formadas en sociedad concretas y que son expresión de su *ethos* particular, que se quiere imponer subrepticamente a todos, como “reglas para la humanidad” en general. Es un problema difícil, porque es verdad que no parece posible hallar un principio universal material de conducta que haya sido sostenido, en forma absoluta y fundamental, por todas las sociedades humanas de que tenemos noticias históricas, lo cual tiende a una sospecha sobre su (acaso presunto) carácter de “evidentes”. La “evidencia” moral material universal se presenta como una cuestión problemática. En cambio, considero que, sin entrar en una discusión interminable sobre el universal moral material, se puede pensar en una cierta “contrastación empírica” de los principios o reglas morales en el ámbito de la praxis moral histórica, lo que llamaría una “pragmática filosófico-moral”. Se trata de ver qué principios o reglas de conducta logran consensos efectivos a la hora de aplicarlos. Ya he mencionado que la regla paretiana funciona. Otra regla que funciona sería la tradicional “no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti”, que en definitiva es una versión popular del principio kantiano “mi libertad termina donde empieza la del otro”, y la regla de que cada uno analice si aceptaría que el principio de su acción en un caso concreto se convierta en general, es decir, que todos puedan hacerlo legítimamente. El literato ruso Yuli Daniel (seudónimo Nikolai Aryak) escribió una novela titulada *Aquí habla Moscú*, cuyo argumento es sencillo pero claro: Radio Moscú anuncia que el 10 de agosto de 1960 se proclama Día del Asesinato Público y estará permitido matar durante 24 horas, de modo que nadie sería sancionado por cometer un crimen. Contra todo lo esperado, no se produce ninguno, sino que todos permanecen pacíficamente en sus casas, porque todos saben que pueden ser victimarios, pero también víctimas. En este caso, si el objetivo de las autoridades era evitar los crímenes (aunque ése no es el sentido del relato), está claro que la regla kantiana funcionó: nadie aceptó que el principio “puedo matar impunemente” se universalizara. No he tenido acceso al texto, la síntesis de éste surge de la transcripción del proceso a que fue sometido el autor, editado como *On trial. The Soviet State versus ‘Abram Terz and ‘Nikolai Arzhak’*, traducción, preparación y prólogo de Max Hayward, New York-Evanston-London, Harper & Row, 1966; se cita por la traducción española de D.J. Deferrati, *Proceso a los escritores. El Estado soviético contra Siniavski y Daniel*, Buenos Aires, Editorial Americana, 1967, p. 75 ss.

gar, o ser hijo de determinadas personas que tengan a su vez ciertas propiedades, o que previamente pertenezcan o hayan pertenecido a otros colectivos determinados, etc. En principio, puede decirse que estas divergencias, una vez logrado el acuerdo (lo que, por supuesto, no siempre será fácil) son empíricamente constatables, porque son notas descriptivas. Es posible determinar, salvo casos excepcionales, dónde nació una persona, o quiénes son sus padres o si perteneció o no a una comunidad que tenga reglas o criterios precisos y documentados de adhesión (un partido político, un club, una ONG, la Iglesia Católica para los bautizados).

- 2) Divergencias acerca de cómo debe definirse una nota o propiedad que sea condición para integrar el nosotros. Esta divergencia no es sólo una cuestión de hecho, como la anterior, sino una cuestión de discusión que podríamos llamar semántica. Por ejemplo, si para integrar un colectivo se exigiese ser “una persona religiosa”, o “un patriota”, o “un hombre honesto”. Si bien puede decirse que ser religioso, patriota u honesto son descripciones, y de hecho lo son, son sin embargo términos semánticamente difusos, borrosos, y la determinación del “dentro” y el “fuera” de la clase es discutible, si previamente no hay un acuerdo de seleccionar notas complementarias que ayuden a fijar una semántica más clara. Así, por ejemplo, alguien puede decir que ser religioso implica necesariamente pertenecer a una religión positiva determinada; pero otro puede decir que basta con que el sujeto tenga alguna creencia positiva acerca de la existencia de Dios o del mundo sobrenatural, y un tercero puede decir que no sólo basta que el sujeto confiese tener una religión determinada, sino que debe practicarla fehacientemente. Es claro que tal divergencia produce una variación enorme en la formación del colectivo. Este ejemplo no es trivial. En la modernidad, esta divergencia fue motivo de grandes discusiones en Europa y la inexistencia de acuerdos llevó, junto con otras causas, a la Guerra de los Treinta Años. Luego, Inglaterra formó un colectivo, un “nosotros” mucho más tolerante que Francia, que a fines del siglo XVII abolió precisamente el Edicto de Tolerancia y exigió la adhesión formal y fehaciente al catolicismo, con lo cual dejó fuera a muchos franceses que debieron emigrar. Es cierto que en el fondo de este caso aparece la divergencia acerca del alcance del principio “cuius regio, eius religio”, pero considero que hay algo más: una cuestión más profunda acerca de la mayor laxitud o estrictez que deba primar al fijar todas las condiciones de pertenencia (de las cuales el principio aludido es sólo una).
- 3) Divergencia acerca de la posible existencia y/o amplitud de las excepciones o eventuales laxitudes en la aplicación del principio, inclu-

so supuesto el acuerdo acerca de las dos situaciones anteriormente mencionadas. Ésta es una divergencia acerca del “estado de excepción”, que suele a veces ser igual o más conflictiva que la resolución de las condiciones de fondo; por ejemplo, la cuestión de los migrantes indocumentados frente al derecho humano de migrar que, en general, logra cierto consenso. El problema que actualmente enfrenta la Unión Europea muestra que, aun habiendo un consenso inicial y general sobre el derecho, en la práctica se ve la necesidad de imponer restricciones, planteándose divergencias acerca de quién las pondrá y bajo qué condiciones.

- 4) Divergencia acerca de quiénes están legitimados para resolver las divergencias anteriores. Éste es otro punto en que las divergencias tienen un espectro máximo y muchos matices intermedios, como que, en definitiva, la cuestión de la legitimidad incluye la del poder. Apenas alcanzo a mencionar lo que me parece una línea directriz para pensar este punto: hay dos grandes opciones teóricas sobre la cuestión del poder: el realismo y el principismo. Las polémicas entre los representantes de una y otra forman bibliotecas de politología y de filosofía política, evidenciando no sólo la improbabilidad de un acuerdo general, sino también la enorme complejidad del tema. Esta dificultad general, traducida y acotada a la pregunta que nos convoca, me pone nuevamente en la encrucijada ética de cómo lograr una convergencia.

Algunas reflexiones para terminar

Considero que todas las cuestiones que he planteado, y muchas más que se me ocurren y que seguramente a otros también, traducen la embarazosa pregunta por el límite de la tolerancia a la intolerancia, o el límite a la libertad del libertinaje. Pareciera que hay situaciones en que aplicar una máxima ética sin distinciones conduce a una especie de suicidio colectivo, y hay otras en que uno diría que la única solución es precisamente no distinguir. Esto me lleva a recordar que Aristóteles, al plantearse la pregunta por la regla de conducta de un hombre honesto, no establece que ella sea la ley (o principio general con contenido indicativo), sino que la “regla” es un modelo: actuar como lo haría un hombre prudente. Tal vez nuestras reflexiones deberían pasar por redescubrir la virtud de la prudencia, teniendo en cuenta que ella sería una forma de “justo medio para nosotros” (para cada uno de nosotros). Una larga y paciente lectura de textos éticos de diversas épocas me lleva a la convicción de que la idea de

una formulación deductivista de la ética (una especie de *more geometrico*) no ha dado resultados filosóficamente significativos, lo mismo que, en derecho, la idea del “silogismo judicial”¹⁰ se ha mostrado desafortunada. La Escolástica formuló un sistema filosófico (y teológico) homogéneo usando el modelo epistemológico de los *Segundos Analíticos* aristotélicos, pasando por algo el hecho, no menor, de que el propio Aristóteles no usó en su filosofía práctica estas categorías epistemológicas. La modernidad, de una u otra forma, siguió en el mismo intento universalista. Pero hay una diferencia (que seguramente vio Aristóteles): que en el silogismo alético, una primera premisa que funcione como principio verdadero implica todo el sistema veritativo, por el principio de consistencia, y es esto precisamente lo que permite la *via reductionis* o *testing* (prueba fuerte, en el sentido de Popper) y por eso, dentro de un sistema puramente formal (es decir, que no incluya la contingencia empírica) siempre es posible la reducción unívoca hasta los principios; y en los sistemas mixtos (es decir, descriptivos del universo), es posible en la medida de la consistencia de los principios de ese campo. Pero esto no es así en la esfera de lo práctico, porque el conjunto de los principios éticos no se aplica al modo como se aplican en un sistema axiomático.¹¹ El tratamiento aristotélico de la esfera de lo práctico no es apodíctico sino tópico. Y, pese a que podría parecer lo contrario, no se complica con los enredados “sistemas éticos” de la Segunda Escolástica, que plateaba reglas de rango decreciente, pero siempre universales, en un infructuoso intento de solucionar los problemas prácticos presentados por la casuística. Considero que no debemos seguir insistiendo en una vía que ha mostrado ser una “senda perdida”...

10. Es decir, la concepción metodológica que presenta a la sentencia (norma individual de cada caso concreto) como la conclusión de un “silogismo práctico”, cuya primera premisa es la norma jurídica, y la segunda el hecho particular; por ejemplo, “el Código Penal establece que quien mata a otro –voluntariamente y a sabiendas– debe ser condenado a una pena de ocho a veinticinco años de prisión; se ha probado que Juan Pérez ha matado a otro voluntariamente; luego Juan Pérez debe ser condenado con una pena de ocho a veinticinco años de prisión”. Esta concepción de la sentencia ha sido criticada por diversas razones, y no sólo porque se cometa la supuesta “falacia naturalista”, sino y sobre todo por cometer, en mi concepto, la falacia reduccionista: el juicio práctico no es igual que el teórico, como digo en el texto principal.

11. Es oportuno señalar que el “principio de completud” del “ordenamiento jurídico” (propuesto por los juristas que adoptan, en general, el criterio metodológico kelseniano de la “pirámide jurídica”), según el cual el sistema no tiene lagunas porque en él todo lo que no está (expresamente) prohibido está permitido es un recurso hermenéutico, casi de sentido común, para salvar el hecho real de que sí hay lagunas (campos situacionales potencialmente jurídicos, no contemplados en la legislación), así como –y esto resulta innegable– hay contradicciones que no pueden salvarse siempre con el recurso de la pirámide jurídica.

Y finalmente, quisiera también conectar esto con ideas que enunció el iusfilósofo Werner Goldschmit,¹² sobre el “orden de los repartos”. Según él, todas las conductas humanas sociales –y en especial las que integran el campo jurídico– son repartos de potencia (poder hacer, decidir, tener, etc.) o de impotencia (no poder hacer, decidir, tener, etc.). Estos repartos pueden ser impuestos (por los repartidores a los beneficiarios; por ejemplo los padres a sus hijos, el jefe a los empleados, el juez a las partes) y se denominan heterónomos; o bien pueden ser consensuados por los interesados, constituyéndose como “repartos autónomos”.¹³ Este autor considera, de un modo intuitivo, que los repartos autónomos, o sea los consensos, son axiológicamente superiores a los impuestos y por ende deben ser preferidos y facilitados.¹⁴ Con ello se abre una gran posibilidad a los acuerdos parciales, grupales, etcétera.

Este autor sostiene que los repartos autónomos se guían por una especie de regla prudencial, la secuencia: conducta modelo-seguimiento. Ella a su vez se basa en el principio de ejemplaridad: un reparto considerado razonable es un ejemplo para futuros repartos. Siguiendo en cierto sentido ideas kantianas, afirma que la ejemplaridad se funda en la calidad de cada reparto y de las razones según las cuales puede ser generalizado.¹⁵ Obsérvese, sin embargo, el matiz tópico de esta construcción teórica, que la

12. Su teoría iusfilosófica se denomina “trialismo” (significando, según sus propias palabras un “tridimensionalismo integrado”). Las tres dimensiones del mundo jurídico son: la sociológica (lo que él llama El mundo de los repartos), la normológica (el plexo normativo) y la dikelógica (el mundo de las valoraciones, especialmente la justicia). Una visión panorámica de su pensamiento, en W. Goldschmidt, *Introducción al derecho. La teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes*, Buenos Aires, Depalma, 3ª ed., 1967 (cito por esta edición).

13. W. Goldschmidt, ob. cit., p. 59 ss. Es particularmente interesante su análisis de las condiciones bajo las cuales los repartos cambian su carácter, pudiendo pasar de autoritarios a autónomos o viceversa.

14. “El reparto autónomo es superior al reparto autoritario, tanto en el terreno óptico como en el dikelógico [...] El reparto autónomo es ópticamente superior al reparto autoritario por la sencilla razón de que puede haber y hay grupos que viven sólo a través de repartos autónomos, mientras que no es posible ni imaginable que un grupo se desarrolle exclusivamente en pos de repartos autoritarios [...] La preferencia dikelógica del reparto autónomo... consiste en que el reparto autónomo como tal, contiene la justificación de los repartidores: los interesados en un reparto, si se ponen de acuerdo sobre él, siempre actúan justamente como repartidores”, si bien, acota esto no prueba la justicia del reparto en sí. Al contrario, el reparto autoritario, que tiene una desventaja inicial porque el repartidor debe ser justificado, puede perfectamente exhibir justicia en el reparto mismo (W. Goldschmidt, ob. cit., pp. 64-65 y 66).

15. *Ibidem*, p. 84; el autor pone el ejemplo de formar fila a la espera de ser atendido o de subir a un medio de transporte, conducta modelo evocada por un principio clásico del derecho romano *prior in tempore, potior in iure*.

aproxima a la aristotélica: son los interesados mismos, es decir, por definición, subgrupos de la totalidad de la comunidad humana, quienes aprecian el valor de determinada conducta y espontáneamente la siguen, sin condicionar dicho seguimiento a una discusión teórica acerca del (pretendido) valor universal del principio práctico exhibido en la conducta modelo. Una nota importante del reparto autónomo ejemplar es que realiza, de por sí, el valor solidaridad, ya que los sucesivos actores se solidarizan con los protagonistas del primer reparto y de todos los anteriores. Nótese, sin embargo, que estamos hablando siempre en términos relativos: un reparto autónomo, incluso ejemplar para una comunidad, puede ser cuestionado desde principios materiales de valor ético de las conductas, por otro grupo social que no comparte ese criterio (por ejemplo la segregación racial, la limitación del voto a las mujeres, etcétera).

Estas ideas, novedosas en su momento y que muchos juristas y prácticos del derecho han asumido, son en definitiva una nueva versión de la vieja prudencia aristotélica. Los grandes maestros siempre pueden volver a iluminarnos.

CUARTA PARTE

Compromiso de la cultura
en la democracia

Artista y sociedad

Leo Vinci
Artista plástico

Yo empezaría por cuestionar el término “artista” porque en el común colectivo, el artista parece ser un individuo especial, diferenciado del resto cuyo rol dentro del contexto social en el que está inmerso no está claramente especificado. Aparece, por lo tanto, como alguien marginal a ese contexto, cuya producción está más ligada a la creación estética que a la idea del pensamiento ético transformado en imagen, sea literaria, plástica, musical o de cualquiera de las disciplinas llamadas artísticas.

Si democracia es una forma de gobierno donde el pueblo es representado por sus elegidos, en ese acto todo aquel que desarrolle una actividad, sea la que fuere, será protagonista del desarrollo de una cultura y desde allí será posible que con su aporte la enriquezca y le dé identidad.

En cuanto a lo que corresponde al término “democracia”, sólo designa a una de las formas elegidas por una determinada sociedad como sistema de gobierno.

Pero cuando hablamos de cultura el panorama se amplía exponencialmente ya que a lo largo de la historia de la humanidad la capacidad creadora del hombre –porque de eso estamos hablando– nunca dejó de estar presente sea el sistema político, o religioso imperante, y su producción estuvo siempre integrada y formó parte de la cultura a la que pertenecía, armónica o conflictivamente, pero siempre en relación con ésta.

Si aceptamos que la creación es el resultado de un mandato natural que impulsa al ser humano a generar obras, imágenes, ideas, conceptos, sistemas, entenderemos que la actividad de lo que hoy llamamos artística es parte inseparable de todo lo que hace al desarrollo de una cultura.

Cuando nos preguntamos ¿cuál es la contribución del artista a una cultura democrática?, sin proponérselo, lo estamos considerando como a alguien que está fuera de esa cultura y que desde ahí contribuye a construirla.

Deberemos entender que, por el contrario, eso que llamamos artista es el emergente de toda cultura a la que pertenece igual que un trabajador, un intelectual, un religioso, o un profesional.

Si no fuera así, cómo podríamos entender y admirar lo que nos han legado grandes culturas como la egipcia, la sumeria, la azteca, la maya, sólo por nombrar esas cuatro, como tantas otras en las que la democracia no formaba parte de su concepción política ni social.

Desde lo profundo de la historia el ser humano fue dejando su huella; pintando en una caverna, tallando un trozo de piedra, creando rituales, vestimenta, utensilios, etcétera.

Cada tiempo histórico generó, a través de los medios de que disponía, imágenes que testimoniaron esa cultura, desde la más primitiva hasta la más evolucionada. Ello no implica que en cada caso haya habido una intencionalidad explícita para hacerlo. Pero lo que sí había era una consustanciación natural, no buscada, pero sí real entre los hacedores, artesanos o artistas (ya que esa discriminación no siempre existió), y la sociedad que componían, entendiéndose por ello también a su entorno de tiempo y lugar.

Gracias a ese legado natural, sumado a otros datos históricos, hoy podemos tener una visión más precisa de lo que fue cada cultura en particular y así estudiarla y comprenderla mejor.

Sabemos también que los grandes creadores en cada una de ellas no sólo la representaron sino que también, abriendo nuevos horizontes, la hicieron trascender históricamente.

¿Es posible que en los tiempos que vivimos, siga sucediendo lo mismo?

Nuestro país, junto con nuestros hermanos latinoamericanos, ha elegido la democracia como forma de vida independiente, por ello han luchado nuestros antepasados desde hace doscientos años, y aun hoy ese objetivo necesita ser defendido, ya que a veces bajo la apariencia de esa democracia actúan intereses extraños a los nuestros, los que mediante ampulosos argumentos, como la famosa globalización, intervienen solapadamente en la política, la economía y la cultura en general, logrando que poderes no santos decidan por sobre intereses que no son los nuestros.

Por eso hoy todos aquellos que protagonizamos este presente debemos asumir el compromiso de defenderla de todo aquello que pretenda desvirtuarla, entonces sí los “artistas” en tanto creadores jugarán un rol social trascendente.

La crisis de valores, la falta de referentes claros, la confusión a la que nos han llevado los medios a partir de transmitir mensajes contradictorios

y falsos, la mercantilización de la cultura, su pretendida internacionalización y su contrapartida, la eliminación de las identidades, han logrado crear tal confusión que legitima el “todo vale” que desde otro punto de vista es lo mismo que el “nada vale”.

Esta situación, totalmente inédita desde el punto de vista histórico, da lugar a que los improvisados, los apurados por alcanzar notoriedad, se sientan a sus anchas haciendo cualquier cosa, cuanto más loca mejor para llamar la atención de cierta seudointelectualidad snob atada y pendiente de los dictados provenientes de lejanas culturas pretendidamente centrales y al público en general. Estos personajes avalados por mediocres y circunstanciales popes del arte son los que con sus “obras”, sin siquiera proponérselo, testimonian la crisis y la decadencia por la que estamos atravesando ya que forman parte y son protagonistas de dicha situación, así es que, si un sentido tiene la producción de esas expresiones, es el que dejarán documentada la decadencia a la que se ha llegado y que pone en riesgo la posibilidad de consolidación del sistema democrático por el que apostamos hoy y aquí.

Frente a este testimonio no buscado pero real, hay artistas que sí toman conciencia del momento crítico que estamos atravesando y lo testimonian desde sus respectivas visiones éticas y estéticas, siendo esta crisis un punto de arranque para los verdaderos creadores y desde ahí, testimonian como observadores o como críticos, marcan senderos posibles, abren puertas, pero siempre desde la reflexión, el trabajo serio y coherente sin el apuro de los exitistas, pero con el tiempo biológico de los hombres, que no es el de la competencia salvaje que impone la mal entendida globalización.

Ésta es la mejor garantía para quienes pensamos que no todo está perdido. Porque hay muchos artistas que no están en la vidriera (irrespetuosa de los cambalaches) como diría Discépolo, pero que siguen gestando su obra en silencio y con profundidad, lo que dará pie seguramente a la aparición lenta pero segura del lenguaje que construya los nuevos peldaños ascendentes en la curva de plenitud y decadencia que siempre se ha dado a lo largo de la historia.

En la naturaleza, nada surge por un acto mecánico y previsible como lo suponía el pensamiento determinista, todo depende de la combinación de dos o más elementos que dan lugar a la aparición de nuevas variantes con características propias cuyas posibilidades de cambio llevan al infinito.

Si sólo con las diez cifras de nuestro sistema numérico podemos llegar a combinaciones también infinitas, imaginemos entonces cuántas más combinaciones puede utilizar la naturaleza, ya que los elementos de que dispone son mucho mayores que diez, para crear permanentemente sin repetirse jamás.

A través de la ciencia sabemos que en el proceso evolutivo del mundo físico, la materia tiende a autoorganizarse de forma cada vez más compleja y más rica; sin embargo, hasta el componente más elemental es indispensable en dicho proceso, de fallar uno toda esa asombrosa complejidad se derrumbaría como un castillo de naipes.

¿Podemos entonces subestimar por simples a las combinaciones más primarias? ¿Es que esas formas elementales ya no son un misterio para el hombre? ¿Es posible hablar de progreso en la evolución del universo, en vez de hablar de proceso?

En toda cadena evolutiva, cada eslabón, del primero al último, tiene la misma importancia.

Hay tanto misterio para el ser humano en un átomo como en todo el universo.

La cultura, por ser una creación del hombre, no escapa a estos mismos parámetros que rigen en la naturaleza.

El arte que forma parte de toda cultura se alimenta de ese misterio y lo expresa de diversas formas, según su circunstancia temporal e histórica creando desde su identidad formas de expresarlo o interpretarlo y donde cada individuo siempre está involucrado.

Por eso es posible que nos atraiga y nos conmueva tanto una creación primitiva como una popular o la de una cultura muy desarrollada.

Como el arte no progresa como la tecnología o la ciencia, sólo podemos observar en él cambios que se van desencadenando a medida que los procesos históricos modifican el entorno de cada cultura.

Todo proceso histórico está ligado a tiempos biológicos a los que el hombre está condenado; cuando éstos son forzados por intereses subalternos, poseen corta vida y la naturaleza se encarga de hacerlos desaparecer.

Es posible entonces reconocer valores artísticos en creaciones populares que hayan surgido de esa conjunción de factores históricos imponderables que combinándose entre sí generan formas expresivas de absoluta autenticidad que definen e identifican una cultura. Es a partir de allí donde podrá continuar desarrollándose hasta su máxima plenitud, pero siempre sostenidas por esos primeros eslabones sin los cuales ésta no se daría.

El desarrollo cultural de nuestro país aun siendo muy joven, o quizá por eso, posee una energía enorme en la cual intervienen diversos factores que influyen a veces positivamente y otras no tanto para su personalización y consolidación como tal.

Consolidación no quiere decir anquilosamiento, ya que ello conllevaría a la decadencia; por el contrario, es de suponer que desde allí se cimientan las bases para la aparición de los valores que caracterizarán y darán identidad a dicha cultura.

Muchos son los elementos para combinarse hasta lograr un resultado válido que permita alcanzar ese objetivo, y no está al alcance de nadie el poder predecir ni producir dicha combinación, ésta se da naturalmente por una interacción donde el humano es un factor más entre tantos otros, aunque sí, el más importante.

Esta realidad es tan válida para la ciencia como para el arte, de acuerdo con la nueva concepción aportada por ésta, donde el azar y la imprevisibilidad forman parte del proceso creador.

Me permito tomar un ejemplo para ilustrar lo antedicho; es el nacimiento del tango; éste surge a través de una combinación de factores que confluyen en un lugar y un tiempo determinados para dar lugar a la aparición imprevisible de una rítmica con pulsión sanguínea, una melodía que es casi un casi lamento, una forma sensual para danzarlo y una poética existencial para cantarlo.

Quién podía prever que de esa extraña mixtura de ritmos africanos, melodías centroamericanas y pampeanas, sumadas a la nostalgia del inmigrante y a la metafísica del hombre frente a la inmensidad de un horizonte infinito, iba a nacer eso que llamaríamos tango.

Cómo es posible que ese instrumento llamado “bandoneón”, totalmente desconocido por esos músicos de guitarra, violín y flauta, fuera adoptado sin reservas, pese a ser de tan difícil ejecución y no tener ninguna referencia previa para saber cómo se lo ejecutaba.

A pesar de su germanidad, ¿quién piensa en Alemania cuando oye un bandoneón?

Hay tres factores que hicieron de ese instrumento un sinónimo del tango y de Buenos Aires; el primero fue su indirecto parentesco con el órgano, cargado de sacralidad, lo segundo, la sensación de voz humana en sus tonos musicales, y por último, su falta de historia. Esa falta de historia, creo, es un factor para tener en cuenta al tratar de comprender la apropiación que el hombre de Buenos Aires hace de él. El bandoneón no traía tras de sí la memoria de anteriores formas de ejecutarlo, ninguna otra cultura estaba escondida detrás de sus notas, el oído estaba virgen frente a él, al contrario de lo que sucedía con todos los otros instrumentos conocidos, y eso le dio la posibilidad de infiltrarle su propia alma, su propia sensibilidad y latencia otorgándole una identidad tal que el oído de quien lo escuche en cualquier lugar del mundo pensará en Buenos Aires y en Argentina.

¿Sería posible que esto sucediera con las distintas expresiones artísticas que se desarrollan en nuestro país?

Plantear este interrogante no quiere decir ignorar la obra desarrollada por los distintos creadores a lo largo de nuestra historia pasada y presente, simplemente es un intento de desbrozar desde la rica variedad de la

producción artística cuáles son los diversos factores que intervinieron y en qué medida permitieron o fueron y son aprovechados para dar nacimiento a una identidad que nos definiera como cultura.

Desde ya todo proceso cultural para ser auténtico deberá ser tan espontáneo como natural cumpliéndose a través de un proceso temporal imposible de prever, nada ni nadie podrá forzarlo para que se cumpla antes, ni de precisar cuál será su tiempo de maduración y consolidación.

Evidentemente todas las disciplinas artísticas desarrolladas en nuestro medio provienen y son heredadas básicamente de culturas europeas de las que provenimos gran parte de los habitantes de nuestro país, en el que lamentablemente las culturas aborígenes por razones históricas que no analizaremos aquí han tenido menor peso y por lo tanto menor presencia.

Ese producto cultural heredado traía y trae consigo una historia propia en cada una de las distintas disciplinas y expresiones de la creación artística, de la que no es fácil desprenderse porque, naturalmente, han calado muy hondo en quienes incursionan en ellas.

Quizá nos esté haciendo falta el bandoneón sin historia del que hablábamos más arriba para llegar adonde ya llegó el tango y como él sin renegar de su pasado sino por el contrario afirmándolo con orgullo, consolidar una identidad que nos defina como cultura, entroncada con su historia pero afirmada en su presente.

Asumir la realidad tal como se nos da, no pasivamente sino protagonizándola; cada uno a su manera, sin recurrir a fórmulas ya dadas, arriesgando equivocarse, cometiendo errores en la búsqueda, que será mejor que aliarse a verdades ajenas, para no caer en lo que dice Eladia Blázquez: “¡Vamos!... aprendamos pronto el tomo / de asumirnos como somos o no somos nunca más”, o como dice el autor del tango “Las cuarenta” (1937) en clave discepoliana: “No pensar ni equivocado, ¿para qué? si igual se vive, y al final corrés el riesgo que te bauticen gil”.

Deberemos correr ese riesgo “si queremos ser nosotros, bien nosotros, hasta el fin”.

Pero ¿podemos prescindir de aquello de lo que nos hemos alimentado culturalmente? No se trata de eso, ya que utilizamos el mismo lenguaje para comunicarnos, pero utilizar el mismo lenguaje no quiere decir hablar de las mismas cosas y menos utilizar las mismas imágenes.

La literatura latinoamericana es un gran ejemplo para tener en cuenta, ésta fue desprendiéndose lentamente de esquemas y códigos heredados para asumir los propios y adquirir una identidad que la hace ser respetada y tenida en cuenta en todo el mundo.

De lo que se trata no es de cambiar de lenguaje, sino de asumir lo propio y desde allí expresar la realidad en la que estamos inmersos.

Ése será el ingrediente necesario que hará que hasta el propio lenguaje que utilicemos adquiera variantes y cambios sin proponérselo, y sólo por el hecho de tener otras vivencias y otras cosas para decir, encontraremos formas y códigos distintos que mejor nos expresen, enriqueciendo a la vez ese mismo lenguaje.

El ejemplo del bandoneón podría asimilarse a lo que en las artes plásticas serían los materiales e instrumentos básicos utilizados por éstas, prescindiendo de lo que con ellas han producido otras culturas, pero en el tiempo en que nos toca vivir eso es imposible ya que la información que recibimos se compone de imágenes, conceptos e ideas cuya carga es mucho más fuerte que la del propio lenguaje que manejamos.

Difícil encrucijada para nuestros creadores, los que sin embargo, de generación en generación han ido despegándose lentamente de dichas influencias y si bien en algunos hubo una actitud consciente, en la amplia mayoría se dio y se sigue dando casi sin proponérselo, lo que lo hace aún más auténtico.

Este proceso de ir descubriendo lentamente el lenguaje de pertenencia se fue ralentando a partir de la segunda mitad del siglo xx debido a la mayor afluencia de información mediática llegada desde Europa y Estados Unidos, y al crecimiento en el orden internacional de un mercado de arte que fue tentando a quienes apuntaban a ingresar en él.

La aparición posterior de la idea de globalización ha creado más confusión aún, ya que se pretende involucrar dicho concepto puramente económico, también a lo referido a la cultura.

Dicha postura demuestra un total desconocimiento de cuáles son los valores y fundamentos que hacen a la expresión cultural de los pueblos, la que debe surgir, para ser auténtica de sus propias raíces y vivencias, y no de especulaciones cuyos valores pertenecen a cambiantes intereses de dominio y de poder que nada tienen que ver con la proyección trascendente que tiene toda obra de arte.

¿Quién puede predecir entonces en qué momento comienza y cuál es el camino que ha de tomar la creación artística, y más aún quién puede pretender determinar cómo ha de continuar ese proceso?

Si por el principio de incertidumbre planteado por la ciencia, no es posible predecir lo que sucederá en el futuro, tanto menos podrán hacerlo quienes desde la pura especulación teórica pretenden fijar pautas y definir orientaciones a los verdaderos hacedores en el campo de la creación. Como se ha comprobado, el azar y el caos forman parte de procesos naturales, de tal forma que ni la ciencia es capaz de predecir lo porvenir, por lo tanto toda pretensión de lograrlo desde una caduca visión determinista, por la pura combinación racional de algunos factores conocidos, es pura fantasía.

Esto sin embargo es lo que sucede con la mala crítica de arte o la actitud de ciertos funcionarios de la cultura que pretenden orientar la producción artística de acuerdo con pautas internacionales de mercado de la que son fieles seguidores, a veces por una evidente deformación intelectual y otras para lograr objetivos puramente personales importándoles muy poco el daño que hacen a la cultura que dicen defender.

Parecerá una exageración utilizar ejemplos que provienen de la especulación científica o filosófica, pero si pensamos que toda actividad humana parte siempre de parámetros surgidos del análisis, el estudio y la interpretación de las leyes de la naturaleza, de la que formamos parte indisoluble, podremos entender que cualquier disciplina encarada por el hombre está involucrada en ellas y todas son componentes de lo que llamamos cultura.

El artista y la cultura democrática: algunas reflexiones

Margarita Schultz
Universidad de Chile

Un acercamiento inicial

¿Cuál es la contribución del artista a una cultura democrática?¹

Esta pregunta contiene implicada la correlación entre arte y política.

No es desconocida la importancia del arte entendido como *comunicador* de las coyunturas sociopolíticas e históricas de un país, de una época... Se ha tratado el asunto en variopinta literatura. Sin duda ha sido fecunda la búsqueda de testimonios históricos en el arte, destinados a otras disciplinas como la historia o la antropología.

Pero ¿el artista le debe algo a la sociedad democrática?

Tal vez deba responderse de este modo: si hay algo que el artista le debe es *su creación*, como respuesta a aquellas *condiciones* que facilitan la *producción de obra*.

Quiero proponer algunas ideas que, al menos inicialmente, invierten la relación de la pregunta motivadora inicial, y podrían instalarse como *conceptos fundantes* de la misma.

Formulemos aquella pregunta *en espejo*: ¿La sociedad democrática le debe algo al artista?

Esta pregunta contiene, a su vez, algunos supuestos. Entre otros: a) la democracia es el ambiente y atmósfera donde se desenvuelve una creación plena y comunicativa, y b) el artista, cuenta con derechos que se ubican

1. Véanse H. Arendt, *¿Qué es la política*, Barcelona, Paidós, 1997; L. Swanson y R. Thompson. Disponible en <http://www.pnas.org/content/early/2010/07/28/1009112107>

entre los “derechos humanos”, por ejemplo, el derecho a la creación libre. La sociedad le debe *esa* atmósfera al artista.²

En las sociedades de tipo totalitario, el arte *clandestino* (aun cuando históricamente ha producido obras magnas), no proviene de una atmósfera apropiada. Es arte reactivo, espasmódico, aunque también suele ser renovador. Cumple la función de la denuncia, sí, pero desde una circunstancia amarga y sofocada.

También puede rehusar la clandestinidad, y tomar el camino de la sumisión (acomodaticia y a la vez estéril). El arte *sumiso* es complaciente y, sobre todo, conservador.

Pero ¿es deseable la presencia de un ambiente constrictor para alcanzar una creación renovadora en las artes? Aun contabilizando la creación de grandes obras producidas bajo coyunturas totalitarias, hay que recordar que en esos ambientes padece *toda la sociedad*. Optar por ese ambiente constrictor sería elegir una causalidad *inversa-perversa*.

Al contrario: el sustento normal de la creación artística debería ser la libertad para crear siguiendo los impulsos autónomos de la imaginación.³ Una sociedad que se diga democrática tendría que asegurar esta otra circunstancia.

Arte y política

Preguntarse por el artista y su vínculo con una sociedad democrática conduce a la indagación sobre los lazos entre arte y política. Las nociones comprometidas en esta correlación son de una notoria densidad semántica. Lo que fuerza a preguntarse desde un escepticismo obligado: ¿qué entendemos bajo los conceptos “arte” y “política”?

Aun intentando acotar rigurosamente esos campos, los significados posibles *desbordan por los bordes* (algo habitual en el dominio del lenguaje).

Sin embargo, como es notorio, esos enlaces configuran el humus de las relaciones entre artista, creación y sociedad democrática.

Una mirada retrospectiva hacia la historia del arte de Occidente demuestra que arte y política han estado vinculados tanto en el plano de los

2. Al artista, al artesano, al creador popular... no hay distinciones al respecto.

3. Cuando no esté en juego la perversidad hacia criaturas vivas (como en el caso del perrito callejero que se dejó amarrado hasta que llegara a morir en una sala de exhibición de arte, por el artista costarricense Habacuc Guillermo Vargas Jiménez. Inaceptable, aun cuando haya querido probar las reacciones del público)...

mensajes –el modo más inmediato y fácil de ese vínculo– como en el de las manifestaciones de esos mensajes –la manera en que se construyen esos mensajes–. Se trata de planos siempre entretejidos.

Es emblemático de lo primero, por ejemplo, la obra *28 de Julio: La libertad guiando al pueblo*:



Eugène Delacroix, *28 de julio: La libertad guiando al pueblo*, óleo sobre tela, 260 x 325 cm, 1830. Museo del Louvre.

El tema-mensaje es lo primero que enfrenta violentamente al observador. Sin embargo, esa figura desnuda, deslumbrante en un espacio de penumbras y oscuridades, es de un tamaño que está fuera de escala humana en la imagen. Allí, en medio de una multitud, tanto caída como en armas, la mujer-libertad se sitúa en zona limítrofe entre mensaje y manifestación, actuando en dialéctica reciprocidad. La mujer-símbolo apabulla y a la vez remece con su presencia en la imagen. Por ser en sí un vehículo del mensaje, la magnífica dimensión de ese cuerpo femenino se impone como manifestación pregnante, plena de sentido. Revolución es vibración: allí hasta los cadáveres vibran.

En lo que toca a las manifestaciones, Victor Hugo escribe su *Manifiesto romántico* (prefacio de su drama *Cromwell*)⁴ en plena época de Delacroix. Allí aboga por un teatro más cercano a la realidad de la vida frente a la

4. V. Hugo, *Manifiesto romántico: Escritos de batalla*, Barcelona, Península, 2002.

representación afectada, rebuscada, del teatro clásico francés. Con todo, de manera desconcertante en ese contexto, Victor Hugo defiende la artísticidad de *El Cid*,⁵ como pieza teatral que no es “la vida” misma, sino una versión poética del personaje y sus circunstancias históricas. Allí se lee: “Digámoslo en voz alta. Ha llegado el tiempo en que la libertad, como la luz, penetrando por todas partes, penetra también en las regiones del pensamiento”. Y, asimismo: “La verdad en el arte no puede ser, como lo creen muchos, la realidad absoluta. El arte no puede dar la cosa misma”.

La libertad del artista y la verdad *del arte* van en una misma dirección, en la propuesta del autor francés. La verdad del arte reposa sobre la libertad del artista.

Deberíamos asumir que el vínculo entre arte y política reclama el pensamiento del origen de la palabra *política*, como primer escenario específico. Allí hay una referencia *inevitable* a la palabra “polis”, nítidamente instalada en el término “política” como su matriz lingüística.

La polis ha sido caracterizada como el espacio apropiado para el florecimiento de las múltiples interacciones humanas. La producción artística, es claro, forma parte de esas interacciones.

En tanto unidad de lugar, la polis era el ámbito de la comunidad de intereses de los ciudadanos, según lo vio Aristóteles⁶ (384-322 a.C.). Esa noción, *comunidad de intereses*, se entendía como el agrupamiento de las familias en pos de un bien común, al cual se llegaba con la práctica normal del ciudadano –*polites*– de aquellos comportamientos propios de la democracia (por ejemplo, su derecho de disentir, de debatir...). Para alcanzar la plenitud, un ser humano debía cumplir con sus funciones de ciudadano. Por cierto, son conocidas las diferencias que se trazaban entre amos y esclavos, entre varones y mujeres: el *bien común*, en verdad, no era “común” a todos, no era equitativo,⁷ evaluado desde la perspectiva actual. Esa desigualdad estaba fundada en la concepción aristotélica de la “naturalidad” de las desigualdades. Hoy hablamos de “igualdad de oportunidades” para los diferentes seres humanos.

Dejando este escollo histórico insalvable a un lado, cabe detenerse en que el desarrollo de lo mejor en un individuo (su espíritu, su intelecto, su

5. P. Corneille, *El Cid*, 1636, Hachette (1ª ed. 1920) y Espasa Calpe (1ª ed. 1939). Versión completa disponible en <http://www.ciudadseva.com/adminis/quienes.htm>

6. Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada, 2005.

7. Una excepción distinguida fueron los estoicos (Séneca, Marco Aurelio), quienes por razones de su filosofía consideraron mejorar la situación de los esclavos y considerar su igualdad como criaturas en cuanto a sus valores.

creatividad, su “civilidad”) era de dominio común. Y se cumplía en todo caso en los espacios *comunes* de la polis, donde se discutía, se reflexionaba interactuando en plazas, ágoras, escuelas. La dispersión y el nomadismo no eran comportamientos apropiados para esos desarrollos. Por eso el exilio era un castigo con serias repercusiones en el individuo en cuanto a la pérdida de la civilidad.

La polis lograba estimular aquellas interacciones en la medida en que era allí, particularmente, donde podía funcionar y darse a conocer el *libre albedrío* como tal.

Notémoslo: se suma un nuevo componente a la complejidad de lo abordado. ¿Por qué introducir en este contexto el asunto del libre albedrío? Más aún ¿por qué los enlaces posibles entre arte y política habrían de apelar al factor del libre albedrío? Recordemos el punto de partida: nuestra situación en las intersecciones entre arte y política en una sociedad democrática, la deuda eventual del artista con la sociedad, y de la sociedad para con el artista.

En una primera aproximación, *libre albedrío* se entiende como la capacidad y posibilidad de actuar *libremente* (dentro de ciertas condiciones, puesto que no existen los absolutos) y tomar decisiones sin coacción ni determinismos decisivos. Este *concepto* –como tantos otros similares– tiene sus defensores y sus detractores.⁸

Excursus sobre la posición de la neurología

El libre albedrío ¿será una cuestión de opciones filosóficas que lo afirman, o lo niegan, apoyadas en intuiciones y conceptos elaborados desde una plataforma filosófica preferida y asumida?

Para un asunto de semejante magnitud es de rigor, a mi juicio, atender a la perspectiva científica. Cabe prestar atención a lo que dicen los neurólogos, investigadores de las bases fisiológicas –neurofisiológicas, en verdad– acerca de las acciones voluntarias, o aparentemente voluntarias.

El libre albedrío ¿es un asunto de percepción?, ¿de conciencia de libre albedrío aun cuando haya conductas determinadas neurológicamente?

8. Y se abre aquí un árbol de preguntas (como diría Bunge): ¿qué es actuar libremente?, ¿qué significan coacción, determinismo? Se han caracterizado tres ejemplos de posturas principales al respecto: en los *extremos* están las que designan un libre albedrío total, y/o una falta total de libre albedrío: *libertarismo*, *determinismo duro*. En una posición intermedia se encuentra la postura conocida como *compatibilismo*.

Javier Monserrat⁹ expone sobre el punto:

Son muchas las evidencias empíricas, recogidas hoy por la neurología, que hablan a favor de una determinación neural de la conducta humana [...] La situación es que nos sentimos dentro del mundo, condicionados por nuestra naturaleza y por el ambiente; pero sabemos que somos personas, que hacemos diariamente nuestra vida impulsando opciones selectivas de entre ámbitos de posibilidades. ¿Cómo se evalúa aquí el libre albedrío?

La ciencia nos ofrece los datos para entender de una manera matizada el libre albedrío del hombre (y, en su nivel, en los animales). Las evidencias y la teoría científica nos permiten matizar, pero no negar la libertad.¹⁰

Existen, por cierto, las opciones, el poder de “veto”, un cambio repentino de conducta que es producto de una “decisión”, todo ello frente a los automatismos experienciales. Estamos ante un tema arduo aun para los especialistas. El fenómeno del denominado libre albedrío (uno de los pilares en la discusión arte y política) *se discute* a nivel de pruebas de “laboratorio”.¹¹

Aun manteniéndonos en el orden de la percepción consciente: ¿qué es lo que tiene sentido para la persona que se cree poseedora de una voluntad de acción –relativamente– libre?

Al reflexionar sobre las relaciones entre artista y sociedad democrática, el nudo “libre albedrío” aparece como “nodo”, como punto de enlace. Es importante reconocer que *las transformaciones de la creación artística* (en la práctica creativa tradicional de Occidente) se han percibido como y a la vez han sido deudoras de *la libertad creativa* durante centurias.

Interacciones sociales, libre albedrío, creatividad

Resumiendo lo presentado aquí: la ciudad (la polis) es un *espacio-laboratorio* donde *se ponen en práctica interacciones libres*. Comportamien-

9. Disponible en http://www.tendencias21.net/El-libre-albedrío-de-nuevo-discutido-en-neurología_a1439.html

10. El filósofo Robert Kane se ha ocupado de reflexionar en la actualidad sobre el tema del libre albedrío en sus relaciones con la mecánica cuántica y la teoría del “caos”. Desde su libro publicado en 1985 hasta su obra de 2007, sus títulos contienen el término “libre albedrío” (*free will*) como tema protagonista.

11. Experimentos realizados muestran que el organismo anticipa neurológicamente en segundos la conducta que será efectuada como voluntaria.

tos que cuentan con el supuesto de un grado de libre albedrío en los ciudadanos.¹²

Determinismo y libre albedrío respecto de las conductas humanas, insisto, forman el *humus* del debate sobre las relaciones entre arte y política en una sociedad estimada como democrática. Aquellas son nociones extremas, de allí la importancia de la posición del *compatibilismo*.¹³ Los matices provienen de la combinatoria flexible de ambas concepciones.

Un poema de Jorge Luis Borges (1899-1986) aborda de manera preguntante el asunto del libre albedrío:

AJEDREZ II (*El hacedor, 1960*)

II

Tenue rey, sesgo alfil, encarnizada
 reina, torre directa y peón ladino
 sobre lo negro y blanco del camino
 buscan y libran su batalla armada.
 No saben que la mano señalada
 del jugador gobierna su destino,
 no saben que un rigor adamantino
 sujeta su albedrío y su jornada.
 También el jugador es prisionero
 (la sentencia es de Omar)¹⁴ de otro tablero
 de negras noches y blancos días.
 Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.
 ¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza
 de polvo y tiempo y sueño y agonías?

En las últimas dos líneas de este poema, Borges proyecta el tema del libre albedrío humano hacia una dimensión metafísica. Esa frase “Qué Dios detrás de Dios...” podría retrotraerse indefinidamente en la cadena de las causas, y generar un verdadero laberinto causal sin salida. El libre albedrío se desvanecería, así, en una mera ilusión...

¿Cómo se nutre la creación artística a partir de los aportes del libre albedrío, al menos aquel que es percibido como tal?

12. No puede estar ausente en esta reflexión el reconocimiento del difícil límite entre libre albedrío y derechos del prójimo.

13. Véase nota 8.

14. Omar, poeta persa (1040-1120 circa). Escribió: “Dijo el sabio: la vida es un tablero de ajedrez, de noches y días, donde Dios con hombres como piezas, juega [...] Pues hay un destino para la pieza, para el jugador y para Dios”.

Y algo más decisivo aún ¿por qué debería de constituirse el libre albedrío en la *fuerza motriz de la creación artística*?

El arte, ¿cosa política?

Hay que preguntarse si este modo de insistir en cuanto a la libertad creativa (en el marco de las relaciones arte, política y sociedad democrática) no es apelación pueril a un *mito* lentamente establecido, hoy vacío de significado. ¿Debe el artista tener libertad para crear? ¿Es esa la genuina sustancia promotora de los procesos creativos y por lo tanto el modo cierto como el artista sea un *polites* desde su práctica creativa, y el arte sea “político” al cumplirse en él las interacciones sociales?

La polis, caracterizada como el contexto situacional de las actividades de interacción libre de los ciudadanos, es una de las situaciones, privilegiada por su complejidad, donde se puede ejercer esa *libertad*. Inversamente, la complejidad (esa consistencia de la diversidad humana con sus motivaciones y efectos diferentes) es *posible* cuando se ejercen comportamientos en *libertad*. Con esto se reformula en otros términos la “paradoja de la libertad”, puesto que se enuncia como *libertad situacional*. Pero, al parecer, sólo en un contexto paradójico de tal naturaleza se puede acceder a una verdadera atmósfera de libertad no utópica.

En su libro *Emergencia y convergencia*, Mario Bunge destaca:

La teoría de sistemas privilegia la complejidad como ámbito propicio para las “emergencias”, vale decir, para aquellos fenómenos que implican creatividad por encima de las características aisladas de los componentes del sistema.¹⁵

A lo largo de la historia, se ha producido en Occidente una situación generalizada: el *arte*¹⁶ se desarrolla principalmente en la polis, y desde las interacciones plurales.

“El hombre ha de crear, de ahí la ciudad”, escribió Victor Hugo en su novela *Los miserables* (1862), un emblema de la crítica social en el siglo XIX.

15. M. Bunge, *Emergencia y convergencia*, Barcelona, Gedisa, 2004.

16. No es espacio apropiado éste para reinstalar la discusión acerca de las fronteras del arte, respecto de la artesanía y el arte popular. Discusión que se arrastra desde hace décadas y no parece tener una solución taxativa.

Frente a los fundamentos exigidos para privilegiar los centros urbanos como centros donde el arte encuentra su terreno más fértil, cabe recordar que los estudiosos de la cultura griega distinguían respecto de la polis:

- a) un núcleo urbano en el que se situaba el centro (ágora) político, administrativo, comercial y religioso (originado en un *synoikismo*, movimiento de reunión, aglutinación de familias), y
- b) un territorio rural o periferia en torno a la polis (*xora*).

El ágora estaba directamente relacionada con tres órdenes de actividad libre o “libertades” caracterizadas. *Eleuthería* era la libertad para decidir (¡salvo para los esclavos!); *isonomía*, la libertad para la actividad política, y para el hablar unos con otros (los iguales entre sí). Finalmente, se destacaba la *isegoría*, o libertad de expresión, a la cual alude al tema presente. Se la entendía como “igualdad ciudadana de tomar la palabra”.

Si situamos allí el arte y su libertad expresiva, estaríamos frente a una *isegoría artística*.

Interacciones libres y arte

Una pregunta reaparece; su reaparición conduce a enfatizar la indagación central de este trabajo: ¿Por qué las interacciones libres han de ser el soporte apropiado para los desenvolvimientos artísticos? ¿Por qué deberíamos estimar *esa libertad* como soporte básico para el funcionamiento fecundo del arte? ¿Qué tipo de sociedad ha de ser la estructura apropiada para dichas interacciones?

La libertad (aun con sus limitaciones espontáneas) es una base nutritiva y estimulante de la imaginación creadora. Esto puede parecer un razonamiento circular y sesgado por la visión cultural de Occidente.¹⁷ Quiero decir que durante centurias Oriente, inversamente, privilegió la conservación de la tradición artística.

Con todo, se puede buscar un fundamento para aquella afirmación recurriendo a razonamientos de contraste sobre los cuales vuelvo: las restricciones y constricciones políticas aplicadas a los artistas ¿producirían

17. Durante siglos el arte de Oriente hundía sus raíces en la tradición. Repetir bien lo que hacían los maestros era un valor, no un disvalor. Códigos y manifestaciones aportaban un repertorio, un vocabulario para “componer” la imagen. Pero no eran percibidos como “restricciones”. El arte de hoy en Oriente –generalizando es cierto– ha adoptado el sistema de “cambio” y manifestaciones continuas.

un ambiente apropiado para el juego de esa “facultad” creativa principal, la imaginación creadora?

La respuesta debería ser negativa. Pero el asunto no es tan sencillo, porque el arte, en situaciones de opresión, realiza una pirueta, recurre a figuras retóricas para simbolizar lo que está vedado explicitar. Son modos *oblicuos*. Eso lo conocen artistas y público que han tenido (o tienen) la desgracia de vivir en ambientes de opresión y falta de libertades civiles.

¿Habrá que invertir las cosas, entonces? ¿Fomentar situaciones opresivas para estimular al artista y a la sociedad? Como lo he presentado antes, parece éticamente inadmisibles proponer tal *causalidad inversa-perversa*: me refiero a restringir las libertades artísticas con el objeto de provocar a la imaginación creadora. Baste como ejemplo recordar lo que significó el cierre del gran movimiento creativo de la Bauhaus, en Alemania. Aquel flujo poderoso de creatividad se cortó en su momento.

Sí, la *sociedad democrática* le debe algo al artista, fuera de su deuda con el resto de los ciudadanos. La principal deuda está centrada en aportar y sostener un ambiente de libertad para apoyar su creatividad (en las diferentes disciplinas). Es allí, en libertad, donde florece la “relación dialógica” de que habló en su momento el filósofo Gianni Vattimo. La relación dialógica tiene como una de sus variedades sorprendentes el diálogo entre un individuo creador y su imaginación orientado a la producción de obras.¹⁸

Creadores y sus posiciones sobre arte y política

Llegamos a un punto de inflexión. Si acaso el artista debe algo a la sociedad democrática, es ante todo su creación, ésa sería su primordial función social: brindar a la sociedad la posibilidad de ese tipo de experiencia específica, la experiencia de las artes.

Pero ¿qué podría hacer el arte, como actividad humana, para resolver problemas sociales? Bien, suele decirse que desde el arte se dan las *señales de alerta* respecto de esa problemática; el arte puede mostrar, denunciar. Existe un amplio inventario de obras que lo testifica.

Me acerco a unos ejemplos de *señales de alerta*, distintos y distantes entre sí.

El escritor Victor Hugo (1802-1885) destaca el fenómeno de lo colectivo humano y sus necesidades básicas (frente a lo individual), en los títulos de dos de sus novelas. *Los miserables* (1862) denuncia las condi-

18. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, 1985.

ciones de los marginales en la ciudad, *Los trabajadores del mar* (1866) se ocupa de los marginales en el “campo” (aquí el mar como contraste con la ciudad). Ambas novelas ya desde el título aluden a grupos humanos marginados por la sociedad.

Antonio Berni (1905-1981), artista argentino reconocido por su postura política, reedita en el siglo xx aquel anticipo de Victor Hugo (la preocupación artística por lo colectivo postergado en su calidad de vida) en imágenes y títulos de algunas de sus obras más famosas: *Desocupados* (témpera sobre arpillera, 218 x 300 cm, 1934) y *Manifestación* (témpera sobre arpillera, 180 x 249,5 cm, 1934).¹⁹

Se trata de dos obras pintadas con témpera sobre arpillera, lo que no es casual como materia-soporte “marginal”, diferente del óleo sobre lienzo o lino.

Las señas sociales incluyen a estas –y otras– obras en el territorio amplio y diverso del arte político o arte con objetivos políticos, tal como se lo designa hoy.

El dramaturgo Harold Pinter (1930-2008), un individuo combativo sin tregua desde su postura política de izquierda, reconoció, a su vez, la presencia insoslayable de la libertad del arte en sus propias creaciones. El arte debería de manifestarse en libertad respecto de su “contraparte”, lo que normalmente llamamos *la realidad*. Arte y realidad tienen sus “leyes” respectivas.

En el discurso pronunciado para recibir el Premio Nobel de Literatura (2005), continuó sosteniendo una idea que ya había sido expuesta por él mismo en 1958, es decir, cuarenta y siete años antes (el dato, de suma importancia, está consignado en el propio discurso para el Nobel).

No existen distinciones tajantes entre lo que es real y lo que es irreal, ni entre lo que es verdadero y lo que es falso. Una cosa no es necesariamente verdadera o falsa; puede ser ambas cosas, verdadera y falsa [...] La auténtica verdad es que en el arte dramático no hay tal cosa como una verdad única. Hay muchas.

Creo que estas afirmaciones todavía tienen sentido (2005) y todavía se aplican a la investigación de la realidad a través del arte. Como escritor las suscribo pero no puedo hacerlo como ciudadano. Como ciudadano debo preguntar: ¿Qué es verdadero? ¿Qué es falso?²⁰

19. Ver imágenes en <http://portal.educ.ar/galeria/antonio-berni-su-obra/gallery/?start=51>

20. H. Pinter, “Nobel Lecture. Art, Truth & Politics”. Disponible en http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2005/pinter-lecture-e.html. Traducción de la autora.

Reuniendo cabos...

Vuelvo ahora a la pregunta primera que actuó como disparador: ¿cuál es la contribución del artista a una cultura democrática?

La exploración acerca de la manera como confluyen el artista y la sociedad democrática condujo a reconocer ante todo los deberes de la sociedad para con el artista. Podemos resumirlos en esta frase: “Un contexto apropiado para el fluir de la imaginación creadora”. Asimismo, desde la observación acerca de relaciones posibles entre arte y política se accede a la reflexión sobre la noción de polis, fenómeno caracterizado como el espacio apropiado para que puedan ocurrir inter-acciones libres entre los ciudadanos.

De estas interacciones *libres*²¹ se nutre la creatividad como una propiedad *emergente*, en un sistema no vertical, no totalitario, sino horizontal en red.²²

Recursivamente vuelvo sobre constataciones científicas. Según recientes investigaciones, el cerebro funcionaría de este modo: “El cerebro se organiza y se cablea como una gran red interconectada²³ –similar a internet– y no como un sistema jerárquico donde se dan órdenes desde la cúpula, como se creyó por mucho tiempo, afirma una nueva investigación”.

Este modelo concuerda mucho más con la idea de que el cerebro es una gran red de comunicación, similar a internet. No una estructura jerárquica, verticalista.²⁴

¿Qué aporta aquí –en un escrito sobre arte y sociedad democrática– la referencia a las investigaciones actuales sobre el cerebro humano? Remarco el aspecto de la estructura no jerárquica, no verticalista del funcionamiento cerebral, develada por la neurobiología, la cual coincide con las necesidades de libres interacciones como soporte para la creatividad.

21. Revisar los comentarios acerca del concepto “libertad” en este mismo trabajo.

22. Es de dominio común la existencia de pesquisas e inspecciones de tipo “policíaco” en la red, la red no es el reino de la libertad total horizontal. Sin embargo, la libertad de navegación es más clara y potente que las restricciones, y la privacidad –entendida como libertad respecto de la inmanifestación personal y propia– no sólo se ha perdido a causa de internet, sino que viene ocurriendo este fenómeno a raíz del modo como funcionan nuestros sistemas sociales públicos en la actualidad.

23. Ésta ha sido asimismo la interpretación del neurofisiólogo chileno Francisco Varela (1946-2001) sobre el funcionamiento global del organismo humano. Cfr. F. Varela, *El fenómeno de la vida*, Santiago de Chile, Dolmen, 2000; F. Varela, *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa, 1997.

24. J. Palmer, BBC, “Ciencia y tecnología”, 12 de agosto de 2010.

El asunto de la libertad social como atmósfera donde respira la tarea artística no es una mera opción entre otras, una postura ideológica frente a otras posturas posibles laterales u opuestas. Invoco las aseveraciones científicas de hoy como respaldo de la idea enunciada: la creatividad exige libertad.

¿Cuál es la contribución del artista a una cultura democrática?

Bernardo Carey
Argentores-Dramaturgo

La pregunta que nos convoca supone la existencia de una cultura democrática y frente a ella, la cultura de un artista. Aparentemente otro, un tercero, nos exige a nosotros –permítanme–, los artistas, contribuir con esa cultura. La pregunta, de cualquier manera, es una sorpresa ya que lo que ha primado en nuestras vidas es más bien la pregunta por el autoritarismo y no la pregunta por la democracia.¹

En consecuencia, reflexionamos con frecuencia sobre el papel que hemos de desempeñar, o no, en los períodos autoritarios, absolutistas, fascistas, de la historia, que en mi cronología de vida fueron, lamentablemente, mayores que los democráticos.

Sabemos que ejercitamos la libertad, por lo menos la personal, y somos muy celosos de su respeto. Tenemos lo que se dice “conciencia de sí”

1. El autor ha consultado la siguiente bibliografía: B. Carey, “A propósito de la primer bisagra del teatro argentino: autores de dramas gauchescos, sainetes y revistas en el siglo XIX”, leído el 5 de octubre de 2006 en la sala Juan L. Ortiz de la Biblioteca Nacional, en la II Jornada del ciclo Argentores en la Biblioteca Nacional; A. Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Lautaro, 1960; Y. Guzmán, *La estancia colonial rioplatense*, Avellaneda, Claridad, 2011; J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981; E. Hobsbawm, *La era del capital (1848-1875)*, Buenos Aires, Crítica-Paidós, 2007; L. Ordaz, *Historia del teatro en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Ed. del Instituto Nacional de Teatro, 2011; R. Perinelli, *Apuntes sobre la historia del teatro occidental*, Buenos Aires, 2, Ed. del Instituto Nacional del Teatro, 2011; D. Viñas, *Literatura argentina y realidad política. Apogeo de la oligarquía*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1975; D. Viñas, *De Sarmiento a Dios. Viajeros argentinos a USA*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

y “mirada crítica”. Sabemos, también, que desde el advenimiento de las democracias, hace tres siglos, ya no alcanza con dejar de ser el sirviente del señor, el que habita en la cocina de palacio. Ese dejar ser implica paralelamente un compromiso. Al respecto, señalemos que hoy todavía existen músicos –claro está que no lo digo en desmedro de ellos– que llaman “servicio” a su participación en un concierto público. Lo servicial, estar al servicio, está en los orígenes del hacedor artístico. La fuerza de la costumbre nos obliga entonces a poner en movimiento los más sutiles reflejos, las más finitas resistencias ante cualquier movimiento o reinstalación disfrazada, del poder absolutista, para poner en movimiento el nuevo compromiso.

Solemos afirmar, algo livianamente, que la historia del artista es la historia de la rebeldía, aunque algunas veces hayamos agachado el gañote por temor a que nos lo cortaran. Algunos compañeros nuestros, incluso, suponen, que el solo hecho de ser artistas nos convierte en revolucionarios. Como si cierta impunidad nos privilegiara. Por eso la pregunta por la democracia confunde y turba. En el fondo, aunque no lo confesemos, tenemos la soberbia de suponer que sólo nosotros somos la democracia. Veamos.

A partir de las democracias burguesas de fines del siglo XVIII y principios del XIX comienza a darse una relación más confrontativa entre el poder y el artista, es decir, entre el reciente poder burgués y el artista. Expulsado de los sótanos de palacio, en huida el absolutismo monárquico, el artista está ahora librado a su suerte y se las tiene que arreglar solo.

En las primeras ciudades en que comienza a experimentarse la democracia burguesa, digamos Londres, París, es decir, en aquellos países que pudieron modificar sus modos de producción reemplazando la agricultura y ganadería feudal por el industrialismo capitalista, los espacios públicos se pueblan de artistas. Las casas de café, que según Jürgen Habermas aparecen en París en la primera mitad del siglo XVIII, son centros de crítica literaria y política donde se establece una paridad discursiva entre las gentes cultivadas procedentes de la sociedad aristocrática en huida y de la intelectualidad burguesa en llegada. Estos cafés, donde también está de moda beber chocolate de América, son frecuentados por hombres solos arrebatados a las mujeres de la nobleza que quedan abandonadas en sus salones junto al piano. El tumulto creador está en las calles. Al respecto recomiendo volver a ver una vieja película francesa de 1945, *Les enfants du Paradise*, dirigida por Marcel Carné, con textos de Jacques Prévert con la actuación de Arletty, Jean Louis Barrault, Pierre Prasseur, María Casares y otros.

El folletín por entrega es voceado cada semana en las calles de las ciudades. Lo siguen las multitudes. La multitud ahora lee. Esta simbiosis da nacimiento a la novela. El género de la novela nace y crece como tal en

el período burgués democrático. La novela es el género burgués por antonomasia. La novela se lee de a uno, en soledad, individualmente, como pregona el liberalismo en boga. Las ceremonias públicas de suplicio y tormento, de castigo pedagógico, es decir la horca, la guillotina, los azotes, los empalamientos, organizadas por las monarquías y las iglesias, van desapareciendo como espectáculo en manos de su enemigo natural: el teatro. Dos siglos antes el teatro El Globo, de Shakespeare, competía en Londres con el patíbulo instalado en sus cercanías.

Muerto el alcahuete de salón, aparece una multitud de creadores: los músicos Beethoven y Schubert, el maduro y anciano Goethe, los jóvenes Dickens, Dostoievski, Verdi y Wagner. El último Mozart. Goya, Pushkin y Balzac. Schiller, Jean-Paul y Stendhal. Los pintores Delacroix y David. Walter Scott, Manzoni y Victor Hugo. Lamartine y Alejandro Dumas. Schumann y Berlioz. Los norteamericanos Mark Twain, Edgar Allan Poe y Herman Melville. Y muchos más.

El teatro, al mismo tiempo, deja de ser un género cortesano. El italiano Carlo Goldoni, a cargo del Teatro de la Corte en Francia, es un traidor perseguido por colaboracionista por los revolucionarios y muere ciego, en la extrema pobreza. El melodrama, con sus recursos de gran guiñol y la inclusión metódica de las clases serviles, es el género que conquista poco a poco al público plebeyo. Como contrapartida crece el Romanticismo, el género antiburgués por excelencia. Caballeros, ex príncipes acometen al “chancho” burgués. Byron, Keats, Shelley, Victor Hugo, Novalis y Hölderlin son sus principales cultores sin hacerle mella a la burguesía industrial que hace crecer lectores y espectadores en las principales ciudades.

Toma fuerza el teatro burgués con Ibsen y el comercial con Labiche. En cien años toda Europa se cubre de teatros de ópera para gusto de ricos burgueses y de aristócratas en bancarrota. En nuestra Sudamérica se erigen alrededor de diez teatros de ópera en Manaos –capital del caucho–, Lima, Valparaíso, Montevideo, Río de Janeiro, Buenos Aires y otras ciudades que de la mano de Offenbach, Johann Strauss y Von Suppé transportan imaginariamente a las burguesías terratenientes vernáculas a los centros de poder colonial. Recordemos que nuestra burguesía es terrateniente y que todavía hoy se empecina en serlo.

Nace la litografía con Daumier y el daguerrotipo y la fotografía con Daguerre. Aparecen los pintores del *plein air*, el impresionismo y las vanguardias. Los cafetines y burdeles, incluso el obrero trabajador, se convierten en objeto estético de los artistas plásticos. Para poner, por fin, un buen ejemplo criollo recordemos *Sin pan ni trabajo*, pintado en 1893 por Ernesto de la Cárcova.

Claro está que ni en aquellos seis, siete, ocho países avanzados ni en nuestra Sudamérica la democracia es plena. Está restringida a los varones de las clases burguesas acomodadas que la mayor parte de las veces pacta con las monarquías.

Más que revoluciones drásticas o cambios de vida brutales de un día para otro, lo que sucede son procesos evolutivos, de adelanto y retroceso, de ida y de vuelta, muy cruentos, que como en nuestro caso, la formación de la Argentina, duraron más de cincuenta años.

En nuestro país, esas duras luchas y batallas obligaron a los burgueses —hacendados, abogados, comerciantes— a convertirse en militares al frente de bandas de campesinos armados. “A la güeya, güeya” no remite solamente a la danza tradicional “huella” que inspira a Julián Aguirre. El degüello como el fraude eran costumbres íclitas de nuestros prohombres. En la década del 70 el arma principal de la lucha eleccionaria entre Mitre y Avellaneda era el llamado “voto cantado”, una muestra patotera del vozerón más potente. El civil Sarmiento fundó el colegio militar en 1869, pero a la fecha todos los caudillos eran generales o brigadieres. Hasta la derrota en Malvinas lo militar gozó en nuestro país de un respeto público mayor que lo legal, lo político o lo artístico. Los voceros del arte de la derecha, por ejemplo, Victoria Ocampo y Jorge Luis Borges, dignificaban y homenajearon incluso en sus poemas y recuerdos a sus abuelos, tíos o primos militares. Hasta hace poco ser descendiente de un guerrero del Paraguay era un broche de oro en la biografía personal.

Sorprende que durante el siglo XIX, es decir, durante la misma época descripta más arriba en la que hay una gran eclosión artística en los centros de poder, sorprende, digo, que en la Argentina tal avance sea bastante tímido pese al autobombo posterior de los artistas cercanos al patriciado. Quizá tengan razón Ocampo y Borges: lo militar es pasión y centro de la vida cotidiana argentina y no la concreción de hechos artísticos singulares.

La actividad artística se reduce a los clubes y salones literarios (Salón del Buen Gusto, Salón Literario de Marcos Sastre, *causerie* de los jueves en lo de Mansilla, etc.), en lo que generalmente llevan la posta aquellos que viajaron a París. El viaje a Europa, ritual inaugurado por Esteban Echeverría en 1825, es obligatorio. Dos años antes, Rivadavia trae de Londres los dos primeros reproductores ovinos de raza Merino y Southdown. La meca de la mercadería es Londres; la de los creadores, París.

Como lo ha investigado largamente David Viñas, el viaje iniciático formaba parte ineludible de la condición de los artistas, de la posibilidad de serlo y si bien se tiene entendido que Rivadavia colaboró económicamente con el viaje de Echeverría, evidentemente esta obligación viajera reducía a los artistas a una sola clase social: la burguesía terrateniente, la oligar-

quía. Y con ellos de regreso, viene también la reproducción sin empacho de lo europeo. El director teatral Ezequiel Soria estudió con Antoine en París y de regreso trajo la Compañía de los Podestá, de la que era director artístico, técnicas que la alejaron del circo. Como dijo anteriormente Leo Vinci, lo originario se suprime. La excepción, pese a Ezequiel Soria, se produce con otro viajero teatral, Florencio Sánchez, que es la antítesis del viaje echeverriano, ya que el suyo en 1909 no es para aprender, sino para divulgar su teatro rioplatense. La ironía es que muere en el intento en un mísero hospital de caridad.

Si el teatro fue obviado, pienso, es posible que se debió a que su tradición estaba en el Río de la Plata excesivamente enancada en las loas y ditirambos destinados a la realeza y que los acontecimientos de mayo lo habían expulsado del escenario principal. Era en cierta medida razonable pues se trataba de un teatro alcahuete y como siempre, es más difícil salir del oprobio que de la gloria. Hay datos posteriores traídos por Roberto Perinelli, como por ejemplo, que Bartolomé Mitre, traductor de Victor Hugo, charlaba elogiosamente de Shakespeare con Sarmiento. No tenemos constancia de que esos intercambios se hayan producido acerca del teatro vernáculo de la época. Me parece que en ese sentido el teatro criollo ha quedado apartado de la historia de la literatura argentina. Recientemente, la Biblioteca Nacional, junto con el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, dos entidades fraternas y bien dirigidas, organizaron “Un recorrido por la cultura argentina” desde 1810 hasta hoy en el que se incluyeron alrededor de doscientos ensayistas, pedagogos, novelistas, poetas, filósofos y sólo cinco autores teatrales. El teatro argentino no participa del espíritu culto argentino frente a otras formas de ficción al parecer más exquisitas, como la poesía y la novela.

Sin embargo, desde la prescindible *Amalia* de José Mármol hasta la ingenua *Juvenilia* de Miguel Cané, pasando incluso por Eugenio Cambaceres y Julián Martel, todavía hoy legibles, no aparecen ficciones que nos permitan afirmar la existencia de una novelística similar a la del resto del mundo descripto. Habrá que esperar a Roberto Arlt a mitad del siglo siguiente para que apareciera un artista con un discurso fundante de la novelística argentina. Claro que para eso no sólo tenía que aparecer Arlt, sino que tenía que producirse el aluvión inmigratorio que barrió, por lo menos en las formas, con el falso señorío patricio y tenía que abrirse la escuela pública que llevó la posibilidad de la lectura a todos los habitantes de nuestro suelo. La multitud plebeya, por fin, pedía que se la tuviera en cuenta.

Hubo, entonces, una vertiente de nuestra creación artística, el teatro criollo, que hasta la alfabetización tuvo mucha incidencia en la formación

de nuestra cultura pero que participó menos de la aquiescencia de la burguesía terrateniente, conductora de los objetivos culturales a lograr. De esa vertiente formó parte el circo, el drama gauchesco, el género chico, el sainete. Ese teatro fue siempre de masas ignaras. Creemos firmemente que la cultura, además de democrática, es decir inclusiva, debe ser popular, es decir, cabalmente inclusiva. El compromiso es con la multitud, esa multitud que las revoluciones burguesas sólo han despertado para convertirla en salario, en el mejor de los casos.

No damos por constituida para siempre a la cultura democrática. Hablamos de la cultura desde el punto de vista de nuestro arte, el teatro, pero también de la cultura puesta en escena por un grupo social, de la cultura popular, de la cultura de la muchedumbre, que impregna nuestra época y que es capaz de resistir pese a la ausencia de democracia, como lo ha demostrado Teatro Abierto. Hablamos entonces de una cultura activa, cambiante, sorpresiva en manos del pueblo.

La democracia ha faltado mucho en nuestro país –también en muchos otros, quizá más de los que damos por eximidos en esta cuestión–, por lo que la tarea no será sólo incluir al artista en esa democracia popular, sino en hacer justamente más popular la democracia.

Y el teatro de hoy quizá deba reconstituir su mirada con el compromiso de incluir la multitud. Es también nuestro público.

Hierofanía latinoamericana

José Luis Castiñeira de Dios
Músico

Como Schopenhauer, como Leo Vinci y como Bernardo, yo creo que ha quedado bien en claro la supremacía de la música sobre las otras artes, a juzgar por la ejemplificación que debería generar vengativamente de mi parte, que me refiriera a la historia de la escultura en la Argentina o de las manifestaciones teatrales. Pero sin embargo, con la generosidad que me caracteriza, me voy a referir a la pregunta del tema partiendo de una primera observación: yo creo que la pregunta es un poco reduccionista.

Me hace pensar cuando, en el mundo que me toca acompañar, a veces, desde distintas perspectivas, ya sea en el campo profesional como desde la gestión pública, me hacen la pregunta sobre las orquestas juveniles, que es un proyecto que ha funcionado con mucho éxito en toda América Latina, impulsado desde Venezuela y con una gran popularidad en el mundo político y social, porque supone que es una herramienta para la inclusión social más allá del hecho artístico. Y entonces muchas veces yo les digo: ¿no les parece que le piden mucho a la música? Porque me dicen que sirve para que los chicos salgan de la calle, de los peligros, de las drogas, del crimen. ¿No habrán pensado que a lo mejor el fin último de la música es mucho más importante que todo eso y que seguramente contribuiría de esa manera? Pero fundamentalmente habría que poner el acento en aquello. Es decir, que la convocatoria, en este caso, es a la educación por el arte o, bueno, a la participación en un hecho artístico colectivo.

Y también me hace pensar, cuando se le atribuyen tantas potestades a la acción del artista con respecto a la sociedad, en un ejemplo histórico muy simpático de Hanns Eisler, que es uno de los músicos de Bertolt Brecht junto con Kurt Weill. Era uno de los dos músicos. Los dos eran

alemanes, Eisler era comunista, muy comunista, y judío. Cuando vino el nazismo, tuvo que emigrar y emigra a Estados Unidos, y tuvo la desgracia de que el hermano fuera secretario del Partido Comunista. Entonces en la primera época va todo bien, cuando son las mieles entre Estados Unidos y la Unión Soviética, en la guerra; y después, cuando viene el macartismo lo llama la Comisión Senatorial. Y entonces un senador le pregunta, lo impreca y le dice: “Dígame, señor Eisler, ¿es verdad que usted a través de su música pretende transmitir sus ideas marxistas al pueblo norteamericano?”. Y el otro le dijo: “¡Ojalá pudiera!”. Porque efectivamente es muy difícil a través de la música transmitir contenidos vinculados a ideologías históricas contingentes.

Probablemente la música no signifique nada, sino la expresión del ser humano, de la mecánica que une su sensibilidad y su pensamiento, y no responda más que a ser un eco de la misma naturaleza. Federico García Lorca, en una famosa conferencia en el año de 1922 en Granada, cuando hicieron junto con Manuel de Falla el congreso de defensa al arte flamenco, dijo, refiriéndose al canto flamenco, que ese antiguo canto, que esa manera antigua de cantar de los cantaores flamencos se asemejaba al rumor del agua y al canto de los pájaros. Y esto no era sólo una metáfora de carácter poético, tenía algo que ver con algo misterioso que sucede con la música y que emparenta de una manera muy cercana, por la vía de la sensibilidad, al ser humano con su medio natural, con la naturaleza, y no con la historia, sino fundamentalmente con la naturaleza.

La creencia que hay de la influencia de la historia en la transmisión de este tipo de contenidos es, por lo general, superficial. Hoy en día se imagina, se evalúa la música de los Andes, lo que hoy se llama la música de los Andes, la música de origen andino, con flautas..., con una idea del equilibrio de la naturaleza, de la armonía de los pueblos y del mundo. Sin embargo, los incas, que naturalmente constituyeron una entidad política y social con una expresión histórica, para convencer, para persuadir a los pueblos que habían dominado de seguir perteneciendo a su confederación, habían inventado la utilización de la piel de los jefes vencidos para hacer timbales y las tibias para hacer flautas. Entonces, cuando entraban en uno de los pueblos dominados –también habían desarrollado una técnica para sacarle la piel íntegra a una persona con dos cortes nada más, lo que les permitía hacer de los jefes vencidos globos, que inflaban– lo hacían con los globos de los jefes vencidos y tocando esa música de flautas tan suaves y deliciosas, acompañadas por la rítmica de timbales hechos de piel humana. Por lo tanto, esa asociación que nosotros hoy atribuimos a esto no es más que una interpretación absolutamente histórica y que no hace a la calidad del lenguaje.

Y hablo de la música porque a los músicos, en particular, se les ha exigido en los dos últimos siglos por lo menos –podría decir que desde Beethoven en adelante– algunos roles sociales de importancia, señalados como ejemplificación social, que supera un poco sus propias aspiraciones en la actividad que desarrollan. Theodor Adorno es el que cuenta, justamente, de una manera muy irónica y cruel, que los músicos sinfónicos, clásicos, conservan en su porte, en su vestimenta y en su manera de presentarse, esa actitud que contrajeron en las cocinas de palacio imitando a sus amos, a los que veían cuando se entreabría la puerta. Esa crueldad con que él los define –dice que asumían la actitud de Gigoló, con un aire lejano y nostálgico, como de Gigoló–, esa crítica de Adorno, que quiere romper justamente con la tradición de la música sinfónica europea y hablar de nueva música y de la preocupación de que el disco, que es lo que apareció en ese momento, empiece a robar el alma de la misma música –cosa que sucedió estrictamente, es decir, esa aura que él atribuía a los objetos artísticos, que la reproducción industrial comienza a adocenar y en muchos casos a disminuir y en otros casos, a liquidar–, es porque él veía que en los años de 1930 el avance de las llamadas industrias culturales amenazaba esta relación fundamentalmente humana que planteaba el arte como herramienta para relacionar a los seres humanos. En definitiva, es eso lo que justifica plenamente una actividad diferenciada.

Claude Lévi Strauss, en *Tristes trópicos*, habla justamente de estas pequeñas sociedades, de estos pueblos perdidos en eso que él llama tristes trópicos –tan distintos de la visión europeísta exotista, que puestos frente al análisis de sociedades más evolucionadas aparecían como de una simpleza originaria, prístina y de gran belleza, y que sin embargo representaban una etapa de las sociedades y de su adaptación a la vida de conjunto, a la vida de sociedad– como un lugar donde las artes, es decir, la expresión artística, era lo único que uno podía distinguir como una actitud humana, tal como nosotros las imaginamos, una de las pocas cosas. Es como Darwin cuando cruzó el estrecho de Magallanes y vio a los canoeros magallánicos y los describió como la gente más bestial de la Tierra. Le pareció increíble que esos seres que estaban allí, envueltos en pieles, con unas temperaturas bajo cero y tirándose al agua para pescar, pudieran ser seres humanos como los que estaban arriba del barco del Beagle, que cruzaba en ese momento el Estrecho.

Por esa razón, en América Latina y en el siglo xx, tengo la sensación de que ha habido una cantidad de operaciones que quizá sean más importantes que la adhesión al modelo democrático tal y como a nosotros nos fue planteado. Acabamos de vivir en la conferencia de Cartagena una discusión entre treinta y dos países de América Latina frente a dos países de América del Norte para la inclusión de Cuba dentro de América Lati-

na, y donde dos países de América del Norte decidieron unilateralmente y haciendo uso de su poder económico y militar que ese país no podía pertenecer a América Latina porque no cumplía con los cánones democráticos, justamente. No se adecuaba al modelo nuestro. Claro, al hablar de democracia, por lo tanto, se referían a otra cosa de la que acá estamos hablando. Hablaban fundamentalmente de un régimen político con una mezcla porque también ahí encuentra la proyección de lo republicano, que es un invento absolutamente histórico y que puede ser reemplazado por tantas otras formas como se les ocurran a las sociedades, es decir, no habría por qué tener que adherir a un modelo republicano de diferenciación de poderes para tener una cultura democrática.

Entonces el artista se ve ante esa situación frente a una cantidad de preguntas. Y yo en esto enumero algunas que se me ocurrieron. Una es: ¿Cuáles son los distintos roles que puede asumir el artista en tal contexto de incertidumbre? ¿El de sumo sacerdote de las ceremonias masivas de un culto, sin dioses pero con fe?

André Malraux hablaba, en su época de ministro de Cultura, de la necesidad de crear catedrales laicas, en una época en donde ya la religión, para él, había perdido su importancia. Los años posteriores denegaron este juicio, sobre todo aplicado al resto del mundo porque hoy la tercera parte de la población del mundo pertenece al islam, que está en plena evolución y desarrollo, por lo tanto ese juicio se refería nada más que a ese pequeño lugar del mundo llamado Europa.

Schiller, en su momento, hablaba justamente de dos funciones del Estado, y él lo pensaba evolutivamente. Primero pensaba en un Estado ético, es decir que el Estado era el que tenía que regular las relaciones entre los miembros de cada comunidad para que esa comunidad pudiera subsistir como tal. Pero una vez terminada esa etapa y una vez cumplida esa aspiración, había que aspirar a que el Estado fuera un Estado estético. Es decir, él pensaba que la estética consistía en la fijación de nuevos valores, de valores que fueran superadores para unir a los hombres por el amor, para unir a los hombres por el arte.

Otra pregunta que me hago es: *¿El rol que puede tener es el de creador de mundos imaginarios en donde irse a vivir cuando la realidad aprieta?*

Cuando a nosotros nos tocó nuestra crisis de 2001, que fue una crisis ejemplar, casi de libro, de aquel concepto tan difícil de explicar de Max Weber de la *anomia*. Bueno, acá pareció que se acababa todo, en realidad, que se acababan las relaciones sociales. No había dinero, no había valor del dinero de intercambio. No había valor del trabajo. En ese momento tan patético, por supuesto, en el que las instituciones se habían caído como castillo de naipes, la gente empezó a desarrollar cada vez una mayor ac-

tividad artística en la participación. Puede decirse que en esos años, en el año 2002, 2003, por ejemplo, las entradas a los cines y a los teatros se duplicaron con respecto al año anterior, cuando la gente no tenía recursos para hacerlo. Entonces, hay momentos en que efectivamente el creador puede ofrecer algo en cuanto a orientación, como cuaderno de bitácora cuando la tormenta está en su auge.

¿O tal vez el rol que le corresponde es el de *develador de realidades que oculta la alienación posindustrial*?

Lo de la alienación es verdad, es decir, aquello que imaginó Adorno en ese momento o que imaginó Orwell, y la pegó por muy poco porque por sólo por cuatro años se equivocó con el cálculo, es decir, él imaginó que el Big Brother iba a empezar a distribuir sus valores en forma uniforme en 1984, y esto ocurrió en 1989 con precisión, así que bastante cerca estuvo (ahora hay que ver si el calendario es el gregoriano, por ahí en otro calendario la fecha es la misma). En esta alienación posindustrial, que denunció la Escuela de Frankfurt, evidentemente se estaba constatando que se avanzaba, a partir de un pensamiento único promovido por industrias culturales de potencias hegemónicas, en provocar una alienación social de tales características que poco a poco la población se fuera volviendo acrítica. El artista es el único que cada tanto anuncia, denuncia y muestra una pequeña luz en torno a esta situación.

¿O a lo mejor el rol que le corresponde es el de añadir los pocos nuevos valores que la sociedad respeta?

La nueva sociedad respeta la ecología, respeta los derechos humanos en una formulación jacobina, digamos, en esos términos, no lo piensa quizá de una manera filosófica y más profunda. Pero éstos son los conceptos que podría decirse que hoy en día son universales en la sociedad contemporánea del siglo XXI. El artista ha tenido que adherir a muchas de estas causas. Pero eso yo no lo encuentro como una razón suficiente ni necesaria, porque podríamos hacer una larga lista de artistas que no compartieron esta idea de contribuir a la cultura democrática, sino que simplemente lo que trataron es de acercar alguna interpretación del sentido de la vida. Muchas veces, mirándolo de una manera sombría, o ilusorio-idealista, como el caso de los futuristas –la polémica del Pen Club en Buenos Aires cuando vinieron los futuristas y se enfrentaron con toda la generación de Victoria Ocampo y del Pen Club inglés–; o Gabriele D’Annunzio, que encarnaba el pensamiento a favor de la guerra; o Louis-Ferdinand Céline, que era un escéptico terrible y que terminó en manos de los alemanes; o los surrealistas, que andaban amenazando salir con una pistola por la calle para hacer el acto surrealista por excelencia; o Luis Aragón; o Beethoven cambiándole el título a la obra después que Napoleón deja el ideal republicano para pasar al proyecto del imperio; o Gesualdo da

Venosa, que fue uno de los grandes compositores vocales de la historia de la música europea y que tuvo varias causas porque era una especie de Barba Azul que en su torre, donde ensayaban, mataba cantantes.

Entonces ahí y para terminar, bajo el foco a América Latina. Y pienso, esa América Latina que algunas veces, cuando en los años de fin de este siglo xx recordábamos los vaticinios del general Perón que decía en los años 70 que el siglo xxi, que el fin del siglo xx, nos iba a encontrar “unidos o dominados”, francamente en esa época llegamos a dudar de que lo que nos tocaba era dominados. Porque sobre los últimos años del siglo xx pareció que las únicas opciones que les quedaban a los países de América Latina era la sujeción a un modelo único promovido desde Estados Unidos. Y ¿qué importancia tendría esto? Bueno, es distinto ser ciudadano romano de Palestina y que vengan a uno las legiones romanas, le destruyen el templo, liquiden al resto de la población y produzcan la primera gran diáspora, a ser romano-germánico o romano-franco y pertenecer a los ejércitos y luego con suerte terminar de centurión o finalmente hasta terminar de César. Bueno, ésa era la posibilidad que nos quedaba, pero lo cierto es que la posibilidad cambió en este tiempo y estamos en una *hierofanía*, en el nacimiento de una ilusión para lo cual se trabajó a lo largo de muchos siglos. Durante muchos siglos. No sólo los artistas lo revelaron en su obra, no sólo los pensadores como José Vasconcelos, o Bolívar, que se pregunta sobre la identidad, o Mariano Moreno, o San Martín y Belgrano, o aquellos locos que imaginaron en una época en que todas eran monarquías, pensaron en una república. Toda esa acumulación de experiencias históricas de los pueblos de América, incluyendo las tradiciones de pueblos antiquísimos que ocupan el continente de hace más de veinte mil años, es lo que hace pensar que se esté llegando a un punto en el cual, por fin, exista para el artista la posibilidad de expresar el nacimiento, como diría David Griffith, de una nación. El nacimiento de la nación latinoamericana. Estamos viviendo con mucha intensidad ese momento, con mucha emoción, con mucho interés, con mucha curiosidad. Porque por primera vez después de décadas hay un espíritu de los tiempos, hegelianamente hablando, que realmente unifica el pensamiento de los pueblos de América Latina. ¿Cuál es el rol del artista en ese proyecto de democracia? Es un rol decisivo, porque quiénes sino los artistas van a ser los que creen la nueva simbología de este nuevo milenio? Van a ser ellos los que ofrezcan las banderas, los que creen los sonidos de ese nuevo milenio, los que planteen las imágenes. Y es atrás de esas imágenes, atrás de esas banderas, atrás de esos sonidos, que marcharemos todos hacia una identidad nueva, una identidad asumida, de una riqueza que ni siquiera podemos imaginar todavía.

Palabras de cierre

Pienso que la gratitud es una virtud que contribuye necesariamente a definir lo humano en nosotros. Pienso también que buena falta nos hace ejercitarla cotidianamente. Por eso, hacia el final de un acontecimiento al que hemos logrado dar forma y realidad como efectivo “ámbito de encuentro” con la participación activa de cada uno de los colegas y asistentes presentes en estos dos días, no puedo sino, en nombre de la Universidad Nacional de Lanús y del Departamento de Humanidades y Artes, extender mi mano de agradecimiento por el regalo de encontrarnos nada menos que a pensar, a desplegar nuestra libertad de ver, sentir y conceptualizar el mundo en el que vivimos, del suelo en el que somos y soñamos, en torno de interrogantes que nos han permitido compartir un diálogo abierto y diverso, tal como nos habíamos propuesto. Un diálogo abierto y sin condicionamientos, que extiende el horizonte de nuestras perspectivas y nos compromete como personas que constituyen y construyen, conscientemente o no, comunidad, esto es, en definitiva, ciudadanía. Ahora bien, pensar hoy ciudadanía es pensar desde una libertad y un poder de ser con y desde los otros. Por eso es inimaginable la posibilidad de una convivencia democrática plena asfixiados por el ejercicio de un poder de dominio y de una libertad de apropiación de espacios con la pretensión de alcanzar una presencia o una identidad.

Si hay hoy un espacio para las humanidades, las artes y la filosofía, ese espacio es sin duda el de la interpelación a la realidad. Realidad nuestra de cada día, realidad de nuestros actos, de nuestros comportamientos, de nuestro compromiso efectivo con la vida, con la recreación del mundo en el que queremos ser y vivir de cuerpo y alma.

La palabra filosófica en esto no puede ser sino solamente testimonial. Empero, en su capacidad testimonial está su potencialidad transformadora de realidades. Así, como no hay investigación científica sin pregunta de investigación, menos aún habrá reflexión filosófica sin interrogantes que abran caminos de encuentros, nuevos paisajes, nuevos horizontes para superar nuestras propias creencias, pues un pensamiento que no se supera a sí mismo está lejos de un ejercicio filosófico. Y esto, con mucha modestia pero con mucho amor y esfuerzo, hemos querido compartir con ustedes. Por eso cada una de las mesas se ha articulado con una pregunta convocante, una pregunta que nos interpela en toda nuestra encarnadura, que conmueve al hombre de carne y hueso que somos. Creemos, creo fervientemente, que aceptar el desafío de los interrogantes de sentido es aceptar el desafío de la presencia del otro en nuestra vida, y esto no es sino la constitución progresiva de una convivencia verdaderamente democrática. No hay democracia sin libertad y no es posible la libertad sin el despliegue del pensamiento. Justamente, porque sólo concebimos la vida en democracia en el horizonte de la capacidad y el ejercicio de pensar con autonomía, estas jornadas han llevado el nombre de Encuentro.

H. Daniel Dei
Coordinador académico del
Doctorado en Filosofía de la UNLA

CAMINOS PARA PENSAR LA DEMOCRACIA

**DESDE LA FILOSOFÍA,
LAS HUMANIDADES
Y LAS ARTES**

Comunicaciones Libres

Democracia y filosofía: aún vida, aún razón, aún justicia

Delia Albarracín

Universidad Nacional de Cuyo

En tiempos en que la democracia como sistema de gobierno es ampliamente legitimada, resulta oportuno esclarecer qué entienden por ella los distintos sectores que la aclaman. En el presente trabajo reflexionamos sobre esta cuestión a partir de algunos aportes que nos permiten apreciar la democracia y la filosofía como creaciones valiosas del hombre en su destino de vivir con otros y construir un acervo histórico cultural que preserve la vida de la especie y su medio natural.

Para ello nos adentramos en el debate a que da lugar la hipótesis de Jacques Rancière respecto de que “lo que se denomina «filosofía política» bien podría ser el conjunto de las operaciones de pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política. En sí mismo este escándalo teórico no es más que la racionalidad del desacuerdo”.¹

Una de las preguntas que abre de inmediato este enunciado es cuáles han sido y son los modos en que la filosofía ha tratado de cancelar la política. Si son rasgos esenciales de la filosofía el deseo de saber, la aspiración a conceptualizar el saber acerca de la totalidad y la comprensión del hombre en su experiencia histórica, resulta clave preguntarnos por las formas en que los procesos de transformación del orden social moderno impactaron en la filosofía y visibilizar aquellas expresiones filosóficas que no renuncian a los rasgos esenciales antes señalados.

En el presente trabajo nos proponemos reflexionar sobre las tareas de la filosofía actual y sus modos de ser y hacer política en las condiciones históricas presentes en que ella devino un área disciplinar más en las unidades académicas del sistema universitario y un campo de investigación que debe legitimarse como tal conforme a cánones de administración establecidos por la metodología de investigación científica. Intentaremos argumentar la hipótesis de que si bien las fuerzas instituidas operan en dirección de reducir la filosofía a una disciplina más y su quehacer a resultados dentro del sistema de división del

¹ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 11.

trabajo intelectual, por las características propias de la filosofía mencionadas al comienzo muy sucintamente, ella pugna por trascender esos cánones y por visibilizar en la arena política voces y razones diversas que contribuyan a la construcción de una sociedad más justa. Desarrollaremos esta hipótesis en dos grandes aspectos: uno epistemológico (1) y uno político (2), concluyendo luego en la necesaria complementación de ambos.

Notas para pensar una epistemología de la ciencia acerca del hombre

Los saberes sobre el hombre en el contexto de organización social moderna

En la historia occidental moderna, desde la conquista de América hasta nuestros días, la producción de conocimiento acerca del hombre, su notoriedad y su reconocimiento estuvo en relación directa con su funcionalidad con los fines de un modelo económico de acumulación privada de riqueza que se imponía impetuosamente. La filosofía tuvo enormes dificultades para expresar ese complejo proceso e inevitablemente experimentó las contradicciones de un nuevo orden que, al romper con las tradiciones, obstaculizaba la posibilidad de articular la experiencia histórico-social acumulada con ese presente. Así vemos que los tratados éticos y políticos del siglo XVII realizan un rescate de la tradición, acotado al interés por compatibilizar los principios de libertad e igualdad con la idea de un Dios omnipotente; sin embargo, es escasa la problematización de la condición de aquellos que eran objeto de las intervenciones técnico-económicas que dieron lugar al paso del feudalismo al capitalismo. Aunque para muchos filósofos eran previsibles los riesgos y las amenazas para la cohesión social que entrañaba la idea de *individuo*, predominó una mirada optimista basada en los horizontes de mejora que se abrían a partir del tráfico de mercancías del nuevo mundo.² Como apunta Mario Heler:

Ni el optimismo de la Ilustración en el siglo XVIII pudo eludir la preocupación por los posibles efectos del comportamiento de individuos regidos

² En esta breve frase asumimos las tesis de Enrique Dussel respecto de que con la conquista de América se abre para Europa un horizonte de liderazgo mundial en el comercio y en tal sentido es válido decir que América inventó a la Europa moderna. Hasta entonces Europa era periférica respecto de China e incluso las primeras extracciones de oro y plata de América tuvieron como destino los mandarines chinos, donde se dio una revolución industrial anterior a la de Inglaterra. Cfr. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brower, 2001.

por sí mismos. Intentó entonces postergar la libertad de acción y procurar un aprendizaje del uso prudente de la razón, mediante el ejercicio primero de la libertad de pensamiento.³

A pesar de la fuerza instituyente de la idea moderna de *individuo* y de una emancipación ligada a la libertad de disposición de la propiedad privada, podemos interpretar esa idea como núcleo firme a partir del cual se diferenciaron algunas concepciones filosóficas que permiten debatir la importancia de la acción individual en el terreno público político. Desde el punto de vista epistemológico, es importante señalar que para ello plantearon una ciencia que recuperara una razón no limitada al modelo de las ciencias físico-matemáticas que se imponía. Así para Giambattista Vico (1668-1744) las nuevas ciencias no eran las exactas y naturales, como sostenía Descartes, sino la filología y la hermenéutica como cimientos epistemológicos que ligaban la historia y la cultura con los procesos de gestación de los Estados nacionales modernos.⁴ Por su parte, Kant, en *El conflicto de las facultades* de 1798, advertía el riesgo de que en el establecimiento de campos disciplinares prevalecieran intereses de poder sectorial por encima de la vocación de verdad. Frente a las facultades de Teología, Derecho y Medicina, dedicadas a la enseñanza de códigos sobre lo moral, las leyes civiles y la conducta corporal respectivamente, la Facultad de Filosofía, para Kant, debía posibilitar la ilustración mediante el “uso público de la razón” de cada individuo. Por ello, aunque admiraba la física newtoniana, su teoría del conocimiento señala la insuficiencia de los límites dados por el espacio y el tiempo para plantear problemas fundamentales de la razón práctica, como son la ética, la política, la historia y el destino de la humanidad, y aboga por una racionalidad que excede los aspectos cognitivos marcados por la ciencia de la época.⁵

Paradójicamente, un siglo después se consagró el positivismo, concepción filosófica formulada por Auguste Comte, que toma el modelo de las ciencias naturales, denuncia como especulación arbitraria el ejercicio de la imaginación y declara que sólo la ciencia natural y la sociología deben pasar a ser canon del saber, y debe proscribirse cualquier operación conceptual que no se revele útil para las observaciones empíricas.⁶

³ M. Heler, *Individuos. Persistencia de una idea moderna*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 16.

⁴ D. Albarracín, *Epistemología y ciencia educativa*, Mendoza, EFE, 2005, pp. 143-148.

⁵ *Ibidem*, pp. 149-157.

⁶ K. Lenk, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, pp. 34-35.

***La filosofía en el contexto de fragmentación de los saberes acerca del hombre
a partir del siglo XIX***

Desde su triunfo como corriente filosófica que permitiría canalizar el progreso sobre la base del orden social, el positivismo es el enfoque dominante en las ciencias sobre el hombre. A la luz de los estudios críticos realizados por corrientes alternativas como la dialéctica, la hermenéutica y la corriente crítica francesa, entre otras, hoy podemos interpretar que no es tanto el positivismo con sus múltiples matices el que ha triunfado, sino la lógica del capitalismo. Así, en su inexorable lógica de transformación de todo en mercancía, éste se apropia de conocimientos, de expresiones culturales, de instituciones sociales, de Estados nacionales, de organismos supranacionales y aun de los deseos y las expectativas de los individuos cuya igualdad y libertad proclamó la revolución burguesa.

Esta lógica perversa fue denunciada certeramente por Marx en tiempos de la acumulación capitalista a través de la industria. Su utopía revolucionaria de derribar el Estado burgués sabía de la alianza de los sectores poderosos antiguos con los modernos para hacer de los Estados nacionales fronteras geopolíticas de acumulación del capital. Por eso, a nuestro entender, denunciaba las diferentes formas de enajenación del trabajo en una teoría económico-filosófica donde el análisis de la historia aportaba a la comprensión de las transformaciones sociales decisivas del siglo XIX. Por eso, además, concebía la política como praxis con conciencia clara de que podía cambiarse el curso de los acontecimientos.

Desde una misma concepción, ya en plena Segunda Guerra Mundial, la dialéctica histórico-crítica demostraría los nuevos y sutiles mecanismos que utilizan los grupos de poder para despolitizar a los individuos y convertirlos en piezas de la conservación del sistema. Tocó a los filósofos frankfurtianos volver a demostrar a mediados del siglo XX, con nuevos conceptos, que la ilustración moderna se hallaba presa en una dialéctica errónea que autodestruye el potencial crítico de la filosofía al encorsetarla como investigación sociológica. Si bien se abocaron a un trabajo empírico riguroso como parte de la fundamentación del conocimiento de la sociedad y dieron disputa al positivismo desde la sociología alemana, sus hipótesis más potentes y sus interpretaciones más lúcidas surgieron de una mirada multiperspectiva donde el análisis de lo político ocupó el lugar central.

Describen así la cultura política de las naciones occidentales como Estados autoritarios donde los grupos monopólicos en alianza con dirigentes políticos oportunistas a través de la construcción del sentido común en los medios masivos de comunicación de la época (radio, cine y revistas), de la educación formal y de su influencia en la cultura académica someten a los individuos a un proceso de desmancipación⁷ alarmante.

Por su parte, la hermenéutica, al caracterizar al hombre como el ser que se comprende en su historicidad, hace de la dialéctica una experiencia de pregunta y diálogo, una crítica convertida en praxis que obliga a escuchar otras razones y, en ese sentido, posiciona el querer comprender como el principio más humano y más democrático que debe distinguir a la ciencia.⁸ La indagación histórica no implica entonces simple curiosidad hacia el pasado, sino un saber que reconoce la experiencia que otros transitaron para “afirmarse a sí mismos como valiosos”⁹ en medio de fuertes procesos de intervención técnico-social, como aporte a un conocimiento mejor fundado y por lo tanto orientador de una praxis más acertada.

Los referentes filosóficos sucintamente presentados consideran a las distintas disciplinas humanas como herramientas para explicar la realidad humana en sus múltiples dimensiones. En ese sentido, permiten detectar los obstáculos epistemológicos y hacer notar hasta qué punto el formateo de la actividad científica desde pautas metodológicas donde prevalece otro fin (técnico, económico, o de direccionamiento de tendencias y gustos) opera como un obstáculo epistemológico. Otros análisis de mayor difusión, en cambio, describen las ciencias atendiendo al proceso de constitución de espacios de saber en las universidades, descuidando la mirada de su solidez en términos conocimiento. Así, el sociólogo historiador estadounidense Immanuel Wallerstein observa que entre mediados del siglo XVIII y el XIX se produce el divorcio entre la filosofía y la ciencia, y se generan dos culturas. El autor ve el motivo de esto en que, mientras las ciencias naturales prometían resultados de utilidad inmediata y recibían por ello apoyo social y político, los historiadores, los estudiosos de literatura y de antigüedades, para obtener apoyo a su labor, se vieron en la necesidad de

⁷ Un análisis exhaustivo de lo sintetizado en esta frase hemos realizado en el capítulo 3 de nuestra tesis doctoral “El problema de la fundamentación de las ciencias sociales y las humanidades: dialéctica y hermenéutica” (en prensa en editorial Biblos).

⁸ Bübner, Teufel, Rorty, Vattimo, Theunissen, Habermas, Figal y Gumbrecht, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 36.

⁹ La célebre expresión es de A. Roig, quien al resignificar desde América Latina los textos de Hegel sobre el problema del comienzo de la filosofía y de su historia, sostiene que una filosofía comienza cuando reconocemos un sujeto plural que se pone a sí mismo como valioso. Cfr. A. Roig, “Acerca de la significación del «nosotros»”, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 18-23.

hacer resurgir las universidades. Para ello atrajeron hacia éstas a los filósofos naturales y las reestructuraron en dos facultades separadas: una de artes, humanidades o filosofía, y otra de ciencias naturales. Como el prestigio académico se conseguía por proximidad a las ciencias naturales, las ciencias sociales a fines del siglo XIX surgen y se desarrollan a la sombra de las ciencias naturales. En vez de generar una epistemología propia para el conjunto de disciplinas sociales y humanas, observa Wallerstein que se produce una disputa metodológica según la inclinación a los métodos de la mecánica newtoniana (sociología, economía y ciencia política) o los de las humanidades (historia y antropología). Con la propagación del sistema universitario en todo el mundo después de la Segunda Guerra Mundial, aumentan los científicos sociales que buscan nuevos ámbitos de estudio, aparecen nuevos nombres y se desdibujan las fronteras entre disciplinas.¹⁰

Es oportuno observar que Wallerstein, al adoptar la clasificación de ciencias en *nomotéticas* (dedicadas a la formulación de leyes) e *ideográficas* (dedicadas a la comprensión de fenómenos irrepetibles) y explicar el proceso de multiplicación de las ciencias sociales en nuevas disciplinas, tampoco está generando una epistemología propia de estas ciencias en el sentido de indagar los supuestos y condicionamientos materiales (económicos, sociales, geopolíticos) en la producción del conocimiento. Entendemos que en la crítica a la adopción del modelo newtoniano por parte de las ciencias nomotéticas late la influencia de un nuevo modelo de las ciencias naturales, en este caso, el de la complejidad de los sistemas biológicos, propuesto por Ilya Prigogine para explicar el caos y la incertidumbre, lo cual cierra el horizonte para problematizar por qué y cómo se recortan los objetos de estudio de la densa trama en la que se hallan situados en tanto hechos y prácticas que a la vez se modifican constantemente.

Por nuestra parte creemos indispensable conocer los procesos sociales, económicos y culturales a fin de explicar las promesas no cumplidas como causa de la conflictividad social del siglo XIX y entender por qué pasa a ser objeto de represión y control desde los Estados autoritarios. Desde allí es posible entender los fines instrumentales que originan el carácter nomotético de la *sociología* positivista de Comte; es posible entender el giro por el cual la *economía política* clásica abandona su autocomprensión como parte de la *filosofía moral* y a fines del siglo XIX pasa a ser sólo *economía* y a regirse por modelos matemáticos y

¹⁰ I. Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 23-35.

estadísticos que dejan en segundo plano la cuestión del mercado como generador de riqueza y trabajo social. Este giro en la economía es coincidente con la política neocolonial de los Estados nacionales europeos más desarrollados y permite también entender por qué la *política*, que desde la civilización griega trascendió por la profundidad de sus análisis y reflexiones sobre la vida en sociedad, sufre un acotamiento de su objeto a mediados del siglo XX cuando la Unesco la destina a recabar encuestas de opinión sobre las tendencias del sufragio de los ciudadanos.

En cuanto al grupo de ciencias *ideográficas*, es oportuno destacar que a pesar de definirse como ciencias dedicadas al conocimiento de fenómenos irrepetibles, han brindado resultados para la formulación de enunciados nomotéticos. Así en historia, los enfoques constructivistas impulsaron la invención de relatos de nacionales legitimadores del neocolonialismo de fines del siglo XIX. Por su parte, la antropología perfiló su objeto en el marco de la división del mundo en metrópolis y colonias, y aportó conocimientos que fueron la base para la formulación de teorías que definieron un lugar inferior para los pueblos nativos de América y de las sociedades no occidentales en general.

Parece así evidente que la descripción de los derroteros de las ciencias sociales y las humanidades desde la puja por los espacios de poder en las universidades y no por ejemplo sobre la base del criterio de rigurosidad del conocimiento producido, resulta un obstáculo epistemológico para analizar hasta qué punto el proceso de multiplicación de disciplinas científicas constituye una estrategia del capital para impedir el conocimiento de la sociedad. En cambio, una epistemología que aspire a fundamentar la validez de la ciencia acerca del hombre debe preguntarse por los intereses que originaron determinados recortes en los objetos de conocimiento; por las relaciones de poder que condicionaron o quizá determinaron dicha construcción; por los modos en que fueron controladas las distintas voces en cada contexto; por lo que explica, lo que prescribe, lo que alude, lo que elude cada texto con pretensión de cientificidad y por su capacidad de brindar respuesta a los problemas humanos no resueltos.

Filosofía, política, democracia

La razón práctica de todo hombre: democracia

Si la filosofía en tanto ciencia en su más elevado significado es búsqueda incesante de saberes más completos, más complejos y con mayor potencial explicativo de los problemas en dirección a alcanzar la dignidad de todo hombre, su tarea es acción política y como tal ha de plantearse desde la lógica de la igualdad de la democracia.

El filósofo francés Jacques Rancière nos proporciona un marco teórico para fundamentar que la universalidad del género humano implica reconocer igual capacidad de todos para argumentar acerca de la justicia de la comunidad donde se vive. Al analizar el origen de la democracia en la Atenas clásica observa:

La justicia en tanto principio de comunidad no existe aún donde la única ocupación es impedir que los individuos que viven juntos se provoquen daños (*torts*) recíprocos y restablecer, donde se los causen, el equilibrio de las ganancias y los perjuicios... la justicia política no es simplemente el orden que mantiene unidas las relaciones medidas entre los individuos y los bienes. Es el orden que determina la distribución de lo común.¹¹

Lo que se discute y es objeto de argumentación es la distribución de las formas de ejercicio del poder común. Desde la antigüedad clásica griega los sectores de mayor poder no han reconocido la capacidad de todos para argumentar esto, dando por sentado que sólo los mejores en linaje (*áristoi*) y la minoría (*olígoi*) tienen dignidad (*axiai*) para hacerlo. De allí que la democracia es precisamente la acción política de quienes, aunque no han sido contados como parte que decide por no tener título propio (*demos*), hacen valer su igual capacidad para usar el *logos* y aparecen en el espacio público para argumentar acerca del daño (*tort*) que les ocasionan las ventajas de otros.¹² Ayer y hoy esta racionalidad del desacuerdo es escandalosa para los sectores de poder que niegan el derecho a decidir sobre lo común a “la parte de los sin parte”, “los nadie”, los que carecen de poder económico, académico o institucional. Por eso siempre buscaron y buscan negar la palabra al *demos*, reduciendo su *logos* a mera *esthesis*, a ruidos que sólo aclaman la opinión de “los que cuentan” en la comunidad. Se intentó evitar las apariciones litigiosas del *demos* y reemplazar la racionalidad de desacuerdo por una conflictividad social donde sólo se luche

¹¹ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 17-18.

¹² *Ibíd.*, pp. 11-14.

por ocupar los lugares ya instituidos por quienes se arrojan el derecho a decidir sobre lo común. Son lo que Rancière denomina regímenes policiales. La política deviene así una literal despolitización, una integración que en realidad es *ausencia*.¹³

Desde el inicio de la Guerra Fría, la democracia, estrategia política para argumentar sobre lo justo desde el principio de igualdad, es sustituida por una forma de legitimación que pasó a considerarse modélica para el resto de las naciones: la democracia representativa de partidos políticos. Interpretamos que es la forma de sustitución de la política que los regímenes policiales encontraron eficaz en la fase del capitalismo tardío, pues la legitimación discursiva del término estuvo acompañada de prácticas que aseguraron una antipolítica. De allí que los decididores de la vida en común (hoy, los grandes monopolios transnacionales) sólo “permitieron” democracias liberales de partidos siempre y cuando los Estados nacionales pudieran dar cuenta de que al interior de sus fronteras los que efectivamente tomaran las decisiones fuesen grupos aliados a los intereses de los organismos económico-financieros transnacionales.

La filosofía como praxis política

Lejos de una filosofía política que cancele la política, entendemos que la filosofía *es* precisamente política y que es tarea suya preeminente develar las estrategias de los regímenes policiales. Le toca hoy a la filosofía convivir con la dialéctica corrosiva de grupos internacionales acumuladores de riqueza que no escatiman medios para consolidar su dominio total en todo el planeta: invasión directa y guerra sucia en algunos puntos, pillaje de las reservas naturales, penetración cada vez más profunda en la construcción del sentido común a través de los medios de comunicación masiva, profundización en las técnicas de manejo de los deseos y proyectos de vida de los individuos y penetración de la ideología económico-financiera transnacional en los movimientos sociales y los partidos políticos, se cuentan entre las múltiples formas en que opera esa dialéctica destructiva.

¹³ “La mejor democracia es la campesina, puesto que es precisamente aquella en la que el *demos* está ausente de su lugar. La dispersión de los campesinos en los campos distantes y la coacción del trabajo les impide ir a ocupar el lugar de «su» poder. Poseedores del título de la soberanía, dejarán su ejercicio concreto a la gente de bien. La ley impera entonces, dice Aristóteles, por ausencia de recursos: ausencia de dinero y tiempo libre para ir a la asamblea.” *Ibidem*, pp. 98-99.

Un aspecto que la filosofía debe atender minuciosamente es la profundización del control de los discursos¹⁴ que la maquinaria cultural hegemónica pone en práctica para borrar la singularidad de las circunstancias que originan la acción política y reinscribirla en el discurso dominante produciendo en lo posible una “contrarrevolución intelectual”. Respecto de la experiencia francesa, Rancière se refiere al trabajo de la intelectualidad de izquierda que puso de moda los argumentos marxistas y tradujo su lenguaje al credo reaccionario en cuyo nombre se despliega la ofensiva contra los derechos ganados en las luchas sociales.¹⁵

En nuestro país y en América Latina, donde la acción política sufrió las dolorosas experiencias de genocidio y desaparición de personas, es de fundamental importancia poner al descubierto las formas en que la lógica neoliberal atravesó la democracia de partidos que respondían a demandas de sectores populares. Al respecto cabe diferenciar las democracias de Estados Unidos y Europa, donde los partidos políticos tiene sutiles diferencias a partir de un consenso básico de acumulación de capital sobre la base de la explotación de hombres y naturaleza en todo el globo, de la experiencia política de América Latina. El desafío para la filosofía en esta parte del planeta, así como en otras que aún padecen formas terribles de dominación, es que la política de sus naciones se afirmen frente al régimen policial neoliberal global desde la lógica de igualdad del *demos*, es decir, de aquellos que esos regímenes dejaron *fuera de la cuenta*.

Transformar las instituciones, construir justicia, cuidar la vida: conclusiones

En el primer apartado hemos argumentado la importancia de que la filosofía sea ciencia humana en el más alto sentido. Sin desconocer la división del trabajo en las instituciones académicas, sostuvimos que es tarea de la filosofía articular las dimensiones de análisis, atender a la resolución de los problemas humanos propiciando un trabajo teórico riguroso. La cientifización de la sociología primero y luego de la política y la economía, han contribuido a que las ciencias sociales fueran despojadas de sus aspectos prácticos y éticos,

¹⁴ M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.

¹⁵ J. Rancière, *Momentos políticos*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2010.

convirtiéndose en disciplinas de coerción cotidiana y de sometimiento de los individuos por considerarse potencialmente subversivos de la administración de los regímenes policiales.

En el segundo apartado enfatizamos en la democracia como lógica de la acción política que reconoce la igualdad de todo hombre a partir de su capacidad para argumentar sobre lo justo. Pusimos de relieve la diferencia entre la democracia y la democracia representativa de partidos y su atravesamiento por la lógica del capitalismo que la convierte en democracia mediática. Inferimos que el neoliberalismo como profundización de la lógica de acumulación de la riqueza en todo el globo constituye la forma más potente de régimen policial que borra la política y la convierte en una antipolítica.

Si nos preguntamos ¿cuál es en esta situación la tarea de la filosofía? advertimos que una tarea preeminente es aportar desde las distintas instituciones para superar las situaciones que convirtieron a los ciudadanos en dóciles y despolitizados consumidores requeridos para sufragar por candidatos publicitados por los medios masivos de comunicación, mas sin cultivo de la razón práctica política para argumentar sobre las formas de reparto del poder en la comunidad que habitan. Honrar la filosofía creemos que es preservar el legado de su pretensión de universalidad a nivel cognitivo y práctico de manera articulada; es decir, visibilizar los aspectos políticos implicados en la investigación científica, la docencia y toda actividad académica vista en principio como actividad ligada a lo cognitivo. Al mismo tiempo poner de relieve la importancia del conocimiento, la complementación de las distintas dimensiones de análisis de la realidad y la rigurosidad del saber como ingredientes claves de la acción política.

Estas tareas de la filosofía contribuirán a nuestro juicio a transformar las instituciones en gran parte dominadas por una lógica sistémica que retacea la posibilidad de explicar el mundo y construir una sociedad más justa.

Segregación simbólica y violencia: potenciales peligros de una acentuación en la polarización de los sentimientos de pertenencia social para el mantenimiento de la paz interna en la Argentina

Walter L. Doti

UNLA-Conicet

El mundo en llamas

En una publicación¹ que por una parte supusiera un gran éxito editorial y por otra generara una acentuada polémica, la analista internacional graduada de la Harvard Law School, Amy Chua, encara el análisis de los modos de presentación de los conflictos bélicos de las últimas dos décadas. La constatación empírica de la incapacidad de las instituciones de la comunidad internacional para cumplir con la expectativa mundial respecto de su accionar pacificador le permite plantear que este fracaso operacional responde a que, tanto la constitución original de estas entidades, como la teoría general respecto de las relaciones internacionales que sustenta su existencia reflejan un ordenamiento de la realidad mundial construido por la regla de la soberanía, y establecen estrategias para la contención de los conflictos propios de una dinámica interestatal que ya no encuentra correlato en la realidad. Las guerras de nuestro tiempo presentan, por el contrario, una composición múltiple en la que interviene todo tipo de factores: colapso y reconstrucción de los Estados, privatización de la violencia, terrorismo, tráfico de armas, problemas ambientales, etc. En estos conflictos casi siempre domésticos se repite sistemáticamente la presencia de un factor a menudo inadvertido: *minorías étnicas dominantes del mercado*. Y a partir de este dato, su tesis:

¹ A. Chua, *El mundo en llamas. Los males de la globalización*, Buenos Aires, Ediciones B, 2003. Para la elaboración de este trabajo se ha consultado también: C. Alarcón, *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia*, Buenos Aires, Norma, 2003; M.E. Crovara, “Pobreza y estigma en una villa miseria argentina”, *Política y Cultura* (en línea), 2004, N° 22 (consulta: 12 de marzo de 2012), disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/267/26702203.pdf>; E. Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008; D. Míguez y P. Semán (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006; V. Palermo, “Problemas de la participación política en la Argentina contemporánea”, *Crítica & Utopía* (en línea), mayo de 2004, N° 9 (consulta: 12 de marzo de 2012), disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/critica/nro9/PALERMO.pdf>; M. Svampa, *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*, Buenos Aires, Taurus, 2005.

La extensión mundial de los mercados y la democracia es una causa agravante y principal del odio grupal y la violencia étnica en todo el mundo no occidental. En las numerosas sociedades del mundo que poseen una minoría dominante del mercado, los mercados y la democracia no se refuerzan mutuamente. Puesto que en estas sociedades los mercados y la democracia benefician a grupos étnicos distintos, el intento de establecer una democracia de libre mercado provoca condiciones muy inestables y explosivas.²

La combinación de liberalismo económico con democracia en el marco del dominio de una minoría étnica crea el cóctel para que se despierten en la mayoría sojuzgada los peores sentimientos de resentimiento y odio grupal: es ésta la fórmula para la comprensión de las denominadas “nuevas guerras”.³ Sin embargo, esta matriz no funciona sólo a un nivel interno estatal. De acuerdo con Chua, es posible ampliar la dimensión política del enfoque para la comprensión de crisis regionales, por ejemplo. De este modo, a pesar de las múltiples interpretaciones y de los muchos factores que han sido tenidos en cuenta para explicar el conflicto árabe-israelí, la cuestión de la consideración de que Israel representa una minoría dominante de mercado para todo Oriente próximo, no ha sido suficientemente atendida.

Pero nuestra autora encara aún un tercer nivel de análisis. Comprendido nuestro mundo como un todo, sostiene que de modo evidente representa Estados Unidos la búsqueda minoría dominante. En efecto, no se descubre nada nuevo al mencionar que es este país el que domina un mercado mundial creado a su medida, el que impone el poder de sus fuerzas armadas como garantía de la apertura de las vías del comercio, el que ha creado una serie de instituciones económicas de jurisdicción global al resguardo de sus propios intereses y el que exporta al mundo entero su cultura; incluidos en ella, su idioma, su moral, sus medios de comunicación y sus costumbres y hábitos. Esta avasalladora supremacía produce un grave resentimiento entre los pueblos sometidos, que ven al país del norte como un símbolo de la arrogancia, la hegemonía y el más grosero materialismo.

Este camino de ampliación del enfoque de su tesis, que parte de los conflictos internos de los Estados periféricos para arribar a la constatación de su aplicabilidad globalizada y observar a Estados Unidos cumpliendo la función de grupo privilegiado mundial, da cuenta del interrogante principal que disparó el trabajo de Chua: los motivos profundos de los atentados del 11-S. La perplejidad de muchos norteamericanos al enterarse de que miles de

² *Ibíd.*, p. 19.

³ Cfr. M. Kaldor, *Las nuevas guerras: violencia organizada en la era global*, Barcelona, Tusquets, 2001.

millones de personas en todo el mundo se hubieran, de algún modo, alegrado por lo sucedido, comprendiendo las razones de los terroristas a pesar de condenar los atentados a un mismo tiempo, puede explicarse bajo esta mirada.

Los productos, las empresas y los inversores estadounidenses son considerados amenazas forasteras. El mundo, además, tiene temor de que su cultura se devore a las otras culturas.

Ahora bien, es fácil advertir que la extensión de la tesis central de este escrito hacia dimensiones más amplias de análisis pareciera tergiversar los alcances de la comparación. Pues de ningún modo Estados Unidos constituye una minoría de tipo étnico como parecía exigir el planteo. Por el contrario, la composición poblacional de este país nos habla de un crisol de razas conformado a partir de un aporte demográfico plural. Además, tampoco es cierto que el resto del mundo se autoperceba como un grupo unificado, como una única mayoría indígena. De tal modo, es posible conjeturar que en el funcionamiento del modelo haya habido elementos accidentales que hayan sido erróneamente considerados como esenciales. Así, el componente estrictamente étnico de los procesos de violencia política no sería más que un concomitante eventual. La tesis podría corroborarse prescindiendo de este factor y sosteniendo tan sólo que el recurso a la violencia para la resolución de problemáticas se hace presente en las sociedades en las que los beneficios de los mercados y de la democracia recaen, respectivamente, en un grupo minoritario y una gran mayoría; y entre los que se presentan procesos de “segregación simbólica”⁴ acentuados.

Hablar de “segregación simbólica”, en vez de referirnos a discriminación étnica o racial, amplía la trama de la red que es la tesis, permitiéndonos recoger con ella una serie mayor de fenómenos. En primera instancia, la aplicación de la propuesta al marco ampliado de la comunidad de las naciones –donde la minoría privilegiada está representada, como hemos dicho, por el país del norte– no necesita de salvedades. El resentimiento contra Estados Unidos –que con notables diferencias de grado va desde el “antiamericanismo amistoso” de los pueblos anglohablantes, hasta el odio convertido en causa nacional (para los países islámicos, por ejemplo)– unifica de alguna manera a todas las naciones sin que para ello haga falta que constituya un grupo étnico diferenciado, ni que el resto de los

4 El término corresponde a D. Casaravilla, “Sobre villeros e indocumentados: hacia una teoría sociológica de la exclusión social”, en A. Borón, *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, Clacso, 2001.

pueblos se crea unificado más que por esta oposición.⁵ El “nosotros” mundial y el “otro” yanqui se conforman en el juego dialéctico de la autopercepción de una homogeneidad producida por el sojuzgamiento y en la adjudicación de distinciones simbólicas que nos separan del “enemigo”. Por otra parte, este cambio a un concepto más amplio nos da la chance de ejercer un movimiento de traslado hacia unidades de organización política menores y a contextos de acción diferentes. En concreto nos interesará saber si este patrón que intenta revelar los factores comunes de las situaciones en las que se da el recurso a la fuerza, tiene cabida en el marco de acción de la dinámica sociopolítica argentina.

¿Argentina en llamas?

El análisis que da sustento a *El mundo en llamas. Los males de la globalización* es profuso en datos empíricos y lo suficientemente amplio como para no dejar fuera de su espectro la consideración de la realidad latinoamericana. Así, su autora dedica el segundo capítulo de su libro a esta zona del mundo. El recorrido comienza con la consideración de lo que ella reconoce un sentimiento sin fundamentos entre los latinoamericanos: la idea de que en estas latitudes “no hay ningún conflicto étnico”,⁶ debido a que todos los habitantes son – en una u otra proporción– de “sangre mestiza”.

¿Pero qué hay de nuestro país? A diferencia de otros Estados latinoamericanos que, sin tener comunidades indígenas tan cuantiosas como en los cuatro casos mencionados, exhiben igualmente procesos visibles de dominio “blanco” de mercado, Chua considera a la Argentina, Chile y Uruguay como excepciones de la presentación de este escenario tan proclive a la aparición de la violencia. Las razones, sostiene, son históricas: en esta subregión, los pueblos indígenas fueron prontamente extinguidos. Sin embargo, más allá de la puesta en consideración de este dato, la inclusión de nuestro país en el grupo de naciones que caen por fuera del alcance de la regla podría parecer alentadora. La cohesión del tejido social, a partir del hecho de no existir divisiones étnicas en la Argentina, sería garantía del

⁵ El poeta Ferreira Gullar afirmaba: “Somos todos hermanos, no porque compartamos el mismo techo y la misma mesa: vemos la misma espada sobre nuestra cabeza”. Citado en S. De Camargo, “Área de Livre Comercio das Américas: O Labirinto Latino-Americano”, en J.M. Gómez (comp.), *América Latina y el (des) orden global neoliberal. Hegemonía, contrahegemonía, perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, 2004, p. 61; la traducción es nuestra.

⁶ A. Chua, ob. cit., 2003, p. 61.

mantenimiento del orden y la paz. Intentaremos evaluar esta conclusión a partir de la modificación que introdujéramos en la tesis que usamos como punto de partida. Y para ello será necesario ver más de cerca el caso que nos convoca.

La oleada de neoliberalismo que desde su epicentro en Estados Unidos irradiara todo el planeta en la última década del siglo XX, también hizo estragos en nuestro territorio. La Argentina de la década del 90 se caracterizó por la acentuación veloz de un estado de polarización socioeconómica. Un estilo de desarrollo que recomendaba la eliminación de toda tendencia integradora y de toda política redistribucionista generó un proceso de concentración del ingreso y de absorción desigual de los costos y beneficios económicos, derivando en una situación caracterizada por la informalidad y la precariedad del empleo – cuando no directamente por la desocupación–, la expulsión de la mano de obra y la paulatina desaparición de las clases medias. Por otra parte, como consecuencia casi directa de ello, a los sectores mayoritarios les fue cercenada una serie de derechos como los relativos a la seguridad, al acceso a la salud o a la educación.⁷ En definitiva, es posible afirmar que los años inmediatamente anteriores al cambio de milenio supusieron para nuestro país la consolidación de una serie de fenómenos complejos de exclusión sistémica cuyas consecuencias, aunque con una notable desaceleración desde 2003,⁸ perduran hasta nuestros días.

De este modo, el cuadro de situación actual cumple con dos de los requisitos que Chua señala como parte de su fórmula de reconocimiento de procesos de violencia social organizada: por una parte, hay una exclusión dada en la dimensión de la pobreza –y como los ricos son forzosamente menos que los pobres–⁹ hallamos aquí la observada minoría dominante de mercado. Por otra parte, si bien la exclusión en contra de las masas postergadas en términos de ejercicio de la ciudadanía se patentiza en la referida insuficiencia en el acceso a ciertos beneficios inalienables, no es menos cierto que la larga tradición de ampliación de la participación política que forma parte ya de nuestra identidad en tanto que ciudadanos, ha asegurado que ni aún el embate del más duro posicionamiento de la derecha

⁷ Cfr. AAVV, “Los años 90: la acentuación de la exclusión y la pobreza”, *Análisis Económico* [en línea], marzo de 2005, N° 3 (consulta: 12 de marzo de 2012). Disponible en http://www.meccon.gov.ar/analisis_economico/nro3/capitulo1.pdf

⁸ Cfr. F. Rojas Aravena, “V Informe del Secretario General de Flacso”, en *Crisis financiera: construyendo una respuesta política latinoamericana*, San José de Costa Rica, Flacso, 2009.

⁹ Cfr. A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza de la riqueza de las naciones*, México DF, FCE, 2004.

neoliberal haya podido inhibir el ejercicio de los derechos de representación.¹⁰ La soberanía política está en manos de la enorme mayoría sojuzgada económicamente, como indica el segundo componente de la fórmula. Sin embargo, y a pesar de constatarse la presencia de estos dos elementos –la posición privilegiada de una minoría en cuanto al acceso al capital y una democracia de amplio espectro–, el peligro de un enfrentamiento interno sería improbable por la ausencia del elemento catalizador que, de acuerdo con la analista internacional, provocaría la reacción; esto es, el resentimiento étnico.

Sin embargo, si nuestra modificación de la tesis de Chua es correcta –y debe serlo para que la propuesta pueda extenderse a distintos niveles de organización política sin perder fuerza explicativa–; esto es, si el factor étnico no fuera propio más que de una presentación accidental de un fenómeno más amplio que hemos caracterizado como “segregación simbólica” y que en esencia implica la adjudicación de una significación denigrante y de una estigmatización negativa de un grupo determinado, podríamos observar en la Argentina el peligro de una gestación silenciosa de las condiciones de posibilidad para la recurrencia a resoluciones violentas de los conflictos sociales.

La propia Chua indica que tanto las identidades como las diferencias entre etnias no siempre responden a características “objetivas”, sino que pueden ser creadas y fomentadas. En efecto, “identidad étnica” –según la entiende la autora– refiere a una clase de identificación grupal muy amplia que involucra desde diferencias de tipo racial, pasando por distinciones de origen geográfico, hasta otras de tipo lingüístico, religioso, tribal o cultural. Y no sólo eso: no se trata de un factor estático, sino cambiante y muy maleable. Pues bien, los procesos de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales dados en nuestra nación sobre todo a partir de la década del 90 del siglo pasado, han sido paralelos a la creación por parte de las clases privilegiadas de representaciones negativas adjudicadas a quienes ocupan las posiciones sociales segregadas estructuralmente.¹¹ La identidad de las

¹⁰ A pesar de las interrupciones a la democracia sufridas por el país hasta 1983, puede afirmarse que desde el período del peronismo se fueron sentando las bases de una inclusión cada vez mayor de la ciudadanía en los asuntos públicos (al menos en su dimensión formal e institucionalizada). Cfr. V. Palermo, “Problemas de la participación política en la Argentina contemporánea”, *Crítica & Utopía* (en línea), mayo de 2004, N° 9 (consulta: 12 de marzo de 2012). Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/critica/nro9/PALERMO.pdf>

¹¹ Cfr. J. Auyero, *Otra vez en la vía. Notas e interrogantes sobre la juventud de sectores populares*, Buenos Aires, Cuadernos del GECUSO-Espacio, 1993; D. Míguez y P. Semán (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006; M. Svampa, *La sociedad excluyente*, 2005.

clases medias y altas se constituyó entonces a través de la autopercepción de un nosotros relativamente homogéneo, en contraposición a los “otros” distinguidos a través de marcas subjetivamente seleccionadas y valorizadas. “Pobres”, “villeros”, “indios”, “cabecitas negras”¹² o cualquiera de los modos despectivos de referirse a los postergados, no aluden necesariamente a aspectos de desprecio étnico (aunque a veces puedan estar matizados de imágenes de diferencia racializadas),¹³ pero sí implican procesos de construcción de la otredad que, desde estereotipos que fomentan el miedo y la exclusión, vienen consolidando las minorías privilegiadas (con el apoyo de los medios de comunicación).¹⁴

A punto de cumplirse treinta años de la finalización de la última dictadura militar, puede hablarse ya de una arraigada vocación democrática del pueblo argentino, consolidada tanto por los bienes simbólicos gestados en campos específicos o subsectores institucionalizados –el educacional, el de la ciencia y la tecnología, las industrias culturales, el artístico y el religioso–, cuanto por los efectos del afianzamiento de la memoria histórica a nivel de la cultura cotidiana y por la continuidad misma de los gobiernos elegidos por el pueblo. En este contexto es esperable que exista una conciencia general según la cual no se concibe la legitimidad de ninguna clase de ideología que propugne la exclusión a partir de rasgos de superioridad de tipo biológico o bien de estamentos sociales inamovibles (castas, títulos de nobleza). Sin embargo, ese lugar de segregación es reemplazado por la creación de condensaciones simbólicas para la diferenciación entre las clases.¹⁵ Y es precisamente éste el espacio en el que debe colocarse la mirada y aplicarse los mecanismos de prevención para evitar la naturalización de pautas que pueden obstaculizar las posibilidades de integración. La relación vincular entre el pequeño grupo de beneficiarios del sistema y las grandes masas excluidas halla en esta construcción el detonante ideal de la violencia.

Claro está que para una intervención adecuada deben tenerse en cuenta los pormenores de este proceso de constitución identitaria y de diferenciación social que dista de ser sencillo: el “villero” no es ya el emergente del revés de la cultura, el excluido del sistema,

¹² H. Ratier, *Villeros y villas miseria*, Buenos Aires, CEAL, 1971.

¹³ Cfr. C. Sandoval García, *Otros amenazantes. Los nicaragüenses y la formación de la identidad nacional en Costa Rica*, San José, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad de Costa Rica, 2002. Citado en L. Lardone, “El *glamour* de la marginalidad en Argentina: cumbia villera. La exclusión como identidad”, *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica* (en línea), 2007, vol. 116, N° 2, p. 93 (consulta: 12 de marzo de 2012). Disponible en <http://www.latindex.ucr.ac.cr/sociales-116/05-lardone.pdf>.

¹⁴ Cfr. L. Lardone, “El *glamour* de la marginalidad en Argentina: cumbia villera. La exclusión como identidad”.

¹⁵ N. García Canclini, *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 54.

aquel que no alcanza los estándares necesarios para participar del orden hegemónico. Por el contrario, en las últimas dos décadas hemos sido testigos de la aparición de toda una forma particular de constitución de entramados sociales y de modos de vivir y sobrevivir; todo un sistema simbólico con códigos y expresiones propias, con reglas de comportamiento. Este proceso por el cual un tipo de definición negativa de los grupos mayoritarios pasa ahora a ser positiva –a dejar de tener entidad por contraste para obtenerla por características propias– ha sido el producto de una dialéctica que combina tanto el carácter discriminador del discurso hegemónico, cuanto la asimilación y resignificación de este discurso por parte de los relegados para crear desde él nuevos valores, signos identitarios, expresiones contrahegemónicas y mecanismos de socialización de la cultura.¹⁶ O sea que además de las prácticas excluyentes del capitalismo, se da la aparición de una serie de prácticas propias, de *habitus* éticos y estéticos que les permiten ser reconocidos y reconocerse. Es decir que podemos reconocer entonces tres instancias en esta dinámica: por un lado, un factor sistémico que condiciona a la marginalidad a grandes grupos a través de la apropiación desigual de los bienes de todo tipo; por otro, los intentos de diferenciación de clase que parten de los sectores acomodados; y, por último, la recepción de estas tipificaciones denigrantes y su reelaboración a través de prácticas y formas de pensamiento que los sectores populares crean para sí mismos y con las que enfrentan a los grupos hegemónicos. La animadversión, de este modo, no puede ser unidireccional, sino que está sometida a una retroalimentación permanente a través de la pugna por los espacios ideológicos: una escalada creciente que sólo puede tener consecuencias no deseadas. Al acentuarse así los sentimientos de pertenencia social, cada grupo demoniza al otro llegando a hablar, incluso, del merecimiento de su exterminio o eliminación.¹⁷

Como ejemplo, podemos considerar algunas diferencias que tienen su raíz en los aspectos de la producción, pero que muchas veces se continúan como conflictos en el área del consumo: lo que no se puede adquirir por la participación en la industria se disputa en la apropiación de sus productos. Se trata de la crítica que es común escuchar que se les hace a los sectores populares, achacándoles que destinen su dinero a comprar un televisor en vez de alimentar adecuadamente a sus hijos, o bien que gasten fortunas en una fiesta de cumpleaños

¹⁶ *Ibíd.*, p. 43.

¹⁷ Cfr. M. Margulis y col., *La segregación negada: cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos, 1999.

cuando no pueden cubrir sus necesidades diarias.¹⁸ Esta impugnación desconoce que la lógica de acumulación propia del capitalismo no es la única aplicable, ni la única efectivamente aplicada, pues las motivaciones para la disposición de los bienes materiales pueden responder al cumplimiento de otras necesidades sociales. Pero ésta es sólo una cara de la moneda. También desde la opresión se constituye un sistema de prejuicios, como reflejo de estas miradas. Hay varios “otros” presentes en el discurso: “el careta”, “el cheto” –o “concheto”¹⁹–, que son las etiquetas con que identifica de modo general a todos aquellos que no comparten los rasgos esenciales de esta identidad. Las marcas de la alteridad se colocan esta vez en un prototipo igualmente incomprendido en su codificación de la realidad, que detenta una ética y una estética tachadas de superficiales y que, por sobre todas las cosas, presenta como característica saliente la manifestación de su desprecio por lo popular. El “nosotros” se constituye en el doble movimiento de oposición a este grupo y de autoafirmación enérgica del propio, a través de una sobreestimación a veces irracional necesaria para negar el señalamiento del grupo dominante.

La virulencia de estas culturas contrahegemónicas expresa un pedido de reconocimiento de su identidad legítima. Se trata de un reclamo por obtener una participación ciudadana integral, la consideración social de su completo status de ciudadanos; es una voz que pide su parte en el acceso a los derechos como condición previa al ofrecimiento del cumplimiento de sus obligaciones. Y entre los espacios pretendidos está también aquel perteneciente a la segregación simbólica, pues éste se impone como condición de posibilidad para el acceso a todos los otros. La estigmatización cosifica, el excluido entra en un proceso de “desciudadanización” y con ello se da el peligro de obstaculizar las posibilidades de integración, y puede perderse la cohesión del colectivo social. Un fenómeno concatenado y que expresa la relación de rechazo y admiración con que las clases subordinadas constituyen su ser propio respecto de las minorías dominantes, resulta de la internalización por estos grupos del mismo discurso que los rechaza: entre los mismos habitantes de las villas se establecen rangos de estatus; no es lo mismo ser trabajador que “chorro”, ni vivir en la periferia del barrio que en el centro, ni ser argentino que “peruca”, “bolita” o “paragua”.²⁰

¹⁸ N. García Canclini, ob. cit., 1997.

¹⁹ J. Auyero, ob. cit., 1993.

²⁰ Cfr. L. Lardone, ob. cit., 2007, p. 93.

Consideraciones finales

El análisis de Amy Chua identifica los denominadores comunes de los conflictos bélicos de las últimas décadas a través de una tesis que impacta por su elegancia y su poder explicativo: basta la presentación de tres factores concomitantes identificados con la presencia de una minoría dominante de mercado, el acceso repentino a un sistema democrático que dé lugar a las mayorías oprimidas y una oposición férrea entre estos dos grupos, que sus investigaciones le revelan inextricablemente ligada al odio étnico. Desde la luz arrojada por la consolidación de este patrón, se dedica a hacer un análisis en tres dimensiones: primero lo aplica al ámbito de los episodios de violencia organizada dentro de los territorios nacionales, luego lo extrapola al espacio del enfrentamiento regional y en tercer lugar, lo considera repetido a nivel global, asumiendo que Estados Unidos conforma la minoría que posee el control de la economía planetaria y el resto de los países funcionan a modo de grupo rezagado. Sin embargo, para que la matriz mantenga aplicabilidad el componente étnico debe ser soslayado –resulta obvio que ni Estados Unidos constituye un grupo racial, ni el resto del mundo se considera a sí mismo un colectivo homogéneo–. De tal modo, nuestra propuesta consiste en entender que el resentimiento étnico no es más que una manifestación entre otras de un fenómeno más amplio que hemos caracterizado –siguiendo a Casaravilla– como “segregación simbólica”. Y con este concepto así reelaborado nos abocamos al caso de la Argentina, donde de acuerdo con el primer enfoque las posibilidades de la aparición de conflictos internos eran casi completamente nulas, para descubrir la existencia de una mecánica de exclusión de naturaleza específica y diversa de la que deriva propiamente del sistema, mecánica que cumple la misma función –en su carácter de combustible para la explosión del desorden– a aquella que Chua identifica con el factor racial. La Argentina carece de odios étnicos, pues no hay propiamente una división de este tipo entre la población. Pero los estragos de la época neoliberal han acentuado la polarización social y con ello, paralelamente, fue gestándose una crisis en los mecanismos de reconocimiento mutuo.

Se hace necesario en este punto considerar las intervenciones posibles ante un fenómeno cuya acentuación a través del tiempo podría poner a nuestro país en situación de enfrentar una radicalización de sentimientos de pertenencia, tal que las diferencias de clase –

hoy canalizadas alternadamente por el ataque y la expropiación del capital (cuando el poder está en manos de las mayorías) o de los intentos por limitar los poderes democráticos (cuando son las minorías las que tienen el control político)– sean comprendidas y expresadas a través de la violencia y de un odio artificialmente construido como medio de exclusión de un “otro” que adquiere el rol de chivo expiatorio por los males de la sociedad.

Hay que señalar que, a pesar de que el tipo de exclusión que estamos tematizando corre paralelo y está vinculado en su origen con la segregación sistémica, se trata –como ya hemos indicado– de un proceso que posee su propia legalidad. Con ello apuntamos a destacar que los esfuerzos para lograr la inclusión en el ámbito de lo económico y de lo político no bastan para abordar esta problemática; éstos representan una condición necesaria, pero no suficiente. Dado que cuanto mayor es la distancia entre los actores sociales, mayor es la violencia simbólica que los separa entre sí, la solución debe venir de la mano del fomento de procesos de integración comunitaria, que estrechen los lazos entre las clases sociales, ampliando la interacción. Así será posible la remoción de los estereotipos socioculturales que estructuran y objetivan nuestra realidad, conduciéndonos a naturalizar procesos de construcción identitaria que en realidad tienen una base arbitraria, parcial y clasista.

El cultivo de la tolerancia, del respeto por la heterogeneidad, debe ser un valor rector de estas intervenciones. La identificación y la creación del espacio para la expresión de la diferencia no deben sufrir un corrimiento hacia su interpretación en términos de desigualdad. Por ello, la amalgama forzada de una identidad a las características de la otra no sólo consistiría en un avasallamiento, sino que además es previsible que reforzara los mecanismos de defensa de los grupos que se ven constreñidos a abandonar sus modos de ser y de estar. La supresión de los estigmas a través del incremento de la participación integrada podría fomentar que aquellos convertidos en estereotipos ante la mirada ajena pudieran construirse a sí mismos librados de la carga de una imagen negativa; esto es, sin necesidad de asumir y representar el papel degradante que se les impone desde el grupo que concentra en el imaginario social sus características opuestas. En el reproche de las clases medias y altas hacia los sectores populares a través de la conocida y lacerante fórmula que afirma que “son pobres porque no quieren trabajar”, o que concentran en su esencia el ser feos, sucios, ignorantes o delincuentes, se manifiestan las absurdas fantasías psicológicas colectivas que

depositan en el “otro” social los disvalores que conducen a las problemáticas de la vida comunitaria. Pero también, del otro lado del espejo, la tipificación con que desde el lenguaje de los excluidos –depósito de su cosmovisión– se obtiene la información para establecer interacciones con los individuos de clases beneficiadas responde a la misma lógica.

Estas disputas se gestan, se alimentan y reproducen en una presencia visible pero muchas veces desatendida. Por ello, el primer paso para su solución radica en su reconocimiento explícito. Quizá no sea este el tiempo económico y político para temer por la presentación de las condiciones que Amy Chua señala como causales de procesos de violencia organizada; pues a pesar de que la mesa de la desigualdad en la Argentina ya está servida –de que una minoría controla el mercado, y el poder político (a juzgar por las últimas elecciones generales) está del lado de las masas excluidas –no ha habido en el último tiempo una acentuación notable de este proceso. Pero, en caso de que una nueva crisis acentuara la polarización social y pusiera al país en tensión, podrían surgir estas estigmatizaciones con notable insistencia, agitando así las oposiciones entre grupos antagónicos y provocando un acrecentamiento de la violencia e, incluso, su explicitación: el paso de la agresión simbólica a la física.

La participación en la ciudadanía democrática no puede realizarse sino en un ámbito que fomente la igualdad y la inclusión. Pero cuando hacemos mención de ello no debemos pensar en los términos estrechos de las reivindicaciones de tipo económico y político; hace falta también poder superar aquella segregación soterrada que puede encender la chispa de los enfrentamientos. Afirmamos con Pierre Bourdieu:

No hay peor desposesión ni peor privación, tal vez, que la de los vencidos en su lucha simbólica por el reconocimiento, por el acceso a un ser social socialmente reconocido, es decir, en una palabra, a la humanidad.²¹

²¹ P. Bourdieu, *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE, 1999.

La democracia como régimen de la persona

Teresa Driollet de Vedoya

Universidad Católica Argentina

María Zambrano, discípula de José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, considera que la ciudad democrática es el ámbito de realización de alguien que desborda los límites particulares de todo espacio: la persona humana. Veremos cómo, quien sufrió en su vida ambientes políticos muy adversos¹ nos invita a repensar y a resucitar hoy el término democracia en constelación con el concepto de persona.²

La persona

El hombre es una criatura en trance de continuo nacimiento.³ Su vida transcurre constantemente del sueño hacia la vigilia. Nacemos y renacemos; despertamos continuamente.⁴ En el corazón yacen los deseos más profundos, las grandes necesidades y los sueños que nuestra razón tendrá que ordenar, discernir y argumentar. La pensadora nos recuerda la importancia de las razones del corazón o de esas ideas que enamoran y comprometen la vida. El centro vivo de la persona es la sede, todavía en enigma, de los grandes proyectos humanos.⁵ Zambrano explica:

La persona incluye el yo y lo trasciende, pues el yo es vigilia, atención, inmóvil, es una especie de guardián. La persona, como su mismo nombre indica,

¹ María Zambrano nació en Vélez, Málaga, en 1904, realizó sus estudios de bachillerato en el Instituto Nacional segoviano; fue profesora de Filosofía en Madrid y en diversas universidades extranjeras. En 1939 marchó al exilio, que duraría más de cuatro décadas. Vivió esos tiempos en Cuba, México, Italia y Suiza; en 1984 regresó a Madrid donde residiría hasta su muerte en febrero de 1991. Cultivó como escritora fundamentalmente el ensayo: *Filosofía y poesía* (1939), *La agonía de Europa* (1945), *El hombre y lo divino* (1955), *La España de Galdós* (1950), *El sueño creador* (1965), *Dos escritos autobiográficos* (1981). En 1988 recibió el Premio Cervantes.

² En este escrito emplearemos fundamentalmente los siguientes textos de María Zambrano: *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996 (PD), *Hacia un saber sobre el alma*, Buenos Aires, Losada, 1950 (HSA), *La confesión como género literario*, Madrid, Siruela, 2004 (CGL), *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Morata, 1996 (HL).

³ M. Zambrano, PD, p. 143.

⁴ M. Zambrano, AR, p.91.

⁵ M. Zambrano, CGL, p. 179; M. Zambrano, HSA, ob. cit., p. 20.

es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas. Esa persona es moral, verdaderamente humana, cuando porta dentro de sí la conciencia, el pensamiento, un cierto conocimiento de sí mismo y un cierto orden, cuando se sitúa previamente a todo trato y a toda acción, en un orden; cuando recoge lo más íntimo del sentir, la esperanza.⁶

La auténtica vida personal consiste, pues, en despertar continuamente al propio destino.

Estamos llamados a realizar una tarea única ya apuntada en la avidez de nuestro corazón. La vida puede ser entendida como una inmolación continua con respecto a los grandes ideales a realizar. Por ello, la pensadora insiste en que nuestra vida es voluntaria como respuesta pero pasiva desde el momento que tenemos que descifrar los signos desiderativos de nuestra *psique*.⁷

La vida de búsqueda personal también podría señalarse como una vida de muerte, de desposesión de las máscaras sociales o de los personajes que creamos artificiosamente. El duro trabajo por lograr transparencia con respecto al propio ser se va traduciendo en rostro cuya expresividad es sinónimo de autenticidad o de libertad en contraposición al hermetismo de la máscara ficticia creada para los demás. El reconocimiento de que tenemos un destino singular y de que somos un absoluto irrepetible implica una soledad difícil. Hallar el propio cauce es una tarea que nadie puede realizar por nosotros.⁸

El hombre puede llegar lastimosamente a borrar su rostro y a sustituirlo por el disfraz que no lo revela, sino que lo oculta.⁹ Cabe la posibilidad de que la persona rechace su camino único en su circunstancia particular y que absolutice un sueño que no la representa. De tal manera que ella sacrifica su persona a la máscara inventada. Al personaje lo representamos, somos, en cambio, persona.¹⁰ El problema aparece cuando el personaje se amplifica y magnifica hasta el punto de exceder la condición existencial y moral de la persona y acaba, de esta manera, asfixiándola.

⁶ M. Zambrano, PD, p. 101.

⁷ Las relaciones entre la *psique*, el yo y la persona están desarrollados principalmente en: M. Zambrano, *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986 (SC), y *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1992 (ST).

⁸ M. Zambrano, PD, p. 124.

⁹ M. Zambrano, HSA, p.121.

¹⁰ M. Zambrano, PD, p. 60.

El camino de vida presenta límites, decisiones, recortes.¹¹ El hombre sueña su propia vida de determinada manera pero por temor o por falta de valentía puede esconderse tras otras vidas: tras la familia, bajo el útero de una comunidad o bajo la figura de la masificación. En el anonimato se sueñan sueños colectivos pero no se elabora lo propio.

La concreción de la persona habla de tiempo. En el tiempo nos desplegamos, nos conocemos, entablamos relaciones y edificamos la ciudad.¹² En el tiempo, vamos sosteniendo nuestras creencias, centro del alma. La vida humana va regalando sus secretos progresivamente o a saltos inesperados. Los diversos encuentros y experiencias van regalando una cadena de autorrevelaciones parciales. En nuestras acciones nos vamos temporalmente leyendo.

La persona puede desertar del presente y hundirse en un pasado feliz, nunca alcanzado. Ella se estanca, de esta manera, en una nostalgia que no la deja avanzar. Pero también puede no soportar el peso real de la vida y entonces la persona se refugia en un futuro imaginario desdeñando el presente. Se incurre, de esta manera, en una deserción de la vida y de su belleza. Esta actitud hacia el pasado y el futuro hace que la persona deje de lado su presente y peligrosamente ya no le interese ver y tocar con la mirada o percibir lo que se le presenta. Se tiene temor a los riesgos y se cae en una deserción amoral cubierta, en múltiples ocasiones, de una coraza de rígida moral.¹³

Hay quienes se equivocan cuando pretenden desconocer absolutamente el pasado, queriéndolo empezar todo de cero. El tiempo es comienzo que continúa. Pero no podemos olvidar que la persona muere en vida cuando ninguna esperanza la anima. La circulación de la sangre hace a la vida biológica pero la ventilación de la esperanza sostiene todo presente humano. La esperanza es la respiración profunda de la persona.¹⁴ El tiempo humano es un desafío, un difícil y siempre renovado equilibrio entre el pasado y el futuro en un presente vivo. Estar vivos es cargar con el pasado; resignificarlo ante los grandes desafíos personales y tensionarlo hacia el futuro.

La vida personal se da en el tiempo concreto y único de nuestra soledad pero, a su vez, en el tiempo común de la comunidad. El tiempo histórico es el de la convivencia social. La

¹¹ M. Zambrano, PS, p. 94.

¹² M. Zambrano, PD, p. 50.

¹³ M. Zambrano, PD, pp. 36, 60.

¹⁴ M. Zambrano, PD, p. 85; M. Zambrano, ST, p. 72; M. Zambrano, SC, pp. 66-67; M. Zambrano, HSA, p. 104.

persona es parte de la trama de la historia y forma un conjunto con la vida de todos los hombres. Pertenece al sistema del género humano. En la historia tomamos una determinada figura visible y representamos un personaje. De allí que podemos afirmar que lo público es el espacio de revelación de la persona.¹⁵ Pero tampoco podemos olvidar que, bajo las máscaras de lo político o de lo estatal, el crimen o la muerte de la persona pueden ser perpetuados.

Nuestro desafío es construir o edificar una ciudad y una historia que alberguen o que sean hogares en los cuales la persona pueda desplegar sus sueños despiertos. La historia es una aurora reiterada durante la cual se corre la aventura humana. En cierta manera podemos afirmar que Occidente ha crecido en cuanto hoy todos participamos o somos activos con respecto a la construcción de nuestra historia.

La historia trágica de Occidente

Nos resta analizar si el crecimiento hacia la democracia de nuestros tiempos significa un caminar concreto hacia la realización personal de los ciudadanos. Los conceptos, en múltiples ocasiones, siguen la suerte de los seres vivos: comienzan a vivir, crecen, florecen y luego se marchitan o se desacreditan. Por ello tenemos la obligación de cargarlos constantemente de significados. Zambrano sugiere revivificar el término democracia con la siguiente significación:

La sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido ser persona.¹⁶

Nos planteamos, pues, si la modernidad creció hacia este sentido pleno de la realidad democrática. La definición tradicional de ella como: el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo debe volver a plantearse hoy. Podríamos afirmar que la persona, que definíamos en párrafos anteriores, coincide con el hombre de pueblo. Este hombre pertenece a una tierra, a un tiempo y a una comunidad particular; posee ciertos usos y costumbres, vehicula tradiciones y sostiene sus esperanzas. El hombre de pueblo se expresa en la poesía popular o en su música. Él elabora ciertas creencias y proverbios; comparte poemas e historias. Los pueblos albergan ancianos, casi analfabetos, magníficos relatores de esta

¹⁵ M. Zambrano, PD, p. 60.

¹⁶ M. Zambrano, PD, p. 169.

sabiduría acuñada en el rincón que los vio nacer. El lenguaje del pueblo está cargado de alusiones, de sugerencias, de silencios. En él va madurando una cultura particular. El lenguaje popular es sobrio y rico pero está munido de múltiples registros. El pueblo, pues, posee una sabiduría, hecha de experiencias y madurada a través del tiempo.¹⁷

Nos toca analizar si Occidente ha favorecido esta creatividad particular de los pueblos compuestos por personas responsables de sus propios destinos. Un primer atisbo de democracia o de la capacidad de crear la propia historia desde un rincón de la tierra se remonta al tiempo de los griegos. Pero para ellos la capacidad creativa y participativa sólo era privativa de la clase pensante y libre, o de los ciudadanos.¹⁸ La aparición de este átomo social, que podía intervenir en el gobierno de la ciudad, constituye un gran adelanto en Occidente. La persona que conforma un pueblo y que crea su propia historia incluye al individuo que participa de los acontecimientos de la ciudad pero lo trasciende. La persona es una totalidad libre que goza de clausura y de intimidad; de apertura hacia los demás y de autotranscendencia.¹⁹ El individuo es sólo una persona en esbozo.

Si por otro lado extremamos la fe absoluta en el individualismo, profesada en Occidente por las democracias liberales, no encontramos tampoco la edificación social de la persona. En nombre de la libertad absoluta, sin trabas y sin orden no se contribuye a la vida de cada persona que conforma un pueblo particular. El individualismo salvaje deforma la realidad democrática estrechamente conectada con la persona. Zambrano, cercana a su maestro Xavier Zubiri, considera que la persona es un absoluto relativo a las otras personas que conviven con ella. Su vida sólo puede desarrollarse donde se respeta un orden objetivo de preferencias.

La democracia también se ha falsificado en las democracias populares. Así como la figura del pueblo puede indicar la creatividad de las personas que lo componen, podemos comprenderlo también como una clase frente a otras clases de la misma sociedad. El pueblo, entendido como una clase particular, puede oponerse o desconocer los individuos que no pertenecen a esa clase determinada. Podemos, por otra parte, también entender al pueblo como la totalidad de individuos que componen una sociedad. Esta totalidad puede, por momentos, erigirse en autónoma. En ciertas circunstancias extremas no obedece a ley o

¹⁷ M. Zambrano, PD, p. 173.

¹⁸ M. Zambrano, PD, p. 142.

¹⁹ M. Zambrano, ST, p. 56.

autoridad alguna. El pueblo absolutizado quiere hacer justicia por su mano. Éste adquiere un carácter divino y se convierte en la voz de Dios en el mundo. Ejemplos de esta manera peligrosa de concebir el pueblo ha tenido lugar en la toma francesa de la Bastilla o en el pueblo de Madrid que se levantó contra Napoleón. Estos momentos históricos son peligrosos pero, a su vez, pueden constituirse en circunstancias en las que el pueblo parece despertar frente a injusticias sufridas. El pueblo como clase, en oposición a las otras clases de la ciudad, o el pueblo absolutizado esconden verdaderas demagogias bajo el título de democracias.

Bajo la misma etiqueta democrática puede, también, funcionar otra falsificación: un gobierno que adula tramposamente al pueblo²⁰ y se absolutiza como dirigente. Europa ha visto proliferar, en este sentido, en nuestros tiempos diversas formas de fascismos. Este desgobierno entorpece y petrifica la vida de creatividad del pueblo compuesto por personas pensantes y libres. Esta demagogia degrada al pueblo en masa. La masa se asemeja a los hechos brutos, alcanza las características de la materia: un mero y vacío estar ahí. Ortega caracteriza a este fenómeno sociopolítico del siglo XX como una forma social de ser que sólo reconoce derechos, ella se caracteriza por su avidez y su tendencia a gozar superficialmente. El pueblo convertido en masa no desarrolla las funciones superiores de pensar, deliberar o decidir. El hombre masa está contento con lo logrado y no aspira a nada nuevo, es “como todo el mundo”, goza de cualidades comunes, características de la muchedumbre. La persona, bajo esta modalidad social, se ve dificultada en el ejercicio de su responsabilidad y conciencia. El lenguaje de la masa es escaso en adjetivos, es esquemático, agresivo, desafiante, desconoce la situación, las circunstancias y al interlocutor. El pueblo constituido por personas se distingue de la masa según Ortega dado que el primero se caracteriza por:

Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho juntos grandes cosas, querer hacer otras más; he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo... En el pasado, una herencia de glorias y remordimientos, en el porvenir, un mismo programa que realizar.²¹

²⁰ M. Zambrano, PD, p. 181.

²¹ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 240.

Dentro de la masa amorfa, surgen minorías tenebrosas y otras audaces, que plantean momentos revolucionarios para despertar al pueblo convertido en masa. Estas minorías reactivas inventan, en frecuentes ocasiones, ideologías totalitarias. Aparecen de este modo las revoluciones con su embriaguez y subsiguientes excesos.

La edificación de la democracia

El espacio político adecuado al hombre no se ha cumplido aún pero la persona, afirmábamos en lo anterior, es un ser en continuo nacimiento y la historia, una aurora reiterada, lo cual nos invita a trabajar en la humanización del ámbito político.

La persona comienza siendo avidez, deseo, actividad. Esta inquietud primordial debe concretarse como acción social. Los primeros sueños de la persona permanecen trancos si no se convierten en sueños adultos despiertos y si no son concretados en el ámbito público. La actividad interior que debe ser interpretada y concretada habla de una tarea ética o de un trabajo, continuo y nunca terminado, de reconocimiento de los rostros personales.

La democracia como régimen sociopolítico y como espacio propio de la persona debe continuamente ser pensada, evaluada y corregida. Las máscaras sociales deben caer a favor de los rostros. La exterioridad debe ser asumida constantemente como manifestación de los deseos interiores.

La unidad social a constituir es la sede de seres únicos, distintos. La edificación del espacio político adecuado a la persona exige atención constante al cambio de problemáticas.²² Zambrano propone una sociedad creativa, en donde el régimen no sea la quietud, sino el orden. No se trata de un orden rígido y estructurado, sino de una secuencia con distintos tonos y compases que se asemeja a la unidad o al orden musical o arquitectónico. La sociedad democrática se asemejaría entonces a una integración de una diversidad cualitativa de individuos en una sinfonía social de conjunto.²³

El *ordo* de los diversos debe ser enmarcado en un orden integrador ético objetivo y justo de los amores. El rostro humano sólo puede desplegarse en un ámbito moral que pueda contenerlo.

²² M. Zambrano, PD, p. 204.

²³ M. Zambrano, PD, p. 205.

De una historia trágica a una narración ética de la vida humana

El nudo trágico de la historia de Occidente, que relatamos en puntos anteriores, es el absolutismo. Este absolutismo ha tomado diversas expresiones: se ha idolatrado al individuo, al Estado o al mismo pueblo. La persona puede, de la misma manera, ensoñarse y endiosarse.²⁴ El crecimiento de la persona, contrariamente, indicamos en el punto anterior, tiene lugar sólo cuando se sueña despierto y responsablemente. La persona, único absoluto en la tierra, vive cuando logra concretar sus sueños realizadores en el espacio en el que le toca actuar.

Todo endiosamiento requiere una complicidad: el Estado Dios, el pueblo Dios, el individuo endiosado requieren víctimas. La sociedad se convierte, pues, en todos estos casos, en el lugar no de la realización, sino en el del sacrificio de la persona.²⁵

La sociedad, que aloje la persona humana en toda su integridad, debe construirse: aún no la hemos alcanzado. Una sociedad en la cual los absolutos verdaderos puedan ser sostenidos está aún por venir.²⁶ La sociedad democrática humanizada es, pues, una exigencia moral o una idea reguladora al mejor estilo kantiano.

La ética como el modo propio de la vida de la persona consiste en querer algo absolutamente pero en quererlo en el tiempo y a través de todas las relatividades. Podíamos afirmar que la vida política guarda una dimensión ético-utópica que la sustenta y que la orienta en su proceso histórico de realización. Ésta es una sociedad ideal pero no en el sentido platónico sino, como afirmamos anteriormente, en un sentido regulativo y constitutivo de lo alcanzado hasta el presente. La ciudad real y la ideal deben entrar en una sana dialéctica de ausencias y presencias. La ciudad soñada busca hacerse realidad y despertar.

Zambrano sufrió en carne propia la ausencia de la ciudad ideal a alcanzar. La idea moral de una democracia de personas, escribe desde la experiencia vivida, debe iluminar la ciudad que logramos. Ella se constituye en norma y guía de las ciudades reales.

²⁴ M. Zambrano, PD, p. 88.

²⁵ M. Zambrano, PD, p. 95.

²⁶ M. Zambrano, PD, p. 303.

El Estado como realización ética de la vida pública en la *Filosofía del Derecho* en Hegel

Adriana Fernández Vecchi

Universidad Nacional de Lanús

El panorama moderno manifiesta la estrecha relación y coordinación entre la esfera privada de la sociedad burguesa con los poderes del orden público con los que aparecen las organizaciones burocráticas, la necesidad de una administración financiera y una política mercantil. El poder público representado en la figura del Estado se desempeña como administrador, con legalidad suficiente para garantizar el funcionamiento de los intereses particulares, y regula el equilibrio comercial. La economía del *oikos* es reemplazada por el mercado, sostenida por los intereses privados, en puja por ganar espacio público.

La modernidad presenta el problema de la escisión social, dada por la relevancia de lo individual y la recomposición política como determinación de la vida pública. Hegel afirma que el poder público se resuelve dialécticamente entre lo singular y lo universal. El individuo (universal concreto) va construyendo una totalidad operante –el Estado–, orgánicamente previo a los momentos finitos del espíritu objetivo, que son la familia y la sociedad civil. Su legitimidad va más allá de la legislación. No es una forma de gobierno lo que determina el poder público del Estado, sino la forma en que la idea se realiza.

Nuestro interés se centra en la eticidad, el tercer momento de la *Filosofía del Derecho*. Creemos que la dialéctica de lo público y lo privado se constituye en el juego de referencias mutuas y culmina en la realidad efectiva de la idea ética, el Estado, en donde el ámbito de lo privado se afirma con relación a lo público de una comunidad. El individuo que es y se sabe miembro de la comunidad en el Estado debió pasar por su negatividad, donde la particularidad en su fin egoísta aprehende a la vez lo universal. Este proceso se da en la sociedad civil. Su principio se basa en el reconocimiento de los derechos de la particularidad. Ésta, cuando se determina, es un ser-para-otro, y el despliegue de su fin egoísta compromete el bienestar de los demás. En Hegel, la idea del derecho y su realización no es el mero concepto, como en el iusnaturalismo, sino la realidad misma de la libertad concreta, el devenir de la idea del espíritu objetivo. La realidad efectiva de la idea ética tiene

su existencia inmediata en las costumbres, que es el lado de la esfera pública, y su existencia mediata en la autoconciencia individual, que sin perder de vista sus intereses privados, encuentra sentido en el todo orgánico del Estado.

En su obra la *Filosofía del derecho*,¹ Hegel no intenta justificar un Estado existente en su época, ni elaborar la imagen de un Estado ideal. Su fin es demostrar el entramado por medio del cual los hombres, una comunidad orgánica, construyen poder político, no como cuestión de mecanismos de un Estado o estructuras institucionales, sino como el desarrollo de una voluntad libre que se determina en cada momento histórico mediante su actividad política.

La primera realización de la libertad se da en la voluntad que se apropia de la cosa. Se fundamenta la propiedad privada. La “existencia de la libertad” o derecho es el de la propiedad privada que constituye la persona jurídica. En la moralidad (derecho de la voluntad subjetiva) la libertad se concreta en el “derecho de apreciación de la acción” (derecho del saber y de la intención), el derecho del bienestar, como objetivo de la acción del sujeto particular y que se une con el bien en general. La moralidad es la afirmación de la voluntad libre y autónoma (en sentido kantiano) pero también es el lugar de la crítica a su formalismo. Al ser formal sólo puede fundamentar el deber abstracto, por ello su determinación concreta se encuentra en la eticidad, en las instituciones éticas que son representaciones que legitiman el poder público.²

En la eticidad como superación de los momentos anteriores, el derecho abstracto y la moralidad, la voluntad individual tiene como fundamento lo universal existente *en y para sí*. Esto tiene su realidad en una disposición o actitud (*Gesinnung*) subjetiva y en el obrar de la voluntad tal que el sujeto encuentra su destinación en la sustancia ética, en cuanto “ser

¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner, 1955. De la que no existe aún la edición crítica. Hemos utilizado traducciones castellanas: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción A. Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción J.L. Verma, Buenos Aires, Sudamericana, 1975 (esta traducción es más literal y contiene los “Agregados” de E. Gans). *Filosofía del derecho*, no indica traducción, México, 1975. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción C. Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1993. Cito traducción Verma PFD y número de párrafo y traducción Llanos FD y número de párrafo. Versión alemana, cito PhR.

² Según A. Peperzak los párrafos que introducen a la eticidad son la doctrina de los deberes y virtudes A. Peperzak, “Hegel Pflichten und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*”, §§ 142-156, en *Hegel-Studien* 17, 1982, pp. 97-117.

miembro”. Lo ético es el todo,³ cuya forma es tanto lo objetivo como lo subjetivo, pero tiene un contenido fijo que se eleva sobre el capricho y la opinión, que es por sí necesario y son: “las instituciones y leyes existentes en y para sí”.⁴ Su despliegue comprende la familia, la sociedad civil y el Estado.

La familia, relación inmediata, parte del proceso natural del género. Se determina “por su unidad sentida, el amor”.⁵ Patrimonio y educación son los dos pilares de la substancialidad inmediata. El patrimonio es el polo exterior y el hijo, el polo espiritual de la unidad, y la educación es la que levanta la naturaleza a lo universal en la cultura. Pero en la sociedad civil cada particular es un fin en sí mismo. Su fundamento es la protección y el derecho de la propiedad. El trabajo es regido por mecanismos económicos y la integración de los intereses privados no es producto de una libre decisión racional. La totalidad, por lo tanto, se presenta como mera necesidad y no como libertad.

Cuando prevalece el interés privado, el hombre no actúa hacia lo universal. Sin embargo, el miembro de la sociedad trabaja y, al hacerlo para sí mismo, lo hace para todo el mundo. Al ignorar que su actividad revierte en lo universal, es exterioridad. Como afirma Giulano Marini:

La sociedad civil se revela como el momento en el cual la eticidad se diferencia, se disuelve, se escinde, para romperse en una multiplicidad infinita de puntos, es decir, de individuos; es el escenario de la acción del intelecto que realiza su obra dividiendo aquello que estaba unido en la inmediatez originaria, pero al mismo tiempo prepara, gracias a una universalidad secretamente unificante, la fatigosa recomposición de la unidad, a obrar por la razón.⁶

Para satisfacer sus propias necesidades, los sectores privados entablan una dependencia recíproca, se educan y se forman (*bildung*); se realizan mediante la multiplicación de las necesidades. Es la descomposición de la necesidad concreta en abstracta, es la división técnico-funcional del trabajo. Ésta no es sólo en relación con sus

³ “Desaparece el arbitrio que vimos en la moralidad, la conciencia frente a lo verdadero. La más alta destinación del sujeto es ser miembro aquí. Él no necesita buscar para sí lo que es derecho, como sucede en la moral, sino que para él, éste existe en el orden ético del todo”. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía del derecho*, Berlín, 1818-1819, título original, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1819, traducción L. Meyer, Morón, 1983, p. 129.

⁴ Cfr. PFD, § 144.

⁵ PFD, § 158.

⁶ G. Marini, “Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana”, en *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, selección preparada por G. Amengual, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

necesidades, sino también la protección de sus derechos individuales. Si la particularidad es uno de los principios de la sociedad civil, el otro es la mediación de la forma de la universalidad.

En este sentido, la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) representa una primera y completa dimensión de la colectividad, o sea, se presenta como totalidad: aunque sea totalidad relativa –ya que aquí la totalidad es el terreno de la mediación en la que todas las particularidades, todas las disposiciones, todas las vicisitudes del nacimiento y de la fortuna se vuelven libres–: y por lo tanto es colectividad de manera mecánica, es decir, de manera que revela la permanencia de la escisión en la misma conexión, y basa la una sobre la otra.

No es una colectividad autónoma, ya que los sujetos expresan la heteronomía de lo social, dada la búsqueda de sus fines egoístas. La totalidad se despliega pedagógicamente para la comprensión del bien común.

La particularización abstracta del espíritu en la sociedad civil manifiesta el sistema de la atomística y de la apariencia ética:

Como seres particulares, pierde su carácter ético, puesto que estas personas, en cuanto tales, no tienen en su conciencia y para su fin la unidad absoluta, sino su propia particularidad y su ser para sí, de donde nace el sistema de la atomística.⁷

Esto caracteriza a la sociedad civil como mundo aparente de lo ético. De este modo, el sistema se pierde en sus extremos siendo una totalidad relativa, apariencia exterior.⁸ Es una relación de reflexión que desemboza la ética del entendimiento. Su equilibrio se encuentra entre dos polos: la particularidad para sí, que destruye su concepto sustancial, y sí misma en su goce; y por otro, la satisfacción contingente de las necesidades, tanto accidentales como necesarias. Goce y contingencia, apariencia ética en la que subyace el egoísmo:

La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo de la corrupción y la miseria, con la decadencia física y ética que es común a ambas.⁹

⁷ EF, § 523.

⁸ Cfr. PFD, § 184.

⁹ PFD, § 185.

Los sectores privados, sin referenciarse en lo público, producen la muerte del devenir dialéctico, del poder público, y los Estados son mera exterioridad, por lo tanto apariencia ética. Por tanto, reina es la cultura del espectáculo, constituyendo *Realitat* pero no *Wirklichkeit*, es decir sólo realidad abstracta, atomística de personas donde prevalecen los intereses privados en interconexión de “dependencia multilateral, según el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del individuo se mezcla con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos”.¹⁰

Lo público, al ser mera apariencia, pierde de vista la cultura como momento inmanente de lo absoluto, también se deteriora la confianza como disposición (*Gesinnung*) en las instituciones públicas. En la sociedad civil prevalece la necesidad ciega de lo económico provocado por los conflictos generados por la competencia de los intereses privados.

Ahora bien, el juego del espacio privado y público no se determina en Hegel en forma segmentaria, si bien lo civil es el ámbito donde se dan los intereses privados, y el Estado es lo orgánico y el espacio público, ambos son momentos que se dialectizan a lo largo de todo el desarrollo. El derecho privado y el bienestar de la familia y de la sociedad civil echan las bases de la realización de la razón y de la libertad.¹¹ La liberación del juego egoísta del patrimonio se logra a través de un poder superior, que está por encima del sistema de la sociedad civil: el Estado donde al estar presente la razón, se dan fines sabidos y queridos.

El Estado defiende el derecho y organiza la protección de la satisfacción de las necesidades pautando el trabajo y promoviendo la ley. Regula mediante intervenciones limitadas el devenir de la vida económica. Rige a la sociedad civil, por un lado, como una necesidad exterior, pero, por otro, es fin inmanente. La cosa pública no es un artificio pactado, sino desarrollo de la particularidad, querida y sabida.¹² Con el tratamiento del concepto de *disposición ética* como patriotismo, denota la certidumbre del ciudadano y orgullo de ser miembro del Estado. El sentimiento patriótico supera las diferencias, la apropiación arbitraria y los antagonismos propios de la sociedad civil. Como sentimiento

¹⁰ PFD, § 183.

¹¹ PFD, § 261. “Frente a las esferas del derecho privado y el bienestar privado, de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad exterior y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes así como los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen; pero, por otra parte, es su fin inmanente y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, que consiste en que éstos tienen ante el Estado tantos derechos como deberes.”

¹² PFD, § 268.

universal, incluye los deberes particulares de los ciudadanos, porque tienen como fin el Estado porque el principio básico del Estado es “el desarrollo del individuo y esta relación se muestra en el hecho de que éstos tienen ante el Estado tantos derechos como deberes”. En la identidad de lo universal y lo particular coinciden el deber y el derecho, porque en el contenido universal de la voluntad individual, no obstinada en su particularidad, “la obligación es reconocida como lo sustancial que es a la vez la existencia de mi libertad particular”. De este modo la relación que se establece es necesaria y objetiva. Pero esta necesidad se vive como libertad, en el sentido de que su interés, su sustancia, están garantizados por el interés y la sustancia del Estado, que en cuanto ético permite que los deberes particulares de los ciudadanos se den de acuerdo con la universalidad de pensamiento de modo que se correspondan con las leyes. A través de éstas, “el individuo, que se subordina a sus deberes, encuentra en su cumplimiento como ciudadano, además de la protección de su persona y de su propiedad, la consideración de su bienestar particular, la satisfacción de su ser sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad. Y en este cumplimiento de los deberes como prestaciones y servicios para el Estado, tiene el individuo su conservación y su subsistencia”.¹³

Es necesario que la voluntad moral vacía y la acción formal lleguen a reconocerse realizados en el mundo, en la vida ética histórica. La conciencia individual se reconoce aquí y reconoce al Estado. La autoconciencia del individuo activo deviene conciencia universal. El pueblo es una universalidad concreta, pues no se encuentra por encima de los individuos o al margen de ellos, sino que sólo es en el hacer y en la acción de éstos. El individuo como espíritu del pueblo se realiza por el hecho de que existe en la libertad y se constituye en el Estado.

En consecuencia, la dialéctica de lo público-privado culmina en la realidad efectiva de la idea ética, en donde el ámbito de lo privado sólo es lo que es por ser inherente al espacio público de una comunidad. Pero a la vez, esta comunidad se sostiene en mantener y afirmar un individuo cuyos intereses privados no están sirviendo a un objetivo ajeno de sí mismo, sino a aquello que es la base de su identidad encarnada en el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) y en el Estado. El equilibrio entre los conflictos e intereses particulares y la comprensión de una totalidad orgánica sólo es posible puesto que la esencia del Estado es la vida ética.

¹³ PFD, § 261.

Conclusión

Lo público en Hegel es un camino que recorre el sujeto que satisface sus fines egoístas, mientras la totalidad, trasfondo pedagógico del bien común, despliega el fin universal a partir de la aprehensión aun inconsciente, en el singular de la sociedad civil. El Estado como realidad efectiva de la voluntad sustancial¹⁴ abre el horizonte de lo racional en y para sí.¹⁵ En este sentido, queda claro que la dirección del progreso de la realización de la autoconciencia se consuma cuando se descubre miembro del Estado y realiza la unidad de su particularidad con su ser otro, es el hacer de la concreta reciprocidad: “el hacer de todos y cada uno”.

Lo ético en Hegel es una aprehensión a través del desarrollo dialéctico de la idea en donde, las diversas transformaciones del espíritu van determinando la unidad de la identidad y de la diferencia. Por tanto, el individuo no se extravía en la sustancia, se reconoce en el poder público, y el espíritu del pueblo realiza su identidad.

El hombre descubre la verdadera identidad en la vida pública de una sociedad política, pero ésta es posible para Hegel desde el movimiento dialéctico de la particularidad hacia la universalidad. Esta particularidad se concreta a través de su interés privado. La vida pública de la comunidad ética expresa las normas para la identidad de sus miembros y su participación y prácticas institucionales. En este sentido, se concilia el principio de autonomía que configura el espacio privado con el criterio de unidad comunitaria que constituye lo público. El polo de lo privado sin el horizonte de lo público es autodestructivo porque aleja al hombre del retorno a su esencia en su identidad con lo absoluto. Los intereses privados sin el horizonte del poder público pierden la perspectiva ética de las relaciones sociales. Sólo desde el Estado se restaura la eticidad (*sittlichkeit*), encarnación del sentido y del sentimiento de las más elevadas normas de desarrollo político.

¹⁴ PFD, § 258. “El Estado, como actualidad de la voluntad sustancial, que ha elevado a su universalidad la autoconciencia particular, es lo racional en y para sí. Esta unidad sustancial es el fin último absoluto e inmóvil, en el que la libertad alcanza su derecho supremo; así como este fin último tiene el derecho más elevado frente al individuo, cuyo deber superior es ser miembro del Estado”.

¹⁵ PFD, § 260: “El principio de los Estados modernos tiene esta enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se realice hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para retrotraerlo a la vez a su unidad sustancial, conservando así a ésta en él”.

Ética y política en Hannah Arendt

Elisa Goyenechea de Benvenuto

Universidad Católica Argentina

El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar [...] aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas [...] [está] en comunicación con los demás, con los que sabe que por fin llegará a un acuerdo. De este acuerdo potencial recibe el juicio su validez potencial [...] La capacidad del juicio es una habilidad política [...] [porque] habilita para ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal, sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes [...] [y así] orientarse en el [...] mundo común. Los griegos [la] llamaron frónesis, discernimiento, y la consideraron la principal virtud [...] del hombre de estado.

Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*

Esta comunicación propone presentar las tensiones y ambigüedades del pensamiento de Hannah Arendt respecto de la vinculación entre ética y política o, en otras palabras, presentar la distancia entre los juicios práctico-políticos y los estético-políticos. Se pondrá de manifiesto que si bien la vinculación entre pensamiento y acción está presente en “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”,¹ el primero no tiene función normativa, sino sólo eminentemente negativa o catártica: nos dice qué no podemos hacer. En una primera aproximación, “The Crisis in Culture: Its Social and Political Significance”² presenta una reflexión sobre la facultad de juzgar desde el punto de vista de los agentes, emparentada con la antigua *phrónesis*. El texto capital sobre la facultad del juicio estético y su prolongación hacia el político es *Lectures on Kant’s Political Philosophy*.³ Como se pondrá en evidencia, Hannah Arendt se aleja de la vertiente práctica del juicio y pondera los beneficios de trasladar la excelencia de los juicios sobre lo bello hacia la recta apreciación de las acciones. Pone en línea al crítico de arte, al narrador de historias y al cronista o historiador, y sustrae la capacidad del juicio político de la tarea de discernir los fines deseables de una comunidad.

¹ H. Arendt, “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”, *Social Research*, 38, N° 3, 1971, pp. 417-446.

² En H. Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, New York, 1993, pp. 197-226.

³ H. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982.

En 1958, fue publicado *The Human Condition*,⁴ obra en la que Hannah Arendt teoriza sobre la triple articulación de la *vita activa*. La tradición política occidental, que es coetánea con la elevación de vida dedicada a la contemplación, eclipsó la vida activa, nivelando y borrando jerarquías dentro de ella. La vida activa, en consecuencia, fue considerada en bloque, como un quehacer no libre, orientado a hacer frente a las necesidades vitales, las necesidades de la organización, o las necesidades de imponer orden. Arendt embiste contra la tradición política occidental iniciada con Platón, se posiciona en el paradigma presocrático de la polis griega y recupera el antiguo brillo de *léxis* y *práxis*, en las que se juega la vida política.

Arendt recurre a la noción aristotélica de *enérgeia*⁵ o de fin en sí mismo, para señalar la especificidad de la acción, la cual a diferencia de la fabricación y de la labor, puede decirse que es verdaderamente libre para el mundo. Su sentido no remite ni al criterio de lo funcional, como la labor,⁶ ni se aprecia por la utilidad, como la fabricación. El trabajo (*work*),⁷ la actividad del *homo faber*, se ejecuta en aislamiento, emplea la violencia y depende enteramente de la categoría de los medios y de los fines; la labor, por su parte, involucra enteramente el cuerpo, está sujeta al ciclo prescripto por la naturaleza; es tan circular como la vida misma, a cuyas exigencias les hace frente. La acción, en cambio, es la actividad en la que se juega la libertad como hecho mundano; su criterio de valoración ha de ser independiente del uso y del consumo; la acción⁸ es la capacidad de iniciar nuevas cadenas y de insertarnos en el mundo como individuos únicos. Asimismo, denota la cualidad y el gesto del origen, y de lo inédito. La *natalidad*,⁹ la matriz de todas las acciones, denota el principio ontológico en el que se sienta la capacidad para la novedad, y el acontecimiento.

El sentido de la acción se sustrae de los fines propuestos por los agentes y de las motivaciones psicológicas que los mueven,¹⁰ en consecuencia, no es sinónimo de conducta, pasible de ser explicada por antecedentes o causas. Si bien toda acción persigue sus fines y está espoleada por motivos, no yace en ellos su sentido; precisamente porque tiene el sello de la ruptura, la creatividad y la novedad radical, la praxis retiene con independencia del

⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1998.

⁵ Cfr. H. Arendt, ob. cit., 1982, p. 206.

⁶ Cfr. H. Arendt, ob. cit., 1982, pp. 96-100.

⁷ Cfr. H. Arendt, ob. cit., 1998, pp. 136-143.

⁸ Cfr. H. Arendt, pp. 175-181, 230-235.

⁹ Cfr. H. Arendt, ob. cit., p. 178.

¹⁰ Cfr. H. Arendt, ob. cit., 1993, pp. 151-154.

éxito o del fracaso, su propio sentido, el cual no es manifiesto a los propios actores, sino sólo al observador distanciado que es capaz de tener el panorama completo de las virtualidades del curso de la acción.¹¹

En *The Life of the Mind*, publicado póstumamente treinta años después que *The Human Conditon*, Hannah Arendt indaga las operaciones del espíritu: pensamiento, voluntad y juicio, son pensadas sobre el modelo de las tres críticas kantianas. Ni el pensamiento es guía de la voluntad, ni la libertad es cualidad de la voluntad, ni la inteligencia, a la que le compete la búsqueda de la verdad y la cognición, puede ofrecer ayuda al hombre de acción. La praxis no admite causas explicativas, ni patrones de conducta; tampoco plasma, en los cursos de acción, lo que alguna facultad de orden superior podría evidenciar en el plano teórico. La acción no admite un programa de acción. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de la operación a la que alude Arendt cuando habla del juicio?

Arendt no llegó a escribir el capítulo dedicado al juicio en *The Life of the Mind*, y éste fue editado sobre la base de las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, en donde la filósofa proclama haber encontrado, en la primera parte de la *Crítica del juicio*, la “Analítica de lo bello”, herramientas conceptuales para pensar la actividad del juicio en el ámbito de la historiografía y la política. Esta vertiente del juicio estético-político remite al proceder del historiador o del observador desinteresado. La vertiente práctica del juicio político sobre la que Arendt teoriza, aunque menos sistemáticamente, no permite ser conceptualizado conforme a las categorías kantianas con que Arendt piensa el juicio del historiador.

Las perplejidades a las que conducen las reflexiones sobre la acción y su vinculación con el pensar o el juzgar se deben al interés de Arendt en la conexión entre pensamiento y acción, después de su presencia en el proceso contra Adolf Eichmann. Indagó la posibilidad de una facultad que tuviera la suficiencia presencia mundana como para ser orientadora de la praxis, no para establecer qué debemos hacer, sino qué no debemos hacer, si queremos seguir conviviendo con nosotros mismos¹² y respetándonos a nosotros mismos: esta actividad no reglamenta la vida práctica, sólo nos dice qué evitar. Se trata del pensamiento en su versión catártica y destructiva.¹³ Su función es enteramente negativa, como lo pone en evidencia Hannah Arendt en “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”.

¹¹ Cfr. H. Arendt, ob. cit., 1998, pp. 181-188.

¹² Cfr. H. Arendt, ob. cit., 1971, pp. 417-446.

¹³ Cfr. H. Arendt, ob. cit., pp. 440-446.

En *Between Past and Future* (1954), el capítulo titulado “The Crisis in Culture: Its Social and Political Significance”, Hannah Arendt indaga el parentesco entre arte y política, a propósito de la afinidad entre las obras de arte y las acciones o los hechos históricos. Los primeros son productos del *homo faber*, en tanto creaciones del artista; los segundos son cumplimientos del agente o del orador, pasibles de ser reificados en objetos culturales: monumentos, pinturas, historias, narraciones.¹⁴ Arendt dedica las últimas cuatro páginas a la reflexión sobre el tesoro encontrado en la *Crítica del juicio*, la capacidad de juzgar. Encontramos allí expresamente mencionada la palabra *phrónesis*,¹⁵ cuando la pensadora asocia la capacidad de juicio con la recta ponderación de los fines.

La agudeza del juicio y el discernimiento colaboran con la determinación de objetivos precisos; este buen sentido o sensatez no es privado y caprichoso, sino que asume validez mediante la extensión de la propia mentalidad hacia las perspectivas ajenas. De este modo, la *precisión de los objetivos (...accuracy of aims...)*,¹⁶ para decirlo con la fórmula que emplea la pensadora, comprende la capacidad de justipreciar y ponderar la bondad de los fines en lo que podríamos llamar, con Ronald Beiner, la dimensión perspectiva¹⁷ del juicio, un juicio hacia el futuro, endosable a los actores políticos. Sin embargo, si evocamos las páginas previas de “La crisis de la cultura” y las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, la referencia a los juicios prácticos y frónéticos es nula, así como ausente el discernimiento en la precisión de los objetivos, a la que podríamos llamar la ponderación de la bondad de los fines. La pensadora se concentra en la modalidad retrospectiva¹⁸ del juicio, o el juicio sobre los hechos pretéritos, en los que el imperativo es lograr la imparcialidad, como la virtud principal del historiador, que a los ojos de la pensadora aparece como juez. Desglosemos esta distinción con la referencia a los textos.

Si nos atenemos al texto de *Between Past and Future*, la habilidad juzgante, discierne, discrimina y escoge, y aunque no depende de criterios universales de juicio, no es arbitraria ni antojadiza, sino que se pretende llegar a un acuerdo. Tal acuerdo depende de la presencia de otros, en cuyo lugar me ubico para emitir mi juicio. No se trata, empero, de intercambiar mis prejuicios por los de los demás, sino de posicionarse en el lugar del otro, aunque sigo

¹⁴ Cfr. H. Arendt, ob. cit., 1993, pp. 202, 217-219.

¹⁵ Cfr. Ibídem, p. 221.

¹⁶ Ibídem, p.214.

¹⁷ Cfr. R. Beiner, *El juicio político*, México, FCE, pp. 179-184.

¹⁸ Cfr. ibídem, pp. 179-180.

siendo yo mismo quien piensa. Las bondades de la mentalidad ampliada o *enlarged mentality or thought*¹⁹ van de la mano con las virtudes del *pensamiento representativo*.²⁰

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. [Esto] no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía [...], sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto [...], tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válida [...] mi opinión. [Esta capacidad de “mentalidad amplia” es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant [...] aunque él no reconoció las implicaciones morales y políticas de su descubrimiento.

Como el fragmento pone en evidencia, el espacio público al que Arendt alude no es un espacio real de intercambio, sino meramente virtual, y como tal constituye la condición de posibilidad de la validez general del juicio. El juicio, que no es universal, pero tampoco es privado e idiosincrático, asume cierta validez, endosable a los juicios políticos e históricos, contenciosos y polémicos por definición. Sin embargo, como se dijo, esa discusión e intercambio no es real, sino sólo potencial. La validez que el juicio reclama no va más allá de aquellos en cuyo lugar el sujeto juzgante se posiciona para realizar sus consideraciones, no es válido para aquellos que no juzgan o para aquellos que no son miembros de la comunidad juzgante, es decir, no son miembros del espacio público donde los objetos de juicio aparecen. Se trata de la comunidad del juicio reflexionante, que pondera y discierne, y en cuyo seno adquieren significación los fines que se propone una comunidad civil. Lo decisivo de la capacidad de juicio como habilidad política, es decir, como actividad de los miembros de una comunidad civil, es que necesariamente ha de involucrar a otros, a fin de adquirir así la validez *sui generis* endosable a los juicios práctico-políticos. Sin embargo, Arendt se niega a considerar la existencia de una comunidad ética sustantiva²¹ que pudiera proporcionar la base para el ejercicio de la *phrónesis*. La presencia virtual de los muchos en la formación de los juicios prácticos conforma la mentalidad extendida o agrandada... *an*

¹⁹ H. Arendt, ob. cit., 1982, p. 43. H. Arendt, ob. cit., 1993, p. 22.

²⁰ H. Arendt, ob. cit., 1993, p. 241.

²¹ R. Beiner, *El juicio político*, México, FCE, 1987, pp. 84-86.

enlarged mentality..., por la cual, en anticipada comunicación con otros, deberé, finalmente, llegar a un acuerdo. De este acuerdo potencial adquiere el juicio su específica validez.

Juzgar es, entonces, una específica habilidad política en tanto concede la destreza de ver las cosas no sólo desde el propio punto de vista, sino también desde la perspectiva de los otros concernidos en el juicio. El juicio práctico posibilita orientarse en el dominio público, en el mundo común, de cuya existencia tenemos certeza hasta donde nuestra experiencia está confirmada por la experiencia de los otros. Esta intuición fundamental que indica la índole peculiar de los juicios práctico-políticos es para la filósofa tan antigua como la experiencia política articulada en discurso. Los griegos nombraron esta capacidad *phrónesis* o *discernimiento (insight)* y la consideraron como la excelencia principal del hombre de acción, a diferencia de la sabiduría, atribuida al filósofo. Hasta aquí, la posible extensión moral de los juicios estético-políticos. Concentrémonos ahora en las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, para retomar las cualidades ya mencionadas de la dimensión retrospectiva del juicio político, entendido ahora como juicio histórico.

Hannah Arendt pone en evidencia la connaturalidad de los objetos culturales o las obras de arte con las acciones; encuentra en el fenómeno de lo bello, endosable a la obra de arte, y en la fenómeno de la grandeza, imputable a las acciones y a las palabras (*lexis* y *praxis*), el hecho de ser fenómenos estrictamente mundanos. Rigurosamente hablando, son las más mundanas de las cosas que deben su existencia a los hombres. Lo bello y lo grande son la quintaesencia de la mundaneidad, o la *manifestación misma de la indestructibilidad*,²² de lo que ha de perdurar y formar parte de un hábitat humano potencialmente inmortal, sede de las generaciones pasadas, las presentes y las futuras. La garantía de la perdurabilidad del mundo humano está dada por aquellas cosas cuyo valor es independiente del uso y del consumo; es decir que los criterios con arreglo a los que han de juzgarse no son ni la funcionalidad respecto del proceso vital, ni la utilidad como medios para fines futuros.

Culture and Politics, then, belong together because it is not knowledge or truth which is at stake, but rather judgment and decision, the judicious exchange of opinion about the sphere of public life and the common world, as the decision

²² *Ibíd.*, p. 218.

what manner of action is to be taken in it, as well as how it is to look henceforth, what kind of things are to appear in it.²³

En el caso de las obras de arte, protegerlas es sustraerlas del consumo del entretenimiento de masas, y resguardarlas del uso filisteo por el cual devienen mercancías en el mercado de cambio.²⁴ Las acciones humanas son vulneradas cuando se las adapta para el consumo de masas, vulnerando el pasado; también se las bastardea en su especificidad cuando son usadas y modificadas para responder a intereses de grupo o de facción. Objetos bellos, acciones y palabras libres tienen naturaleza fenoménica, su significación es pública, porque carecen de realidad fuera del mundo humano. Todo su ser coincide con su aparecer ante un público de espectadores desinteresados,²⁵ no motivados por preferencias privadas, sino compelidos por el mero fin de contemplar y gozar. El placer desinteresado o la complacencia inactiva²⁶ que Kant imputó a los juicios estéticos y que Arendt traslada a los políticos indica la ausencia de todas las condiciones privadas del juicio. Bajo estas condiciones, el espectador, no el actor, es capaz de ser verdaderamente imparcial y hacer justicia a los hechos de la historia, y puede Arendt erigirlo en juez e historiador. La cualidad de la imparcialidad se logra al precio del distanciamiento de nuestras necesidades e intereses subjetivos o de bando, intereses necesariamente presentes cuando se trata de los juicios prácticos en los que la referencia a los fines concretos de una comunidad real son irrenunciables. El agente político está intensamente implicado en finalidades, objetivos e intereses; es, por definición incapaz de tomar distancia.

En los juicios estético-políticos adoptamos una actitud desinteresada,²⁷ nos liberamos de nuestros prejuicios, nuestros intereses de bando, nuestras preferencias subjetivas y adoptamos la posición del observador cosmopolita,²⁸ un sujeto ahistórico, cuya mirada

²³ H. Arendt, *Between Past and Future*, p. 223. “La cultura y la política, entonces, van juntas porque no es el conocimiento o la verdad que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el juicioso intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común, como la decisión sobre qué tipo de acción debe ser tomada en él, tanto como a partir de ahí, qué tipo de cosas debe aparecer en él” [trad. del E.]. Cfr. una versión castellana de esta obra de Arendt en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. A.L. Poljak Zorzut, Barcelona. Península, 1996. [N. del E.].

²⁴ Cfr. *ibídem*, pp. 206-210.

²⁵ Cfr. *ibídem*, pp. 210, 219.

²⁶ Cfr. H. Arendt, *ob. cit.*, 1982, pp. 68, 73.

²⁷ Cfr. *ibídem*, p. 73.

²⁸ Cfr. *ibídem*, pp. 75-76.

panorámica pone en ejercicio la virtud de la imparcialidad.²⁹ Arendt evoca la propia postura de Kant, que sumió el rol del observador desinteresado, cuyo juicio, no espoleado por condiciones subjetivas de juicio (que en los términos de Kant serían la inclinación por los fines heterónomos y su influencia a la hora de emitir juicios), lo habilitó para expresar su euforia por los sucesos revolucionarios en Francia, por lo que tenían en sí mismo de valiosos, con independencia del juicio moral. Desde el punto de vista del Derecho, la acción revolucionaria es inadmisibles. Kant, sin embargo, previó la posibilidad de un modo de acercamiento a los sucesos históricos y humanos que no involucrara conceptos previos de juicio y elevó la categoría del ejemplo como herramienta central de éstos. *Eximere*,³⁰ significa destacar un particular de un grupo o una multitud, y la increíble potencialidad de los juicios estético-políticos yace en que, sin principios operativos de juicio, son capaces de destacar un particular y elevarlo a la categoría de ejemplo, conforme al cual medir otros. Lo decisivo es que este destacar el particular, esta habilidad discriminante, valorativa, que sopesa, mide y escoge, es la auténtica actividad de juzgar algo. Justipreciar los particulares sin categorías previas es *el arte oculto en el fondo del alma*,³¹ un peculiar talento que sólo puede ser practicado, nunca enseñado.

En opinión de Hannah Arendt la capacidad estética de juzgar posibilita ponderar los hechos a la distancia, alejándolos de nuestras condiciones subjetivas. Este desinterés y falta de implicación, irrenunciable cuando se trata de los juicios estético-políticos, es indispensable para calibrar, discernir el justo valor de algo; para justipreciar. Este don, concedido por Arendt en su vejez al narrador de historias y al cronista, es, finalmente, la garantía de la perdurabilidad del mundo. Su indestructibilidad como artificio humano se revela en la belleza de la obra de arte, y su potencial inmortalidad como morada es preservada en la memoria y a la recreación de las acciones y palabras de quienes nos precedieron.

En conclusión, Arendt presenta dos modalidades de juicio político. El primero indica la modalidad retrospectiva, apropiada para los juicios históricos, el segundo, incluye una teoría de la *phrónesis* (o una teoría de la prudencia) y es imputable a los agentes políticos. Ambos hacen hincapié esencial en la justipreciación de los particulares y coinciden en que

²⁹ Cfr. *ibídem*, p. 67.

³⁰ Cfr. *ibídem*, p. 77.

³¹ Cfr. *ibídem*, p. 4.

no hay universales fijos para la subsunción de los particulares. Convienen, por tanto, en el carácter elusivo de los principios sobre los cuales juzgar los particulares. Además, ambas modalidades de juicio exigen una comunidad juzgante operativa para el sujeto o el agente que juzga. Se trata, sin embargo, de una condición formal de la posibilidad de juicio.

El punto de vista del espectador y el punto de vista del actor corresponden, en opinión de Arendt, a dos formas irreductibles de la vida política y están gobernados por dos principios constituyentes y separados. Al primero le corresponde el significado: el espectador discierne el sentido de un hecho político y al hacerlo confiere dignidad a los que participaron en él. Mediante la búsqueda de sentido, el espectador que juzga rescata a los actores del fluir del tiempo. Al juicio práctico le corresponde el principio de la sabiduría política en la búsqueda de propósitos sustantivos en la vida de la comunidad. Entonces, la vida política está constituida por estos dos principios: la sabiduría en el alcance de las metas humanas y la dignidad de la distancia en la justa apreciación de los hechos pretéritos.

El velo de la ciudadanía

Fernando Martín Javaloyes

UBA-UNSAM

La figura del ciudadano es una de las más frecuentes en el discurso político y en la discusión en los medios sobre los problemas y conflictos que aquejan a la sociedad. La noción de ciudadano cuenta con cierta aura y supone la inmediata pertenencia al conjunto social cementado por la noción de nación. Ser ciudadano de una nación supone cierta igualación y ciertos derechos, cuya vulneración legitima todo reclamo. Este sentido común se contrapone con la clara desigualdad que se vive en nuestras sociedades contemporáneas, al punto de poner un velo sobre ellas. El presente trabajo se propone explorar esta noción de ciudadanía a partir del análisis del modelo instalado a mitad del siglo XX con la obra *Ciudadanía y clase social*, de Thomas Marshall, para pensar su vigencia como instrumento descriptivo y analítico de la realidad social y política, así como su validez como proyecto político en el mundo del siglo XXI, en particular en la Argentina contemporánea.

I

En las conferencias impartidas en 1949, publicadas al poco tiempo,¹ Marshall presenta la ciudadanía como un producto de la evolución histórica de la Europa occidental asentado principalmente en las modificaciones que se producen en las prácticas económicas, políticas y sociales con el paso a la modernidad y el desarrollo del capitalismo. La ciudadanía se constituye en un proceso histórico en el que sus tres elementos –los derechos civiles, políticos y sociales– se acoplan sucesivamente a la par de la constitución de las naciones occidentales, hasta llegar a la situación de mitad de siglo XX, con el Estado de bienestar en plena vigencia.

Según el autor, en la modernidad se genera ciudadanía en la medida en que se produce una “fusión geográfica”, por la que los derechos ya no se corresponden con usos y

¹ Seguiremos en este trabajo la siguiente edición de este clásico trabajo: T. Marshall, “Ciudadanía y clase social”, en T. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza, 1998.

autoridades de aldeas o feudos, es decir, con el ámbito local, sino con administraciones nacionales, y una “separación funcional” de los tres tipos de derechos para luego en sucesivas oleadas históricas ser recobrados pero modificados. Para Marshall, la ciudadanía está en relación con la comunidad a la que se pertenece y la constitución de un cuerpo de derechos y obligaciones regulados por un Estado, ante el cual todos los individuos son iguales.

Ahora bien, para el autor la ciudadanía es “nacional por definición”.² El surgimiento de esta ciudadanía tiene como correlato el nacimiento de una “conciencia nacional, un despertar de la opinión pública y esas primeras sensaciones de pertenencia a una comunidad y a un patrimonio común”. En ello radica el “efecto integrador” de la ciudadanía. “Su desarrollo se ve estimulado por la lucha por ganar esos derechos y disfrutarlos una vez obtenidos, como se aprecia claramente en el siglo XVIII, que asistió no solamente al nacimiento de los derechos civiles modernos sino también al de la conciencia nacional moderna”.³ Marshall observa que esta igualdad de la ciudadanía se contrapone en la sociedad capitalista con las desigualdades de clase. Pero según el autor, si bien la noción de ciudadanía es inconciliable con una desigualdad de clase en términos de estamentos –es decir, por derecho–, no lo es respecto de las diferencias nacidas de la “interacción de varios factores relacionados con las instituciones de la propiedad, la educación y la estructura de la economía nacional”.⁴ La ciudadanía refiere a “una igualdad humana básica asociada a la pertenencia plena a una comunidad que no entra en contradicción con una superestructura de desigualdad económica”,⁵ sino que incluso “la desigualdad es necesaria y útil” en tanto “proporciona incentivos para el esfuerzo y estructura la distribución del poder”.⁶

Uno de los objetivos de Marshall es pensar hasta qué punto un sistema que genera desigualdad como el capitalismo puede ser viable y no agotar sus fuerzas productivas ante el impulso igualador de la ciudadanía universal. En este planteo, en el propio desarrollo del capitalismo y de la “civilización” se ha dado la forma de conciliarlos. El desarrollo del capitalismo y la organización obrera permitieron que esa ciudadanía no fuera sólo patrimonio de la burguesía, sino que se extendiera a la masa obrera, gracias a la constitución

² *Ibíd.*, p. 24.

³ *Ibíd.*, p. 47.

⁴ *Ibíd.*, p. 39.

⁵ *Ibíd.*, p. 76.

⁶ *Ibíd.*, pp. 39-40.

de un poder político de los trabajadores que luchó por sus condiciones de vida. La propia actividad laboral llevó por una parte a conformar una “ciudadanía industrial paralela al sistema de ciudadanía política y complementaria a él”;⁷ la lucha por los derechos sociales del trabajador llevó a su ampliación y normalización en términos de leyes. Esto no significa que se alcance a una igualdad material, sino que se asegure un piso de bienes y servicios a todos, a lo que se sumará una igualdad de oportunidades posibilitada por la educación, que permitirá una estructuración social desigual pero “legítima”. Así, la ciudadanía rebasa las desigualdades de clase: hay una sola clase, la población: “La igualación”, señala, “no se produce tanto entre las clases como entre los individuos dentro de una población que, a este propósito, consideramos ya una clase”.⁸

En consecuencia, según Marshall, asistimos en el siglo XX a la consolidación de una ciudadanía necesariamente nacional; deslocalizada, en tanto su referencia es el Estado; igualadora, con un contenido en derechos y obligaciones más allá de la clase social de pertenencia; con derechos sociales vigentes en tanto establecidos por normas pero también, a partir sobre todo de la ciudadanía industrial, materialmente efectivos; ciudadanos “civilizados” unidos por una “lealtad de hombres libres” en términos de miembros de una misma comunidad y de cultura, vistas como homogéneas.

Esta conceptualización de ciudadanía planteada por Marshall a mediados de siglo XX, con el Estado de bienestar en plena vigencia, tiene como condiciones de producción la situación económica y social generada por el modelo fordista keynesiano. La producción de mercancías y el consumo masivos, el suministro de bienes públicos por parte del Estado a grandes sectores de la población, las políticas anticíclicas que evitaban las crisis, regulaban el trabajo y aseguraban el cumplimiento de los derechos laborales y sociales consagrados normativamente, configuraron ese mundo del que habla Marshall en ciertos países de Occidente. Luis Alonso describe este proceso como una “desmercantilización” consistente en “desvincular parcialmente el proceso de reproducción y gestión social de la fuerza de trabajo del puro mercado”.⁹ Este proceso supuso “el reconocimiento del trabajo como centro social y convención fundante de los Estados contemporáneos” y llevó así a una “sociedad de

⁷ *Ibíd.*, p. 49.

⁸ *Ibíd.*, p. 59.

⁹ L. Alonso, “*Ciudadanía, sociedad del trabajo y estado de bienestar: los derechos sociales en la era de la fragmentación*”, en M. Pérez Ledesma (comp.), *Ciudadanía y democracia*, Madrid, Iglesias, 2000, p. 164.

la seguridad, esto es, de niveles de vida asegurados en el compromiso político”.¹⁰ Éste se plasmó en la constitucionalización de los derechos sociales y económicos.

Este proceso tuvo no obstante efectos negativos en materia de cohesión social, si seguimos el planteo que hace Robert Castel, para quien tuvo “efectos individualizantes terribles”.¹¹ Aquella fusión geográfica y separación funcional de la que hablaba Marshall, esa racionalización llevada a cabo por el Estado y la empresa capitalista, llevó a un desgajamiento de los individuos de las comunidades de pertenencia concretas y puso al Estado como única referencia. Cuando éste pierda la posibilidad de regular la economía, el trabajo y suministrar servicios, el individuo quedaría librado a sí mismo sin el resguardo de las solidaridades que antaño le podían proveer protección.

A partir de los 70, el modelo de Estado de bienestar entra en crisis, en el inicio de un proceso que llevará al pasaje de un capitalismo ordenado nacionalmente a partir de Estados reguladores a un capitalismo globalizado fuertemente desregulado, donde las reglas las pone el capital transnacionalizado. Esto, según Alonso, llevó a “la crisis de la ciudadanía social y la pulverización de lo público”.¹² La reestructuración y flexibilización de la producción que ahora toma escala internacional y fragmenta los mercados, acompañado del cuestionamiento al rol del Estado y sus efectos sobre la economía, han modificado fundamentalmente la situación. En términos de Alonso, cambió “lo que podríamos conceptualizar como el sustrato material de la ciudadanía” incluyendo “una transformación de los sujetos básicos que impulsaron la ciudadanía social”, el obrero industrial y el empleado de la burocracia.¹³

Lo que se verifica en los años 80 y 90 es una caída del Estado de bienestar y del estatus de ciudadanía a la par de una “remercantilización” de lo social. Con el auge de las políticas neoliberales, se asiste a una “desmaterialización, individualización y fragmentación de los derechos sociales”.¹⁴ El rol del Estado se limita a una política de mínimos, orientado a sectores especialmente vulnerables, dejando el resto al sector privado. Para Castel los cambios se hicieron evidentes en la transformación de la problemática del empleo, con una fuerte precarización acompañada de un ascenso del desempleo. Esta precarización del empleo es considerada por el autor un “proceso central” en esta etapa en tanto genera un

¹⁰ *Ibidem*, p. 164.

¹¹ Castel, R., *La metamorfosis de la cuestión social*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 398.

¹² L. Alonso, *ob. cit.*, p. 169.

¹³ L. Alonso, *ob. cit.*, p. 170.

¹⁴ L. Alonso, *ob. cit.*, p. 175.

sector de la población al que se le hace imposible insertarse en el mercado laboral. Esto plantea para el autor una “nueva cuestión social” que determina la aparición de los “supernumerarios”, población considerada inútil por el mercado laboral que “flotan en una especie de tierra de nadie social, no integrados y sin duda inintegrables”, situación que, según Castel, incluso los inhabilita a nivel cívico y político.¹⁵ Castel describe a estos sectores en términos negativos: los “inútiles para el mundo”, “no fuerzas sociales”.

Es interesante notar que esta transformación toca la médula del problema de la ciudadanía en tanto ésta se revela como íntimamente ligada a la cohesión social, y ésta al trabajo. Cada vez más amplios sectores de la población quedan fuera del circuito social, en la medida en que pierden su relación con el trabajo, “el gran integrador” de la sociedad industrial, sobre todo en los sectores populares. Castel ve como efecto el aislamiento de estos individuos, que quedan desafiliados de estructuras dadoras de sentido y que en todo caso construyen “sociabilidades flotantes” sin mayor consistencia ni proyección política. La caída del Estado de bienestar y la “sociedad salarial” significa la caída de una construcción que articula ciudadanía y trabajo.

Caído el trabajo, el gran integrador, aquellos efectos “temibles” de individualización se hacen manifiestos. El capitalismo había logrado romper los lazos de los usos y costumbres tradicionales, localizados territorialmente y basados en la proximidad y la relación personal, por la ley del contrato; el desarrollo de la sociedad salarial con la regulación del Estado-nación había reinsertado a ese individuo en regímenes generales, convenciones colectivas de derecho de trabajo y protección social. Esa “reterritorialización” en “territorios abstractos”¹⁶ desaparece con la caída del trabajo estable, y el individuo queda absolutamente desprovisto de marcos, “expuesto en exceso”: el “individuo negativo”.

Siguiendo esta línea de pensamiento, puede ponerse en duda que la ciudadanía social sea producto de un proceso evolutivo de derechos, guiado por un polo “civilizado”, o que se asiente en una comunidad necesariamente nacional, sino que su soporte fue el trabajo y su potencial productivo tanto material como simbólico. Hubo ciudadanía total mientras hubo fuerzas productivas que a la par de reproducir materialmente la sociedad generaban y acrecentaban redes de solidaridad y poder político suficiente para articular en legislación y

¹⁵ R. Castel, ob. cit., p. 416.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 471.

acciones públicas la figura de un “ciudadano” en lugar de la del “caballero”. El concepto de ciudadanía social reconocido por las leyes no fue un producto de ellas ni de sus idealizados orígenes, de lucha de la burguesía, sino de este trabajo social. Ahora bien, siendo que con las transformaciones del mercado el trabajo se ha convertido en un recurso escaso, ¿qué sucede con la ciudadanía? Indagaremos esta cuestión en la Argentina contemporánea.

II

En su artículo “Estado, democratización y ciudadanía”, Guillermo O’Donnell da cuenta de la endeble situación institucional de países democratizados recientemente –el texto es de 1993–, en los que los Estados se muestran ineficaces ante la presencia de grupos de poder autónomos y formas de sociabilidad que apelan a otras legalidades. Y esto afecta la calidad de la ciudadanía, en tanto “la democracia está necesariamente vinculada a la ciudadanía, y ésta sólo puede existir dentro de la legalidad de un Estado democrático”.¹⁷ Para graficar la situación, O’Donnell distingue entre áreas azules, verdes y marrones en razón de la mayor o menor presencia y eficacia del Estado a lo largo del territorio de un país. En las áreas marrones, donde la presencia y vigencia regulativa del Estado es baja o nula, aunque haya incluso derecho en ejercicio a votar sin coacción, se da una “ciudadanía de baja intensidad”. Los ciudadanos se encuentran protegidos en términos formales y pueden votar, pero en términos reales están expuestos a injusticia, violencia policial, inseguridad, negación de servicios estatales: a una “privatización perversa” de los circuitos sociales. En estas zonas las facciones políticas y los gobiernos locales “funcionan en base a fenómenos tales como el personalismo, amiguismo, prebendalismo, clientelismo y otros por el estilo”.¹⁸ ¿Cómo explicar estos fenómenos, cómo evitarlos? Bajo la óptica de O’Donnell, que como vemos sigue a Marshall en su planteo respecto a la ciudadanía y su relación con el Estado-nación, no caben demasiadas esperanzas. El planteo no puede llevar a otra conclusión, en tanto no permite pensar las realidades más que en términos negativos: la realidad social se muestra como una negación del proyecto liberal de individuo, ciudadano y Estado.

¹⁷ G. O’Donnell, “Estado, democratización y ciudadanía”, *Nueva Sociedad*, N° 128, 1993, p. 72.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 72.

Otra lectura hace James Holston en su artículo “Urban citizenship and globalization”, en 2001, donde como primera apreciación enuncia que la ciudadanía nacional se ha tornado inestable, dados los procesos globales, la heterogeneidad cultural que cada nación contiene y la presencia de formas de manifestación política filiadas en lo local. Por el contrario, la democracia como valor y como proceso de transformación se ha globalizado al punto de desligarse de la noción de nación, trascenderla, con la movilización de “nuevas formas y fuerzas de ciudadanía”.¹⁹ El autor detecta como punto de localización de estas nuevas formas y fuerzas a las ciudades y áreas metropolitanas, donde se hace manifiesto el impacto del capitalismo globalizado. La ciudad y las condiciones de vida que ésta imprime son “el contexto y la sustancia de formas emergentes de ciudadanía”,²⁰ derivadas de las luchas en reclamo ante desiguales condiciones de vida que generan nuevos agentes y nuevos temas de la agenda social. Son el contexto y la sustancia en la medida en que la ciudad es la comunidad política primaria de estos agentes, la residencia urbana es el criterio de membresía de estos grupos y la experiencia urbana es la sustancia de los reclamos y la pertenencia que éstos generan.

Estas transformaciones se producen en sociedades democráticas y ante la evidencia de que, tanto en las democracias establecidas como en las emergentes, existen claras desigualdades entre los ciudadanos. Éstas se expresan en la sistemática violación de derechos civiles (inseguridad, abuso policial, criminalización de grupos humanos) que afecta especialmente, pero no solamente, a sectores minoritarios y pobres de la sociedad, a pesar de la existencia de normas e instituciones democráticas; en el hecho de que ser miembro formal no asegura una ciudadanía “sustancial”. Esta situación “hace imposible definir la ciudadanía contemporánea en términos de membresía uniforme nacional”.²¹ Según Holston, debe hacerse foco en los nuevos espacios de las metrópolis modernas, en la experiencia personal y colectiva de esas urbes, donde se fundan las nuevas fuerzas y formas de ciudadanía “por fuera de las antiguas, normativas, institucionalizadas y frecuentemente desactualizadas y represivas definiciones”.²²

¹⁹ J. Holston, “Urban Citizenship and Globalization”, en A. Scott (ed.), *Global city-regions: Trends, Theory, Policy*, Oxford University Press, 2001, p. 326.

²⁰ *Ibidem*, p. 326.

²¹ *Ibidem*, p. 331.

²² *Ibidem*, p. 332.

En *La sociedad excluyente*, Maristella Svampa señala que en la Argentina el proceso desregulador que flexibilizó el trabajo a partir del nuevo orden neoliberal “significó para numerosos individuos y grupos sociales la entrada en la precariedad, sino la pérdida de los soportes materiales y sociales que durante décadas habían configurado las identidades sociales”.²³

Las clases populares se vieron afectadas por un proceso de individualización que modificó el tejido social, con la aparición de redes de supervivencia que darían lugar a nuevas organizaciones de carácter territorial. Este proceso provocó una fragmentación política y social de la ciudadanía, al producirse una redefinición de los límites de pertenencia a la comunidad, tanto en términos económico-sociales como cultural-simbólicos, y una redefinición del rol del individuo en la sociedad. Según Svampa:

El proceso de desregulación e individualización no sólo significó el declive y la fragmentación de la ciudadanía, sino también la legitimación generalizada de modelos de ciudadanía restringidos, que no poseen un alcance universalista ni aspiraciones igualitarias.²⁴

Ya no puede hablarse de una igualdad de derechos de todos los miembros, sino de “categorías heterogéneas de ciudadanía” definidas por las nuevas condiciones de acceso a bienes y servicios básicos. En los sectores más vulnerables, para quienes el modelo neoliberal ha “propuesto” directamente la “no ciudadanía”,²⁵ se trata de reducir los efectos de la negación de ciudadanía con programas asistenciales focalizados territorialmente, apoyados en la autoorganización comunitaria, que “tienden a promover una ciudadanía restringida, de muy baja intensidad”. Para Svampa, estas políticas sirven a una “omnipresencia del Estado” que de esta manera puede “controlar la vida y la reproducción de la vida de millones de personas pobres”.²⁶ No obstante, este esquema de dominación con su impulso a la autorregulación para la cobertura de necesidades también posibilitó, o por lo menos coincidió con, el surgimiento de organizaciones de desocupados y prácticas assemblearias nuevas en estos sectores. Es decir, la atomización no llevó necesariamente a

²³ M. Svampa, *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*, Buenos Aires, Taurus, 2005, p. 75.

²⁴ *Ibíd.*, p. 79.

²⁵ *Ibíd.*, p. 88.

²⁶ *Ibíd.*, p. 89.

una pura disolución o simple dominación de amplios sectores vulnerables, sino a un “espacio de producción de movimientos sociales independientes”.

Como afirma O’Donnell, lo que ha habido es una ampliación de las zonas marrones con ciudadanías de baja intensidad. Pero esto no implica una disolución: se puede ver una transformación del tejido social y la aparición de otras formas de individualización y asociación, como afirma Holston. Este análisis deja abierto un camino, el de ver qué pasó y pasa en estos sectores populares que a pesar de todo pudieron lograr una organización y una gestión de bienes y servicios en un entramado a primera vista difícil de discernir; ver qué tipo de ligazones, construcciones, sentidos son posibles para el excluido, imposibles de ver con el cristal opaco del modelo de ciudadanía liberal.

En *Pobres ciudadanos*, Denis Merklen señala, a partir de sus estudios de la vida de las clases populares en la Argentina entre 1983 y 2003, cómo el factor integrador, aquello que marca una pertenencia en estos sectores y este período no se define por ser miembros de una nación, ser sujetos de derecho de normativas estatales, o siquiera por el trabajo, sino por la inserción en un territorio. En los asentamientos y barrios populares hay una casi ausencia de las instituciones, y el trabajo, escaso y precario, no alcanza para generar los bienes y servicios necesarios, lo que obliga a una serie de estrategias para cubrir las necesidades. Estas estrategias tienen que ver con una serie de tráficos y pertenencias múltiples a distintos circuitos de intercambios, incluyendo las vinculaciones que se pueden lograr con el sistema político, pero siempre a partir del territorio, que se constituye como barrio en esa superposición de redes. De esta manera, “el barrio puede resultar la vía privilegiada de formación de la identidad cuando los lazos de integración social no son lo suficientemente sólidos, como en el caso de todos los barrios asociados a formas de exclusión o de fractura social [...] en las que los lazos tejidos en el marco de las solidaridades barriales ocupan los espacios vacantes dejados por las instituciones”.²⁷

Ante la ausencia del Estado y el trabajo, el territorio se torna fuente de poder y recursos, fuente de identidad, normas, estilo, prestigio; es fuente de integración social y espacio de acción colectiva. El barrio es una “provincia moral” que “llega a proteger con facilidad a los habitantes y sus familias aun cuando sea incapaz de conducir a la ciudadanía

²⁷ D. Merklen, *Pobres ciudadanos: las clases populares en la era democrática (Argentina 1983-2003)*, Buenos Aires, Gorla, 2005, p. 157.

y a la individualización”.²⁸ Puede dar la protección al individuo ante la exclusión en la medida en que “es base principal de estabilización de la experiencia” a partir de que es en el territorio donde se asientan las estructuras relacionales que pueden proteger ante la intemperie social: la familia, los vecinos, la organización social. No obstante esta inscripción “no puede bastar sola para dar lugar a la formación de una ciudadanía”. El hecho es que, reducidas a su accionar localizado, estas estrategias “no están en condiciones de modificar la ley o de tener influencia sobre el orden institucional”.²⁹

Este mundo popular define así nuevas figuras de individuo y de ciudadanía. En este entramado de pertenencias múltiples, de solidaridades, surgen lógicas de acción como las del “cazador”, cuyo coto de caza es la ciudad y que lejos de ser un indigente pasivo es un buscador activo de recursos en un mundo inestable. No se define –no puede, dada la precariedad– por una pertenencia única –trabajador, puntero, miembro de organización que reclama derechos del barrio, pastor religioso, agente de tráfico, etc.–, sino que sabe cómo recorrer las alternativas para subsistir. Una de las posibles relaciones son las clientelares con las organizaciones políticas, en las que el cazador ve una oportunidad de caza entre otras, a partir de las que puede obtener bienes y servicios; incluso esta lógica se aplica muchas veces en lo colectivo, señala Merklen, en el uso que hacen las organizaciones de sus vínculos con el sistema político para obtener recursos. Siempre desde la inserción territorial.

Esto lleva a Merklen, contra quienes niegan la existencia de individuos en los sectores populares, a resaltar que el mundo popular es una “situación específica de individuación”.³⁰ Por cierto, no se trata del individuo autónomo que puede autorregularse en la modernidad tardía, pero tampoco el individuo negativo de Castel: es otro tipo de individuación, atravesada por la modernización, la precariedad y la necesidad de formas de asociación y cooperación. Un individuo que se inscribe en “formas más o menos bastardas de ciudadanía”, en tanto “no hay una ciudadanía conquistada”, sino que tener derechos exige una constante movilización. Nuevas formas de ciudadanía que sólo pueden captarse si se deja de concebir el mundo popular como una mera negatividad respecto de una “opinión sustancialista y no histórica” que consagra al “ideal de individuo”.³¹

²⁸ *Ibíd.*, p. 155.

²⁹ *Ibíd.*, p. 169.

³⁰ *Ibíd.*, p. 189.

³¹ *Ibíd.*, p. 199.

Por su parte, Javier Auyero, en *La política de los pobres*, cuestiona la aproximación al mundo popular desde una mirada “exterior” que sólo puede ver en las prácticas que en él se desarrollan un mero intercambio económico entre individuos. Hablar de clientelismo como ese intercambio manipulado de ciertos favores por apoyo político y votos, reprobable en términos de que contradice el canon de las prácticas democráticas, es una “narrativa simplificadora que oscurece más que clarifica nuestra comprensión de las prácticas y representaciones de los grupos populares”.³² Si se quiere esa comprensión es necesario trascender la matriz que nos deja en una mera exterioridad. Contra esto, a partir del trabajo etnográfico, Auyero subraya que estos intercambios son “experiencias humanas vividas”³³ donde no importa sólo lo que se da, sino cómo, que implican la constitución de todo un universo. La hipótesis del autor es que en estos intercambios hay una performance de un determinado modo de entender la tradición peronista, performance que no tiene que ver con una manipulación consciente, sino que tanto punteros como miembros de los círculos que los rodean participan de modo no consciente en ella.

Los referentes o mediadores no son agentes cínicos ni meros maximizadores de utilidad: están absorbidos en el juego en el que creen decididamente. Actúan una estrategia que está inscrita en la práctica peronista desde los tiempos de Eva (Perón).³⁴

No se trata sólo de cuestiones materiales, sino de intereses y necesidades también simbólicas que se plasman en prácticas políticas, discursivas, estéticas. Esto hace que la relación no sea la de mero intercambio, sino que mediadores políticos y “clientes” se encuentren unidos “en una comunidad imaginaria: la comunidad solidaria del peronismo”.³⁵ Desde dentro de esta integración lograda, la relación no es sentida por los agentes como una relación de poder; tampoco la relación con el mediador es con una institución, ni con el Estado, sino con una persona a la que se tiene “gratitud”. En esta comunidad no hay individuos iguales, sino distintos círculos concéntricos cuyo eje es el puntero y que marcan el acceso a bienes y servicios en una relación dinámica sostenida por este universo

³² J. Auyero, *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 38.

³³ *Ibíd.*, p. 133.

³⁴ *Ibíd.*, p. 157.

³⁵ *Ibíd.*, p. 157.

simbólico con base territorial. Este individuo no se encuentra fijado a estas pertenencias, sino que circula por ellas, lo que permite la aparición de otros tipos de organizaciones, no atadas a los mediadores o que en todo caso negocian con el sistema político de otro modo. Los problemas puntuales van atando y desatando relaciones, con la base del territorio, y constituyendo también formas alternativas de asociación y movimientos sociales, como el fenómeno piquetero.

Conclusiones

El modelo clásico de ciudadanía expuesto por Marshall carece hoy de vigencia en el mundo contemporáneo, dadas las transformaciones que socavaron sus bases materiales. No obstante, persiste como modelo activo en las ciencias sociales y en la opinión pública, intentando medir realidades para las cuales sus conceptos no dan abasto. Esta incapacidad lleva al límite de la impotente evaluación moral de las prácticas existentes –la consabida denostación del clientelismo en los medios, por ejemplo– y del escepticismo. Sin dejar de hacer una consideración negativa de estas prácticas políticas, es preciso abordar estas realidades con nuevos instrumentos conceptuales que puedan dar cuenta de la realidad social contemporánea, en un mundo fragmentado y globalizado. Instrumentos que permitan visualizar la existencia de nuevas formas de pertenencias y relaciones sociales y explorar sus posibilidades. Poder pensar ese modelo liberal naturalizado como una trama simbólica también, una construcción histórica de un modo de concebir al individuo y al Estado para poder pensar en otras tramas que alumbren modos fértiles de integración y, en este sentido, de ciudadanía, en un mundo con fuerzas y relaciones distintas. Hacerlo permitirá pensar políticas que tomen en cuenta las realidades sociales existentes –importancia de la territorialidad, de las solidaridades construidas, de las minorías y matrices culturales diversas que cohabitan, de la necesidad de pluralidad– en lugar de que sean negadas por un concepto idealizado e ideológico de individuo moderno civilizado y homogéneo, estéril y sin sostén.

¿Nos obliga la vulnerabilidad humana?

Patricia Alejandra La Porta

UNLA-UNSAM-UBA

La Corte Europea de Derechos Humanos¹ y la Corte Interamericana de Derechos Humanos² hace unas décadas empezaron a interpretar las obligaciones de los Estados con respecto a los derechos humanos como no limitadas a no interferir en el disfrute y ejercicio de éstos por parte de las personas, sino a interpretar que su protección requiere orientar las acciones de los Estados en la vertiente de los deberes positivos, o sea realizar acciones concretas para que todos los derechos puedan ser efectivamente ejercidos.

La necesidad de intervención facilitadora de las herramientas para el ejercicio y gozo del derecho no se limita a los derechos económicos, sociales y culturales, sino que, en general, se entiende que todo derecho puede ser leído tanto en su vertiente de no interferencia como en su vertiente de acción positiva; o sea, una acción que, asumiendo las condiciones de desigualdad como injustas, beneficia a los grupos más débiles, más vulnerables, más discriminados, más desiguales en el ejercicio del poder.

Por esto mismo la omisión puede ser entendida como daño; no es simplemente un no-hacer, sino un no hacer de una acción que debía ser hecha y por lo cual se debería poder reclamar.

Es importante aclarar que esta interpretación no se limita sólo a señalar acciones u omisiones del Estado, sino que también se contemplan los deberes que tiene el Estado de normar la actividad de los particulares en sus relaciones con otros particulares, y a llevar adelante políticas³ que prevengan que las personas vean violentadas en el ejercicio de sus derechos.

Por ejemplo, la libertad de expresión es un derecho clave en el sistema democrático liberal; una interpretación tradicional podría acotarse a que el Estado no debe interferir en su

¹ Cfr. M.A. Hernández Chong Cuy, *Los deberes positivos del Estado: de la Corte Europea de los Derechos Humanos a la Suprema Corte de Justicia mexicana*. Disponible en http://www.scjn.gob.mx/transparencia/documentos/becarios/becarios_117.pdf Enero 2010

² Cfr. V. Abramovich, *Responsabilidad estatal por violencia de género: comentarios sobre el caso Campo Algodonero en la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Disponible en <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/ADH/article/viewFile/11491/11852>

³ Por ejemplo, artículo 8 (Deberes). Convención de Belém do Pará. Ratificada por la Argentina en 1996.

ejercicio y en que debe castigar si algún particular ha impedido a otro ese ejercicio. Sin embargo, con la interpretación tendiente a pensar desde la lógica de los deberes positivos, si existiera un grupo minoritario que no tiene acceso a los *mass media* por su condición (por ejemplo, discapacidad auditiva) o cultura (por ejemplo, etnia o religión minoritaria excluida), se podría pensar en reclamar al Estado en el caso de que éste no realice acciones concretas para facilitarle el acceso a esos espacios de comunicación. Si la negativa al acceso a los medios de comunicación se debe a acciones discriminatorias por parte de particulares, por ejemplo los dueños de los *mass media*, se le podría reclamar al Estado no sólo el castigo a los discriminadores, sino también la ausencia de políticas que orienten a la opinión pública en contra de los actos discriminatorios o la ausencia de políticas educativas favorables a la interculturalidad, o de posibilidades de hacer conocer su cultura, su religión, etcétera.

Esto supone revisar las prácticas y las políticas porque el Estado podría tener que hacerse responsable aun de reclamos indemnizatorios por violaciones a derechos humanos que sufre un civil a manos de otro civil, si el Estado no cumplió con alguno de sus deberes positivos tanto como si toleró el daño que algún grupo realizó sobre otro.

Los fallos de las Cortes Internacionales son relevantes para nuestro planteo especialmente en dos aspectos: 1) marcan tendencia a favor de la aceptación de los deberes positivos entendidos como obligaciones y materializados en políticas concretas, y 2) establecen a los Estados como garantes de ellos y continúan la tendencia a pensar dentro de los límites de la justicia local que consideramos insuficiente.

El primer punto señala una inclinación de la balanza en la disputa acerca de la ampliación de lo que se podría llamar, con James Fishkin,⁴ la zona de exigencia moral, o sea, considerar como deberes y obligaciones acciones consideradas hasta hace poco como discrecionales, valiosas moralmente, constitutivas de la virtud del agente, pero no moralmente condenables si no se realizaban. Sin embargo, esto no elimina la pregunta recurrente: *¿Cuánto debemos hacer por los otros, sea a título personal o en términos de justicia e instituciones? ¿Cuánto esfuerzo y dinero invertir en programas que trabajen sobre el imaginario social para evitar la exclusión?* Es que la lógica liberal requiere

⁴ J. Fishkin, "Las fronteras de la obligación", *Doxa* 3, 1986, pp. 73-74. Diferencia la zona de acciones indiferentes, de las meritorias y de las de "exigencia moral". Está en consonancia con la diferenciación kantiana entre deberes perfectos e imperfectos.

establecer una medida que asegure que no se pretende violar los derechos del que asiste, o de la comunidad de acogida, especialmente el derecho de propiedad.⁵

A pesar de esto, si nos concentramos en los fundamentos morales que están detrás de los reclamos de satisfacción de derechos, encontramos un discurso favorable sobre los deberes positivos a la par o por encima del discurso sobre los derechos.

¿En qué se funda esta tendencia? Es que se asume que en los casos de mayor vulnerabilidad el discurso sobre derechos es poco efectivo o hipócrita porque no se están dando los cambios estructurales que pueden facilitar que el excluido tome la palabra, que pueda organizar una demanda efectiva de satisfacción de derechos.

El interés de este artículo es analizar dos propuestas teóricas provenientes de diferentes líneas de trabajo en el campo de la ética. Tienen en común girar en torno al reconocimiento de la vulnerabilidad humana y fundar en ésta la ampliación de la zona de exigencia moral tanto en las acciones particulares como en las políticas del Estado; ambos permiten cuestionar la exclusividad de los Estados nacionales como garantes y justificar una propuesta de ampliación de la responsabilidad internacional.

Desarrollaré primero el planteo de Onora O’Neil en el artículo “Justicia, sexo y fronteras internacionales”,⁶ y posteriormente en la obra de Emanuel Lévinas. Se busca mostrar que la diferencia en la concepción de la vulnerabilidad permite abordar la cuestión de los deberes positivos tanto entre los particulares como en las políticas del Estado, tanto local como globalmente, más promisoriamente en el planteo del autor lituano-francés.

Onora O’Neill: concentrarse en la obligación de los fuertes

En el artículo de 1993 que referimos, Onora O’Neill analiza la situación de las mujeres pobres en su condición de proveedoras de niños y ancianos, en especial de aquellas que son habitantes de los países más empobrecidos, a las que señala como el grupo más vulnerable.

⁵ Esto está claro en las argumentaciones de autores que provienen de diferente línea pero que hacen referencia a deberes de asistencia estableciendo como criterio obligaciones que requieren “un sacrificio trivial”, o aquellas que al realizarlas “no se sacrifique nada de importancia moral comparable”, o tanto como “el diez por ciento de los ingresos”, etc. Cfr. E. Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, N° 3, Universidad de Alicante, 1986, pp. 17-33; P. Singer, *Ética práctica*, Cambridge University Press, 1995.

⁶ O. O’Neill, “Justicia, sexo y fronteras internacionales”, en M.C. Nussbaum y A. Sen (comps.), *La calidad de vida*, México, FCE, 1993.

¿Qué entiende por vulnerabilidad? No sólo los efectos de las necesidades básicas insatisfechas, trabajos reproductivos no remunerados y acceso a trabajos mal remunerados, sino también por la trama de relaciones sociales en que se constituye su subjetividad.

En la misma línea de Jürgen Habermas⁷ da cuenta de que los hombres y las mujeres nos individuamos en redes densas de significaciones que trazan las fronteras de lo permitido y lo prohibido, de lo posible y de lo esperable; y en ese mutuo intercambio se constituyen la identidad del individuo y la del colectivo. En este sentido, *todos somos vulnerables* porque ninguna persona puede afirmar su identidad por sí sola. Pero en esa mutua vulnerabilidad en la que Habermas ve el origen de la solidaridad y el complemento necesario de la justicia que permite que cada uno se ponga en el lugar del otro y se puedan alcanzar arreglos institucionales que merezcan el asentimiento general, O'Neill presenta una crítica fuerte a toda teoría de la justicia (sea Rawls o Habermas), que se funde en alguna forma de idealización de los agentes, o sea que no tome en serio las desigualdades que se manifiestan en la vulnerabilidad. *Todos somos vulnerables, pero no todos en la misma medida.*

Hay Estados más vulnerables que otros, hay clases sociales más vulnerables que otras, hay un género más vulnerable que otro por la función social que se le asigna y por el rol que “libremente” consienten, y esto determina grupos extremadamente vulnerables que son las mujeres pobres, a cargo de niños y ancianos, en países pobres. Estas condiciones concretas no pueden ser ocultadas tras el velo de la ignorancia ni neutralizadas por las condiciones del consenso dialógico.

O'Neill acuerda en que en todos los casos la constitución de la subjetividad se muestra siempre como dependiente del lugar social que se ocupa, esto determina las expectativas acerca de la propia vida, pero también los conocimientos y la confianza para cuestionar el sistema social en el que se vive. Según O'Neill, esta situación de vulnerabilidad no alcanza sólo a las personas, sino también a los Estados, y en ambos casos el consentimiento dado en esas condiciones de vulnerabilidad no puede ser considerado verdaderamente “libre”.
Afirma:

Los Estados no son en realidad soberanos –incluso las potencias tienen poderes limitados–, y los hombres y las mujeres siempre son más o menos

⁷ Cfr. J. Habermas, “Objeciones de Hegel a Kant”, en *Escritos de moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.

vulnerables, ignorantes, inseguros, sin confianza o medios para desafiar el statu quo.⁸

La analogía en el plano internacional y privado al interior de las comunidades es clara. Si bien todos estamos condicionados por presión de los otros, educación, creencias, tradiciones y valores que compartimos y por las condiciones materiales, no todos estamos en las mismas circunstancias para ejercer la autonomía. A mayor vulnerabilidad, menor capacidad para participar en la negociación de las reglas de juego, mayor daño a la autonomía, y esto compromete la validez del consentimiento. Asumiendo la herencia kantiana, tiene en mente la capacidad de consentimiento como legitimación de cualquier sistema social; lo justo es lo que hayan consentido libremente los participantes, y el argumento es que las personas más vulnerables no están en condiciones de consentir, por lo cual es injusto. Se pregunta “en qué medida los arreglos que estructuran vidas vulnerables son tales que aquellos a los que limitan actualmente podrían haberlos rechazado o renegociado”.⁹

Su planteo es que hay que garantizar que el consentimiento no sea espurio, y esto no lo logra la existencia formal de los sistemas democráticos por sí solos, porque los funcionamientos de las instituciones reproducen el sometimiento o encauzan, más o menos dócilmente, el posicionamiento moral de los más vulnerables. Reniega de un liberalismo que no reconoce las condiciones de dependencia de los agentes, su género, sus valores culturales al mismo tiempo que presenta una mirada abstracta sobre la soberanía y la independencia de los Estados. Asume como correcta la necesidad de analizar las redes de significaciones densas como proponen los comunitaristas,¹⁰ pero encuentra que hay en ellos dificultades para la crítica interna de las organizaciones políticas ya constituidas.

Ninguna de esas posiciones teóricas que critica toma en serio que es imposible pensar en hacer cambios institucionales y en el mercado de trabajo a nivel local que mejoren las condiciones educativas y de remuneración, de seguridad industrial, de seguridad social, etc.

⁸ O. O'Neill, ob. cit., p. 412.

⁹ Ibídem, p. 412.

¹⁰ Hace referencia especialmente a Michael Walzer. No es lugar para defender a Walzer de estas críticas que se repiten con poca lectura del conjunto de sus escritos. Lo hemos tratado en “Derechos humanos en contextos interculturales. Fundamentación desde la teoría ética de M. Walzer”, XV Congreso Nacional de Filosofía AFRA, diciembre 2010, y “Evaluación de la teoría de M. Walzer”, en la jornada “Perspectivas interculturales en la construcción de la ciudadanía”, en Academia Nacional de Ciencias, diciembre de 2011.

si no se establece una lógica de justicia global. Si bien es verdad que todos los Estados son interdependientes, y esta interdependencia incluye a organizaciones internacionales y empresas transnacionales o regionales, no todos tienen la misma capacidad de negociación en el mercado. Partir del supuesto de simetría, dice, favorece a los países ricos y a las organizaciones económicas dominantes en cada Estado-nación, sustentado en una imagen de justicia como imparcialidad.

No vamos a discutir acá la insuficiencia de la propuesta que ofrece O'Neill, que recurre a presentar algunos criterios básicos universalizables como el "no engaño" y la "no victimización" tanto a nivel de la acción personal o institucional. Pero lo verdaderamente interesante del planteo es que, fundada en la vulnerabilidad humana, considera que es responsabilidad de los fuertes ser justos con los más vulnerables.

En una cita al pie aclara:

Me concentro aquí en la obligación de los fuertes, más que en los derechos de los débiles. Esto no es negar que la agitación y la resistencia por parte de los débiles puedan ayudar a recordar y persuadir a los fuertes de sus obligaciones y hacerles más difícil repudiarlas. Sin embargo, concentrarse principalmente en los derechos falsifica el predicamento de los débiles, que no están en posición de asegurar que otros cumplan con sus obligaciones.¹¹

Plantear la problemática desde "el deber de los menos vulnerables" y no desde "el derecho de los vulnerables" fundamenta y alienta la tendencia presentada en la introducción en la que se debate la ampliación de la zona de exigencia moral, en la línea de ampliar el alcance de los deberes positivos. Suma a la crítica de limitar la responsabilidad a la justicia local o doméstica porque esto niega las condiciones y los recursos de justicia en los países pobres.

O'Neill no se pronuncia por una ayuda opcional o meritoria, ni privada ni pública, porque eso sería depender de la "buena voluntad" de los poderosos que aunque establezcan situaciones de intercambio más justas, éstas se impondrían sobre condiciones sociales injustas (desigualdad en la libertad, asistencialismo, paternalismo). El derecho a tener condiciones tales de existencia en las que se pueda considerar libre el consentimiento ameritaría el reconocimiento de deberes positivos específicos y generales acordes. Para ella

¹¹ O. O'Neill, ob. cit., p. 413.

es menester que los menos vulnerables hagan las modificaciones estructurales, aunque la demanda de los más vulnerables no tenga capacidad de presión. Sólo así se podría hablar de justicia, de justicia local en el marco de una justicia global.

Emanuel Lévinas: responsabilidad originaria por el otro

El planteo de Onora O’Neill no escapa a la lógica de los planteos liberales. Por un lado, asumiendo su propuesta, las discusiones seguirían girando en torno a los planteos habituales cuando se analizan acciones y omisiones, entre beneficiar y no dañar, por ejemplo: cuánto es la obligación de cada uno por sí o a través de instituciones, si esto reduplica o no los esfuerzos, qué se hace con los *outsiders* o si es una exigencia posible de satisfacer teniendo en cuenta la cantidad de los necesitados existentes y el objetivo de no dañar la situación de los actuales menos vulnerables; quiénes deberían ser los beneficiarios, si los más necesitados, los más infelices, los más próximos, todos, algunos, etc. Por otro lado, poner el acento en la responsabilidad de los menos vulnerables no evita “focalizar” a los grupos más vulnerables por sus carencias y al asistirlos, contribuir a la construcción de identidades subalternas, que se reconocen a sí mismas como incapaces.

Para Emanuel Lévinas el problema de estos planteos son los presupuestos de los que se parte, que él ubica en las raíces de la cultura occidental que organiza el mundo desde la ontología y que en la modernidad asume el modelo de un ego que se define como libre y autónomo por racional y en esta autosuficiencia funda su dignidad y su derecho a no ser interferido. Frente a esta primacía de la libertad que constituye la identidad (identidad de un yo que se extiende a otros que son como sí mismos, su etnia, su clase, su nacionalidad) enfrentada a lo otro como aquello que hay que dominar o se corre el riesgo de ser dominado, Lévinas subraya la primacía de la alteridad. Esto significa enfrentar el doble ideal de libertad e igualdad que sostiene en la modernidad las obligaciones para con nuestros pares. El otro no es mi igual, no hay en este vínculo reciprocidad, no puedo esperar nada de él. Soy vulnerable, absolutamente vulnerable porque el otro está en el lugar de exigirme cuidado y yo en el lugar de responder a su demanda. Pero el otro no es el otro abstracto, idealizado, del que se quejaba O’Neill como agente de las teorías rawlsiana o habermasiana. El álter es presentado como la viuda, el huérfano, el extranjero, en su doble condición de sujetos

materiales, corpóreos, mortales (no idealizados, sino constituidos en redes de significaciones en los términos planteados por O'Neill), vulnerables en fin pero que al mismo tiempo están siempre en posición de demandarme respuesta a sus necesidades.

Mi subjetividad no se constituye como posicionamiento de la conciencia intencional que se reconoce reflexivamente como sujeto cognoscente, capaz de nombrar el mundo y al otro y ponerlo bajo sus reglas. Mi subjetividad se constituye en tanto respuesta a la demanda del Otro. Dice: “Hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad”.¹²

El otro interpela como exterior a la totalidad porque no lo puedo totalizar ni a mi goce ni a mi conocimiento; y puedo responder porque soy vulnerable, estoy expuesto radicalmente a su demanda, mi respuesta responsable me constituye como humano. Claro que puedo no responder positivamente, no hay en Lévinas negación de la libertad, pero la responsabilidad, la ética, antecede a la libertad y a las instituciones que habrá que organizar y promover porque en el mundo no estamos solos el otro y yo.

Porque hay un tercero, dice Lévinas, ahí aparece la justicia, cuya función en la distribución es comparar necesidades, comparando lo incomparable de la infinitud humana, de seres siempre únicos. Lévinas no establece criterios de distribución pero orienta normativamente la conducta:

Dar, ser-para-el-otro, a su pesar. Pero interrumpiendo para ello el para sí, es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno.¹³

Esta sensibilidad constituye mi subjetividad, es la respuesta ética que se hace cargo de las condiciones materiales de existencia del otro; es la posición ética que antecede a la justicia, y por lo tanto a la política como institucionalización de lo justo.

¿Qué entiende entonces por vulnerabilidad? Una doble vertiente: por un lado la precaria, insegura, y mortal condición humana (el huérfano, el extranjero, el inmigrante, el exiliado, el excluido, y más si son mujeres), pero también es la constitución de subjetividades (mi subjetividad) que son lo que son en esta radical ex-posición al otro. *Hablarle, decir, dar respuesta* es lo original, o sea que está antes de mi libertad y por lo

¹² E. Lévinas, *Ética e infinito*, Madrid, Machado Libros, 2000, p. 79.

¹³ E. Lévinas, *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 111.

tanto antes de que decida si mi respuesta será de odio o apatía. Así la identidad no se constituye en la mutua limitación propia de la idea del Contrato. El otro no es el que coarta mi libertad y frente al cual debo defender mis derechos y la vida.

Frente al “todos somos igualmente vulnerables” habermasiano (propio de una simetría abstracta) o el reconocimiento de que la vulnerabilidad tiene una escala entre poco y extremadamente vulnerables como plantea O’Neill, Lévinas nos exige que asumamos la radical vulnerabilidad que nos hace responsables frente al otro, responsabilidad para la cual cada uno es insustituible. Por eso habla en primera persona: “Soy deudor de una deuda insalvable”, “yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca” y “yo puedo sustituir a todos pero nadie puede sustituirme”.

Eso me hace siempre responsable en un grado superior con respecto a la responsabilidad del otro; en ese sentido la relación con el otro siempre es asimétrica. Soy radicalmente vulnerable a la demanda del otro.

Es cierto que también soy vulnerable en el primer sentido: mi vida siempre es precaria y que en las situaciones concretas en muchos casos hay consideraciones que exigen justicia incluso para mí; pero la justicia tiene sentido si conserva el espíritu del des-inter-es¹⁴ que anima la idea de responsabilidad para con el otro hombre.

Es una ética que se hace cargo del otro, que acoge al inmigrante, al excluido, al huérfano porque, como bien dice, la apertura es “mucho más que del portamonedas, es de las puertas de su casa”.¹⁵ Así nadie puede decir *he cumplido con todo mi deber*, porque la deuda es insalvable, siempre soy deudor. No es una ética de manos vacías, de puras libertades y deberes negativos. Se presenta como responsabilidad por el otro no para calcular cuánto le tengo que dar, o si es un esfuerzo “trivial”, o si la reiteración de esfuerzos triviales es excesiva y entonces ya no entra entre los deberes positivos generales. Lévinas propone una ética que es al mismo tiempo una posición y un horizonte; por un lado me predispone a la acogida del otro y por otro me señala que cada logro es sólo provisorio porque hay que ir por más, y esta responsabilidad no puede ser planteada en términos de fronteras nacionales.

¹⁴ La no cosificación, el otro siempre como finalidad, siempre libertad inaferrable, nunca reducida a objeto pero que no se limita al aspecto negativo de no interferencia, sino que llega hasta la sustitución del otro. Ponerse en su lugar “hasta expiar por los otros”. Cfr. E. Lévinas, ob. cit., 2000, pp. 83-85.

¹⁵ E. Lévinas, ob. cit., 1987, p. 133.

A modo de cierre

El planteo de Lévinas puede ser criticado por utópico. Pero él mismo se encarga de contestarlo:

Al reproche de utopismo –si el utopismo es reproche, si algún pensamiento escapa del utopismo– este libro escapa recordando que lo que humanamente tuvo lugar jamás pudo permanecer encerrado en su lugar.¹⁶

Los seres humanos somos la única especie que se constituye sobre la base de lo que piensa que es. Si creemos firmemente que el otro es el límite a mi libertad, construiremos instituciones, estableceremos leyes, educación, incentivos económicos, etc. en función de organizar la vida de tal modo que nos produciremos tal como lo pensamos. Todo pensamiento, aun cuando se funde en una descripción “de lo que supuestamente *hay*” sea en la organización social, sea en la psicología social, es un orden que se acepta para continuarlo o para transformarlo.

Lévinas no responde a la pregunta ¿cómo instrumentalizo políticas públicas? Ni ¿cómo resuelvo la tensión entre la ley igual para todos y mi responsabilidad concreta hacia el prójimo no necesariamente próximo? Sin embargo, a poco de entender el planteo, se llega al reconocimiento de la comunidad universal de los hombres y a la obligación, siempre mía porque soy insustituible en mi responsabilidad, de promover políticas nacionales y transnacionales entendidas como deberes positivos sabiendo que el horizonte de justicia es, como todo horizonte, móvil y que, cada vez que me acerco en la ampliación de la zona de exigencia moral, *otro* me reclama haber quedado fuera, y hay que volver a empezar. Esta es la *justicia social*, que resulta ser siempre “económica” y que, como se plantea desde la ley y no desde la caridad,¹⁷ reconoce al otro en su dignidad, no lo “focaliza” como individuo o grupo carenciado, vulnerable, en riesgo social, que se define por el déficit.¹⁸ Y el otro es todo otro, no sólo aquél con el que tengo obligaciones de ciudadanía compartida.

¹⁶ E. Lévinas, ob. cit., 1987, p. 266.

¹⁷ Cfr. E. Lévinas, *Entre nosotros*, Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 36.

¹⁸ Lévinas nos hace cuestionar la definición de “grupo vulnerable” dada por organismos internacionales y nos hace sospechar que el empoderamiento al que se suele apelar desde las prácticas políticas habituales es funcional a un sistema que tiende a la adaptación social y a la reproducción de los lugares de poder al interior de las naciones y entre los Estados.

El planteo de O'Neill es legítimo: no se puede aceptar como legitimado el consentimiento de las cuidadoras pobres en los países empobrecidos, no están dadas las garantías de que tengan oportunidad de negarse a esos arreglos institucionales. Pero su propuesta queda encerrada en las reglas de juego del individualismo donde el primado de la "libertad individual" y la "igualdad abstracta de los Estados" no facilitan salir de la discusión sobre cuánto dar y hasta dónde (frontera) llegan las obligaciones (quiénes son sujetos de derecho y no objetos de asistencia). En estos términos difícilmente se alcance la justicia global que pretende y que haría posible los recursos locales necesarios.

Lévinas nos propone cambiar las reglas de juego, empezar a pensarnos desde otro lugar, porque si esto se logra, empezaremos a encontrar soluciones parciales, provisionales pero progresivas, siempre de liberación. Reconocer que el "orden" tal cual lo hemos recibido no es "natural", no es el único orden posible, que es tan construido como el *desorden* que podemos construir cada vez más justo a través de herramientas materiales y simbólicas para desarrollar la autonomía del Otro, ser reconocidos en la dignidad de cada uno y asumir la pertenencia grupal sin exclusiones en un mundo que es para todos y en el que cada uno es absolutamente responsable por el resto. Es esta apertura, esta *vulnerabilidad propia* en la que nadie puede sustituirme, la que subyace, la que les da aliento y color a las transformaciones institucionales que promueven a través de los deberes positivos de cada uno el ejercicio de los derechos de todos, local y globalmente.

¿Hay razones para ser intolerante con el diferente?

Rosa María Longo Berdaguer

Universidad Nacional de Lanús

Los hombres somos iguales en tanto distintos pues muchas variables nos diferencian, como la cultura, las creencias o los valores. Esta igualdad en la diferencia que nos caracteriza como humanos dificulta la convivencia porque aplicando argumentos que pretenden ser racionales se desvaloriza al otro para descalificarlo y así rechazarlo. Si bien en nuestra cultura se ha luchado para superar la intolerancia y aceptar la tolerancia como un valor para las relaciones humanas y la política, la expansión del dominio de Occidente en el mundo ha generado nuevas formas de intolerancia. Este trabajo se propone describir y analizar el avance discontinuo de la tolerancia a fin de mostrar que los argumentos que pretenden fundamentar la descalificación de otras formas de vida no responden a la racionalidad, sino al temor y al deseo de poder y dominio.

¿Qué se entiende por tolerancia? Hay dos formas de tolerar: una consiste en “soportar” a los diferentes, o sea, a aquellas personas o grupos que por poseer creencias, culturas o formas de vida distintas a las nuestras o a las admitidas por la mayoría se los considere malos o erróneos, pero los consienten para evitar males mayores; la otra es la conducta de quien, aunque difiera axiológicamente, cree que los diferentes son portadores de valores que deben ser considerados y pueden ser comprendidos, esto es, acepta que el “otro” es un igual con relación a los derechos y las obligaciones. En cambio, cuando se interfiere en la participación o se condena a alguien por cuestiones religiosas, culturales, étnicas o formas de vida, por el hecho de no coincidir con la propia o la tradicionalmente admitida por la sociedad, se actúa con intolerancia. El intolerante rechaza al diferente, no le permite participar porque lo valora como inferior, como hereje o como desviado moral, y juzga este rechazo como bueno, aunque condene al desplazado a un gran dolor.

La tolerancia y la intolerancia siempre implican al otro, son sociales, y su manifestación, así como la extensión de su práctica, que va de la virtud individual a su inclusión en el derecho, ha oscilado en nuestra cultura: hubo períodos, como en la baja Edad Media, donde lo valorable giraba en torno a fines religiosos trascendentes, en que la

intolerancia fue considerada una virtud y la tolerancia un vicio porque la aceptación del diferente era la aceptación del pecado; en el siglo XVII, en cambio, ante la violencia desatada por las guerras de religión que desangraron a Europa, pensadores y políticos la estimaron como un valor para posibilitar la paz y la gobernabilidad, o como una forma de cautela de los gobernantes frente a las consecuencias nefastas de la intolerancia.

Tanto los filósofos de las naciones protestantes como los de las católicas (Locke, Spinoza, Voltaire, Montesquieu o Rousseau) consideraron la tolerancia como una virtud necesaria para la gobernabilidad y la paz, para el conocimiento, para la libertad y autonomía del individuo, para la justicia y las relaciones humanas, y para las nuevas formas políticas que propiciaban la igualdad de los ciudadanos, la equidad entre mayorías y minorías, y el derecho como instrumento rector de la organización política.

Sin embargo, la aceptación de la tolerancia como un valor no fue lineal ni progresiva porque, aunque en algunos casos dio cabida a considerar nuevas libertades y derechos, en otros se retrotrajo a crueles formas de intolerancia. A partir de la aceptación de la tolerancia religiosa en el siglo XVII, su reclamo se extendió a otras demandas; en Francia y los países protestantes, debido a la aceptación del racionalismo y al debilitamiento del dogma, la tolerancia dejó de referirse exclusivamente a la religión y comenzó a considerarse en relación con la libertad de expresión y con la equiparación en el contexto político de todos los ciudadanos, independientemente de su nivel económico o preferencias religiosas. Poco a poco la tolerancia empezó a asociarse con la demanda de justicia al considerar que se violaba la equidad si la aceptación de las diferencias de opinión o creencias dependía de la voluntad del poder, o sea, que depender de la excluyente decisión del tolerante no era justo. Si había razones políticas para que el Estado tolerase la libertad de creencias, por razones de justicia debía dejar de ser una prerrogativa del poder para convertirse en un derecho avalado por la ley. Al traspasar el umbral de la tolerancia como *soportar* el error ajeno, y fundamentarla en la universalidad de la razón y de la dignidad humana, o percibir que éticamente se debe respetar igualitariamente a todos, fue factible reclamar la institucionalización de la no interdicción como derecho exigible y no sólo como la mera decisión, siempre sujeta al tolerante, de no impedir. Se reclamó, entonces, que para que la tolerancia pública no quedara como un mero gesto benevolente, debía transformarse de una proclama en un derecho y formar parte de la justicia como un canon específico del cuerpo

legal, el derecho a que se respeten los enunciados y prácticas particulares siempre que se hallen dentro de los límites de la ley. La tolerancia religiosa se concretó en Inglaterra con la revolución de 1688 y el paso del reclamo de tolerancia al derecho se estableció en Francia con la confección de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, en la que la primera afirmación es que todos los hombres son desde su nacimiento libres e iguales en sus derechos, especificando la tolerancia religiosa en 1848. En el mismo año, el artículo 17 de la Constitución austríaca decretó la total libertad de creencias y de conciencia, así como también la libertad personal para todos los ciudadanos. La igualdad y la libertad, que comenzó siendo sólo tolerada, pasó a ser un derecho de la justicia, comprendido como el respeto y la no intromisión en la vida privada, la igualdad ante la ley en el orden público y la protección, desde el contexto legal, de la integridad física y la libertad de actuar y pensar de todos los ciudadanos. Los reclamos de tolerancia en nombre de la justicia y la inequidad con relación a quienes no eran tenidos en cuenta cívicamente (como los judíos) coadyuvaron a que los derechos a la libertad e igualdad, base de la democracia, se concretaran políticamente. Las buenas razones para justificar la tolerancia de que cada uno pudiese profesar su propia verdad se convirtieron en razones fuertes como para ser fuente de justificación de derechos y deberes.¹

Históricamente, a partir del siglo XVIII se produjeron cambios políticos que modificaron las formas de gobierno. La revolución inglesa y la francesa consolidaron el sentido secular del Estado y especificaron que su fin se limitaba a la utilidad pública, mientras que las creencias quedaban marginadas al ámbito privado. Si bien los países católicos, como España, Portugal y los Estados Papales, mantuvieron una ortodoxia estricta que negaba la separación de la Iglesia y el Estado y la libertad de culto y de conciencia,² tanto el liberalismo como el republicanismo sostuvieron la autonomía del Estado y la independencia de las leyes, dando forma a la igualdad de los individuos como ciudadanos y a la libertad como derecho civil. La democracia comenzó a considerarse la mejor forma de

¹ Para un análisis más exhaustivo de la diferencia entre “buenas razones” y “razones fuertes”, consultar N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 243-256.

² Las formas democráticas de gobierno y los valores modernos, sobre todo los referidos al desarrollo de la ciencia como conocimiento independiente de la teología, y la libertad de conciencia y expresión, fueron rechazados por la Iglesia Católica, que los consideraba formas demoníacas que conducían al pecado. En la encíclica *Mirari vos* de 1832 el papa Gregorio XVI calificaba a los nuevos principios como “horrorosos y pestilentes” errores. Disponible en <http://es.catholic.net/empresarioscatolicos/721/1057/articulo.php?id=17006#XI>

gobierno. De modo que la tolerancia contribuyó a que el ordenamiento político plasmado en formas representativas, republicanas y democráticas, se consolidara. No sin dificultades, en el siglo XIX la democracia se fue extendiendo a casi todo Occidente, incluyendo las nuevas repúblicas americanas, estableciendo constituciones donde se incluían como derechos muchos de los reclamos de imparcialidad y de libertades que antes eran sólo toleradas.

Sin embargo, paralelamente a la aceptación de la tolerancia religiosa y a la democratización política en Europa, comenzó, ya con sus primeros defensores, un nuevo tipo de intolerancia con relación a aquellos que tuviesen una cultura diferente o que presentaran rasgos físicos disímiles. Esta intolerancia se extendió a los continentes conquistados por los europeos y fue avalada por los mismos que patrocinaron la tolerancia religiosa. John Locke, por ejemplo, niega la capacidad racional a los salvajes³ y considera que los indios de América son ociosos y el rendimiento de su trabajo es pobre porque no se ajustan a las normas de producción europea y que, como sus tierras no están regladas por las leyes de propiedad, pertenecen al común de la humanidad y pueden ser tomadas por quien las trabaje adecuadamente.⁴ John Stuart Mill, el gran defensor de la libertad, la limita, no obstante, a las sociedades democráticas, excluyendo a las “sociedades atrasadas” (las que tienen otra forma de vida) y a las razas que supone no pueden ordenarse en la línea del progreso capitalista.⁵

Los pensadores de la Ilustración, al sostener la universalidad de la razón, postulaban la igualdad de todos los hombres en tanto racionales y la neutralidad de la ley como garantía de su protección. Pero esta igualdad no anulaba las diferencias culturales que por la libertad, también reclamada, existían de hecho. Se trataba de una igualdad abstracta, porque en realidad, los hombres son iguales por ser distintos, aunque no tan distintos que dejen de ser hombres. La igualdad se concreta permitiendo que mantengan sus diferencias y sean respetados como seres humanos, en caso contrario, es una palabra vacía que se niega en los hechos.⁶ Sin embargo, las culturas no occidentales van a ser medidas con el criterio

³ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1956, Libro I, cap. 2, p. 24.

⁴ J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1969, pp. 43-46.

⁵ “Podemos excluir a las sociedades atrasadas, en que la raza puede ser considerada como menor de edad.” J.S. Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993, p.31.

⁶ M. Cruz, “La tolerancia o las mil caras de la democracia”, en M. Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 89.

evaluativo ilustrado, o sea, que el rango dependerá de la aplicación de la razón científica moderna.

De esta forma, el mundo, que a partir de las expediciones iniciadas por Colón, se había ampliado y diversificado notablemente, va a tener culturas claramente demarcadas como mejores y peores con relación a la mayor o menor “deformación del modelo”.⁷

El universalismo abstracto de la igualdad en lo fundamental, o sea la común humanidad, se diluyó frente “al otro” concreto que, por aparecer como diferente, va a justificar la conquista, dominación y esclavización llevada a cabo por los europeos. Se supuso que la misión de los pueblos “iluminados” era exportar la civilización europea, la única que merecía este nombre porque las otras culturas eran bárbaras o primitivas. Al creer que la razón científica podía descubrir las leyes del universo y, consecuentemente, conocer como ordenar tanto a la naturaleza como a la sociedad, infirieron que sería encomiable que los que la ejercitaran gobernasen el mundo. Nicolas de Condorcet, por ejemplo, sostuvo que las poblaciones europeas debían civilizar o hacer desaparecer a las naciones salvajes que aun ocupaban extensas regiones.⁸ En suma, quienes no dudaban de los valores de su civilización se sintieron con derecho a exterminar a los salvajes indios ignorantes.

Apelando al criterio científico de la época basado en la observación, se detectó que había grupos étnicamente diferentes que no se guiaban por la razón científica, por lo que se podía inferir que eran razas inferiores y que no todos los hombres eran por naturaleza iguales. Si bien la igualdad dio políticamente origen a la democracia, la única forma de que “los iguales” cobrasen identidad –que, como decía Hegel, es la negación de la diferencia– era estableciendo jerarquías sobre lo perceptible.⁹

La creencia en la veracidad absoluta de la razón científica moderna permitió que el grado de evolución sólo se delimitara con relación a la razón europea. Para Rousseau, por ejemplo, los salvajes son inocentes porque aún no han desplegado la razón, lo que significa que casi no se diferencian de los animales. Evidentemente, cuando el “yo cartesiano” se traslada de la epistemología a la praxis puede ser propicio para el desarrollo de actitudes totalitarias o intolerantes porque “yo” descubro mi identidad y la del otro, pero como “otro”,

⁷ R. Kusch, *Esbozo de una antropología americana*, Buenos Aires, Castañeda, 1978, p. 101.

⁸ Citado por T. Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 181.

⁹ “Admitimos las diferencias pero, llevados por el mismo principio de identidad, las traducimos enseguida en términos de superioridad e inferioridad”. T. Todorov, *La conquista de México. Comunicación y encuentro de civilizaciones*, citado por M. Cruz, ob. cit., 1998, p. 94.

como diferente. La razón científica desplazó el criterio de verdad que antes daba la religión, pero al constituirse en el único parámetro indiscutible de lo cierto, cobró un dogmatismo que en su aplicación no difería de la más rígida ortodoxia religiosa. Quienes no se guiaban por los criterios de la razón científica no estaban civilizados y se los identificaba como pura fuerza bruta opuesta a la sabiduría del próspero y civilizado y, cuanto mucho, se los calificaba como “buenos salvajes”. Olvidaron mencionar que desde los inicios de la colonización la economía impuesta por la civilización dependía de la producción y de la labor de los colonizados y en los últimos años, del trabajo de los emigrantes.

El racismo, tanto étnico como cultural, va a ser una de las bases de la intolerancia moderna, llegando incluso a institucionalizarse, como el apartheid en África del Sur. Las creencias religiosas son toleradas, pero las desigualdades raciales o culturales las reemplazan. No se soporta ni se intenta comprender sus propuestas, sus valores y formas de vida, sino que, automáticamente, se les niega y combate. No sólo se les impone una única manera de conocer, sino que también se les impide continuar con su economía y ordenamiento social tradicional.¹⁰

El supuesto de la certeza absoluta de las ciencias, la economía y la política europeas dio cabida a un etnocentrismo que impidió ver otras formas de civilización que habían permitido el desarrollo continuado de grandes parcelas del mundo, por ejemplo, que los mayas utilizaron el cero antes que los europeos, lo que les permitió establecer un calendario más exacto que el gregoriano, o que el cultivo en terrazas de los aztecas permitía solventar las necesidades del Imperio. Estas formas de exclusivismo dogmático, sintetizadas en la oposición “civilización o barbarie”, desplegaron y aún despliegan una fuerte intolerancia hacia los pueblos mal llamados primitivos y son las que desangraron continentes enteros, como América y África, superando en magnitud a las persecuciones religiosas europeas. Si bien hubo quienes negaron que hubiera un “pensamiento salvaje” o que sólo la cultura occidental significara progreso, como Claude Lévi-Strauss,¹¹ en los hechos continuó la intolerancia hacia los diferentes.

¹⁰ “La tolerancia ilustrada ha sido mayormente tolerancia hacia adentro, comprensión de las diferencias, sobre todo religiosas, en el marco de la propia cultura. Ha justificado, por lo general de forma paternalista, el colonialismo y la exclusión de los otros; ha cerrado los ojos ante la práctica de la esclavitud y ha inventado una nueva versión justificadora de la «servidumbre natural». La tolerancia ilustrada es todavía etnocéntrica”. F. Fernández Buey, “Barbarie, tolerancia, igualdad en la diversidad”, en M. Cruz, ob. cit., 1998, p. 14.

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra, 1993.

El racismo y la idea de una única civilización forman parte de las organizaciones políticas democráticas y son un factor latente de intolerancia. Pero, como los avances científicos ya mostraron que no hay razas porque el ADN es el mismo en todos los hombres, el acento se pone en la cultura universal identificada como la judeocristiana anglosajona. La igualdad proclamada por la democracia sólo sería factible si culturalmente los Estados no fuesen expansionistas, pero esto es muy difícil porque en las bases de Occidente está la idea de poder y dominio. La esclavitud y exclusión de los negros duró en algunos países hasta el siglo XX, como en Estados Unidos, y los “cabecitas negras” en el nuestro siguen teniendo problemas para ser aceptados en distintos lugares y trabajos.

Pero también en Europa reapareció la intolerancia con los nacionalismos en los Estados seculares, como el nazismo y el fascismo. Los líderes políticos, para lograr la preeminencia, trataron de fanatizar al pueblo y a la opinión pública a fin de que desarrollaran la agresión contra aquellos que no coincidían con sus postulados racistas, como la publicidad nazi respecto a la peligrosidad de los judíos y la inferioridad de los gitanos. Los nacionalismos tomaron los supuestos absolutos de los credos monoteístas utilizando, incluso, términos religiosos: estaban imbuidos del “espíritu nacional” y se sintieron impelidos a cumplir una “misión” para “salvar” la superioridad étnica y lograr un “orden perfecto”. Asimismo, renovaron las crueldades de las guerras de religión persiguiendo a los disidentes o diferentes.¹²

En el contexto político, sin embargo, se ha incrementado la tolerancia en los últimos siglos. En el campo político devino imprescindible porque la democracia la requiere. Ser un gobernante democrático implica la práctica de la tolerancia concebida como la disposición para entender y comprender las razones de los demás a fin de lograr una mediación entre intereses encontrados, lo cual conlleva la actitud respetuosa del derecho de los otros a convivir con creencias morales, éticas y religiosas disímiles. La tolerancia es imprescindible para el funcionamiento de la democracia porque en el proceso democrático entran en juego

¹² Nicholas Goodrick Clarke, en el documentado trabajo *Las oscuras raíces del nazismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985, analiza la vinculación del nazismo con corrientes esotéricas que justificaban la superioridad y destino de dominio de los germanos. El wotanismo y la ariosofía, que profetizaban una redención universal por el ascenso germano al poder mundial y la extinción de judíos y cristianos, fueron teorías religiosas-esotéricas desarrolladas por Guido List con amplia divulgación, sobre todo en Austria. También la teoría Ario-Cristiana de Jorg Lanz (uno de los mentores de Hitler en Viena) que en su *Teozoología* describe las luchas del Bien, protagonizadas por los arios, para exterminar sacrificialmente a los subhombres de las razas inferiores, sirvieron de sostén ideológico-trascendente al ascenso de Hitler.

intereses económicos, sociales y fines nacionales divergentes que discrepan entre sí, pues las ideas e intereses de los grupos, organizados en partidos, se oponen tanto en el aspecto teórico como en la práctica, y esta oposición forma parte de su naturaleza. La aceptación de alguna propuesta de un bando implica, en los hechos, derrotar a los otros, pero, como debe estar mediatizada por la discusión, se limita el autoritarismo. El juego de la democracia no es perfecto, no llega a decisiones unívocas porque su propio procedimiento lo impide, pero para que funcione es imprescindible la tolerancia, porque si no se escucha al oponente y se trata de comprender, no es factible llegar a acuerdos sin apelar a la fuerza.

Otro factor que juega un rol importante en el juego de la democracia porque se vincula con lo tolerable para la aceptación de propuestas es la “opinión pública”. Frente a la secularización y negación de verdades absolutas, que eran las que regularizaban los límites de la tolerancia y de la justicia, la “opinión pública” va a tomar el carácter tamizador de lo tolerable. El mundo moral sobre el que se basa la evaluación de la ciudadanía se consolida de acuerdo a la posibilidad de aprendizaje de los valores morales de la sociedad, pero este aprendizaje recibe una variedad de influencias, como educación, publicidad o medios de comunicación que, si bien pueden modelarla para desarrollar la autonomía y la capacidad de juzgar de las personas, también pueden ser usados desde un centro de poder para conducirla a negar la tolerancia a ciertas posturas o lograr la aprobación de leyes injustas, inequitativas o inmorales que sólo responden a los intereses del poder. La manipulación de la opinión pública para hegemonizar el poder la encontramos repetidamente en la historia. En todos los casos se abandonan los principios democráticos de igualdad y de libertad sostenidos en el respeto del hombre por el hombre en tanto poseedor de dignidad humana, y la igualdad se basa en la aceptación de una determinada axiología e ideología y la libertad depende de la participación en una camarilla.

Las múltiples dictaduras de América del Sur en el siglo XX junto con los nacionalismos fueron ejemplos de intolerancia. Sin embargo, la repulsa a las crueldades y a los crímenes de los gobiernos autoritarios ratificó la necesidad de la tolerancia e impulsó formas de gobierno democráticas y plurales.

La aceptación de políticas pluralistas dio cabida a que el reclamo de tolerancia se extendiera a las desigualdades que, aunque siempre existieron, como la de género, sexo o etnias, resultaran exigibles en el contexto legal, entendidas como derechos que

correspondían a toda la humanidad. Con un proceso semejante al de la tolerancia religiosa, alternando luchas y argumentos, se fueron ampliando los derechos y las libertades de quienes antes sólo eran soportados. La Declaración de los Derechos Humanos de 1948 tomó en cuenta los nuevos reclamos, reemplazando a los Derechos del Hombre de 1789 porque, entre otras ausencias, no se aplicaban a las mujeres. Consecuentemente, en los últimos cincuenta años la institucionalización de los derechos humanos permitió que se aprobaran en muchos países, incluso en el nuestro, legislaciones que permiten la participación de las mujeres en la vida pública, la unión de los homosexuales, y otras normativas específicas para la aceptación de las minorías culturales.

La Declaración de los Derechos Humanos parecería que reemplaza o vuelve inútil la virtud de la tolerancia al sustituir los reclamos por derechos, pero en realidad su aplicación no ha sido plena, y muchas leyes encontraron oposición en los cenáculos conservadores dando cabida incluso a la aparición de grupos radicalizados y violentos que, utilizando argumentos que no difieren de los medievales, trataron de impedirlos, como en las clínicas donde se practica el aborto en Estados Unidos. Esta situación hace que el pedido de tolerancia siga siendo necesario.

En el siglo XXI la intolerancia resurgió fuertemente; por una parte se radicalizó con los fundamentalismos basados en los valores dogmáticos de las religiones monoteístas,¹³ y por otra, por la persistencia de la hegemonía del pensamiento científico, tecnológico y económico occidental que sigue sin escuchar y menos tratar de comprender a los marginados del sistema y, lo que es más alarmante, con la violación sistemática de los derechos humanos en muchos países considerados democráticos. La justificación de la tortura desde el mayor centro de poder actual es un ejemplo emblemático de que se habla de tolerancia pero se practica la intolerancia. Pero no es el único. La omnipotencia de las corporaciones que, aceptando como verdad absoluta el principio de la rentabilidad, impone adecuarse a éste o padecer la condena de la marginación y la miseria es cruelmente intolerante.¹⁴ El racismo no ha sido suficientemente combatido, sino que, por lo contrario,

¹³ Para ampliar este tema, consultar a K. Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo*, Barcelona, Tusquets, 2004, donde realiza un exhaustivo análisis del incremento del fundamentalismo en las religiones monoteístas. También se puede consultar G. Kepel, *La revancha de Dios*, Barcelona, Alianza, 2004, y K. Kienzler, *El fundamentalismo religioso*, Madrid, Alianza, 2000.

¹⁴ La profunda desigualdad y marginación de masas humanas generadas por la globalización de la economía de libre mercado está comenzando a preocupar a políticos y pensadores, incluso a los de los centros de poder

aunque se preconice teóricamente la igualdad, se justifica institucionalmente su ejercicio; por ejemplo, no hay un planteo oficial acerca de la situación en las cárceles de Estados Unidos donde la proporción de negros e hispanos es exagerada con relación a la magnitud numérica de esas minorías. También ha cobrado fuerza el sentimiento nacionalista con la consecuente intolerancia hacia los extranjeros y la aceptación de guerras preventivas en cualquier punto del planeta si se supone que constituyen un peligro para la “seguridad nacional” de los centros de poder. A su vez, la confluencia de fundamentalismo religioso, racismo y nacionalismo justifica el imperialismo y el colonialismo que se refuerza en espiral ascendente, porque la resistencia de los “incivilizados” confirma ante sus opresores la barbarie y peligrosidad de aquellos. Hablar de tolerancia global parece una utopía irrealizable.

La descripción del avance y el retroceso de la tolerancia muestra que es muy frágil: una leve brisa de poder y de ambición la neutraliza o incluso la rechaza. Pero los argumentos que la fragilizan no responden a razones, sino al sentimiento de temor y deseos de poder y dominio. El supuesto de que la propia cultura es un parámetro único, y por lo tanto el criterio universal para determinar el valor de cualquier otra, parte de un razonamiento erróneo, ya que se universaliza algo particular.¹⁵ Las causas que generaron los nacionalismos y las dictaduras responden al deseo de poder, y los fundamentalismos, al temor de ver cómo se avasalla su cultura. La tolerancia parece imprescindible para la convivencia en un mundo multicultural, pero como no se muestra como una real preocupación del poder, su ejercicio resulta muy difícil.

que la generan, por sus posibles derivaciones conflictivas. Por ejemplo, Tony Karon en la edición del *Time* del 11 de abril de 2008, comenta con relación al incremento del costo de los alimentos: “Cuando las circunstancias tornan imposible alimentar a los hijos, ciudadanos normalmente pasivos pueden convertirse rápidamente en militantes que no tienen nada que perder”.

¹⁵ “El etnocentrismo consiste en el hecho de elevar indebidamente a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco. Un etnocentrista es la caricatura natural del universalista. Éste, cuando aspira a lo universal parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar; y ese algo particular tiene que serle necesariamente familiar, es decir, en la práctica, debe hallarse en su cultura”. T. Todorov, *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 2005, p. 21.

Ciudadanía, libertad y el problema de “los otros”

Sandra B. Maceri

Universidad de Buenos Aires-Conicet

En este trabajo sostendremos que el interrogante acerca de si es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del otro y el respeto de su libertad sólo puede responderse si se logra dilucidar quién es “el otro”. Comenzaremos abordando el concepto de ciudadanía y de libertad. A continuación, nos centraremos en el problema filosófico de la extensionalidad del concepto de “otro”, planteándolo como un problema condicionante para responder la pregunta inicial.

En los últimos años, una de las interpretaciones más interesantes sobre los planteos de temas como ciudadanía, libertad y el ser otro la ha propuesto el filósofo y economista bengalí Amartya Sen,¹ cuya propuesta de racionalidad ética para la economía lo aleja considerablemente del paradigma de la economía del bienestar.²

Según Sen, la idea de ciudadanía saca a la luz la necesidad de considerar a las personas como agentes racionales capaces de autoabastecerse y no meramente como seres cuyas necesidades tienen que ser atendidas o cuyos niveles de vida deben ser preservados por algo o alguien que no sea ellos mismos.³ Cada ser humano tiene la capacidad de autoabastecerse si se dan las condiciones. Esas condiciones sociales deben ser procuradas,

¹ Ver también textos de Sen relacionados con el tema del otro, la libertad y la ciudadanía: “Rationality and morality: A reply”, *Erkenntnis* 11, Dordrecht-Boston-London, Hamburg, Kluwer Academic Publishers, 1976, pp. 225-232; *Elección colectiva y bienestar social*, Madrid, Alianza, 1976, p. 272; “Los tontos racionales”, en *Filosofía y teoría económica*, México, FCE, 1986, pp. 172-217; “Freedom of choice: Concept and content”, *European Economic Review*, vol. 32 (2-3), Elsevier, 1988, pp. 269-294; *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 221; “Minimal Liberty”, *Economica*, 59, 234, Harvard University, 1992, pp. 139-159; *Reason before Identity*, Oxford University Press, 1999, pp. 331; “¿Igualdad de qué?”, *Ciclo Tanner de conferencias sobre los valores humanos*, Universidad de Stanford, 22 de mayo de 1995; *Desarrollo como libertad*, Madrid, Planeta, 2000, p. 440; “The Three R’s of Reform”, *Economic and Political Weekly*, 40 (19), Indiana, 2005, pp. 1971-1974; “Reanalizando la relación entre ética y desarrollo”, Washington, 2004, pp. 1-6. Disponible en <http://www.etnor.org/doc/Sen-etica.y-desarrollo.pdf>; *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, 2004, p. 731; *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Madrid, Katz-Barpal, 2010, p. 266; *La idea de la Justicia*, Madrid, Taurus, 2010, p. 470.

² Cfr. S. Maceri y P. García, “Sobre la síntesis conciliadora de Amartya Sen”, *Actas de las XVII Jornadas de Epistemología de las Ciencias Económicas*, Buenos Aires, CIECE-FCE-UBA, 2013.

³ S. Maceri y M. Otero, “Apunte sobre el cálculo utilitarista y la nulidad del deseo. El caso de las mujeres del Impenetrable chaqueño desde la perspectiva de Amartya Sen”, en S. Maceri (comp. y sel. de textos), *Temas de economía político-social*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2012, pp. 157-171.

por ejemplo, por el Estado. Además, se debe promover y lograr la participación pública⁴ de las personas porque su efectividad social es siempre a favor de ellas. Sen insiste en que el compromiso y el efecto social son valores en sí mismos: su valor social se autojustifica.

Del mismo modo, la libertad es, principalmente, un valor en sí. Una función fundamental de la libertad es su contribución al desarrollo humano, en dos sentidos: como fin y como medio. La libertad es de modo fundamental y constitutivo, el *télos* del desarrollo humano. “Es necesario aumentar la libertad por la libertad en sí misma”.⁵ Y la libertad es también un medio o un instrumento en tanto herramienta para lograr ese desarrollo.

El papel instrumental de la libertad se refiere a la forma en que contribuyen los diferentes tipos de derechos y oportunidades a expandir la libertad del ser humano y, por lo tanto, a fomentar su desarrollo. La eficacia de la libertad como instrumento reside en el hecho de que los diferentes tipos de libertad señalados arriba están interrelacionados y un tipo de libertad puede contribuir extraordinariamente a aumentar el otro.⁶ Esto sucede a través del aumento de las capacidades humanas. “Capacidades” es un término técnico en la filosofía de Sen que excede la propuesta de este trabajo. Básicamente, el tratamiento de las capacidades se centra en la libertad positiva como capacidad real de una persona de ser o de hacer algo, en lugar de la libertad negativa, que se enfoca, principalmente en economía, en la no interferencia. El desarrollo social tendrá éxito si hay desarrollo de las capacidades.

El desarrollo se basa en la libertad justamente porque ésta permite a los individuos aumentar las capacidades que, a la vez, les permiten vivir de la forma en que quieran vivir, lo cual es, según Sen, el objetivo de alcanzar un mayor desarrollo.⁷ En este contexto, “desarrollo” significa desarrollo humano: no solamente económico, sino también social.

El mayor desarrollo impacta en la pobreza, la cual debe concebirse como la privación de capacidades básicas (por ejemplo, en la hambruna de Bengala administrada por Gran Bretaña, en 1943, la libertad negativa de los trabajadores rurales para comprar alimento no se vio afectada. Sin embargo, murieron de hambre porque no estaban positivamente libres

⁴ Cfr. S. Maceri, “Procesos organizacionales: hacia el concepto de autopoiesis” en prensa en *Documentos de trabajo*, Instituto de Investigaciones en Administración, Contabilidad y Métodos Cuantitativos para la Gestión, Buenos Aires, FCE-UBA, 2013, N° 13.

⁵ M. Edo, “Amartya Sen y el *desarrollo como libertad*. La viabilidad de una alternativa a las estrategias de promoción del desarrollo”. Disponible en http://www.amartya-ar.net/amartya_sen_el_desarrollo_como_libertad.pdf

⁶ <http://www.undp.org.ar/desarrollohumano/Losfinesylosmediosdeldesarrollo.pdf>

⁷ M. Edo, ob. cit.

para hacer cualquier cosa: ellos no tenían la libertad de alimentarse ni la capacidad de escapar de la muerte) y no meramente como la falta de ingresos ni su modo de distribución.

No es suficiente equiparar la justicia como equidad a la distribución equitativa de bienes primarios porque éstos, por sí mismos, no garantizan que los individuos puedan convertirlos efectivamente en libertades positivas.⁸

Para Sen, es el mismo desarrollo el que, de lograrse, exige la eliminación de las causas de la privación de libertad, a saber: “La pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de los Estados represivos.”⁹ Hasta las interpretaciones más acotadas del desarrollo, éstas son las que reconocen que el desarrollo humano es únicamente de tipo económico, reconocen a la libertad de disenso como parte importante del desarrollo humano.¹⁰ En las visiones más estrictas del desarrollo (que se basan en el crecimiento del PNB o en la industrialización), suele preguntarse si la libertad de participación y disensión políticas “contribuyen o no al desarrollo”. Una persona que no pueda expresarse libremente o participar en las decisiones y los debates públicos, aunque sea muy rica, carece de algo que tiene razones para valorar.¹¹ La clave es, siempre según Sen, entender el desarrollo como vinculado estrechamente con la ética, al punto de que no hay desarrollo social posible sin una sustentación ética. En este sentido, la igualdad y la equidad son concebidas no sólo desde el punto de vista económico, sino también desde el punto de vista ético. En este punto de vista confluye, necesariamente, el reconocimiento de las diferencias. Retomaremos el tema de las diferencias más adelante.

Ahora bien, si pretendemos responder a la pregunta sobre si es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del otro y el respeto de su libertad, debemos saber, previamente,

⁸ M. Edo, “Amartya Sen y el desarrollo como libertad. La viabilidad de una alternativa a las estrategias de promoción del desarrollo”, 2002. Disponible en http://www.amartya-ar.net/amartya_sen_el_desarrollo_como_libertad.pdf

⁹ M. Edo, ob. cit.

¹⁰ Otro tipo de libertad, que no corresponde directamente a este trabajo, es el que se vincula con la toma de decisiones. S. Macerí y P. García, “Sobre la racionalidad de los agentes modelados en *Behavioral Economics* bajo la condición de *loss aversion*”, *Documentos de Trabajo*, año 6, N° 12, diciembre de 2012. Publicación de la Sección de Investigaciones en Métodos Cuantitativos para la Gestión, Facultad de Ciencias Económicas-UBA, pp. 25-41, 2013 (trabajo expuesto en el Primer Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay, SFU, 10-11 de mayo 2012).

¹¹ *Ibídem*.

quiénes son “los otros” o, dicho de otra manera, cuál es la extensión del término, es decir, a quiénes nos dirigimos cuando enunciamos el interrogante “si es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del otro y el respeto de su libertad” puesto que se pregunta, precisamente, por el otro como esencial a la idea de ciudadanía y por el respeto a la libertad del otro.

Suele admitirse¹² que la extensión de una expresión es el conjunto de cosas a las cuales se aplica. El ejemplo usual se refiere a que la extensión del predicado “planetas del Sistema Solar” es Mercurio, Venus, Tierra, Marte, Júpiter, Saturno, Urano y Neptuno; y la extensión del nombre “Aristóteles” es Aristóteles. Entonces: una definición extensional de una expresión es una lista exhaustiva de todo aquello a lo cual se aplica. En el contexto de este trabajo, la pregunta es, pues, cuál es la lista exhaustiva de la expresión “los otros”. ¿A quiénes se aplican los conceptos de ciudadanía y de libertad antes mencionados? En suma: ¿quiénes son los otros? Subyace a esta pregunta la idea de la diferencia. Los otros, los diferentes. Tal como dijimos *supra*, abordaremos el tema de “lo diferente”.

El abordaje de la noción de “el otro” se comprende en relación con el concepto de identidad y la diferencia, tal como se mostrará a continuación.

En “La otra gente. Más allá de la identidad”,¹³ Sen defiende la tesis de una identidad plural en el sentido de no unívoca; elegida, es decir, no heredada; y en convivencia armónica (no confrontativa) con otras identidades. Se trata, pues, de una tesis de inclusión de los otros.

Pero ¿cuál es la extensionalidad del término “otros” que figura en o forma parte de la tesis de la inclusión de los otros?, ¿a quiénes, exactamente, se incluye en la idea de ciudadanía y de libertad?

El asunto se relaciona con la identidad, el autoconocimiento y la autocrítica, tal como se justificará a continuación.

De acuerdo con Sen, “la carencia de autoconocimiento y la ausencia de autocrítica a menudo derivan de nuestro apego a un grupo de gente y se traducen, al mismo tiempo, en un

¹² Para el origen del término: http://institucional.us.es/revistas/philologia/9/art_4.pdf. Para el axioma de la extensionalidad: <http://elcentro.uniandes.edu.co/cr/mate/estructural/libro/estructural/node6.html>

¹³ A. Sen, “Other People”, *Proceedings of the British Academy*, 111, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 319-335. Traducción al castellano online.

desastre brutal para otro grupo de gente”.¹⁴ La peligrosa identificación con gente de un grupo al punto de ejercer una influencia poderosa en nuestros pensamientos, emociones y actos se conoce como el problema de la “identidad social”. Sen menciona como ejemplos, entre otros, la violencia en la antigua Yugoslavia y en Ruanda, el fundamentalismo de Asia y África, la discriminación racial en Estados Unidos y la violencia para con los inmigrantes en la Europa occidental. Aunque Sen no pone el caso de la Argentina, la inmigración de países limítrofes y la migración desde las provincias a la ciudad de Buenos Aires constituyen en nuestro país un asunto de identidad de índole social (no de identidad personal/individual). Ellos son “la otra gente” respecto de los argentinos nativos y también la otra gente respecto de los nacidos en Buenos Aires. Como ya expresé en otro trabajo¹⁵ “Por qué, [por ejemplo] «ser santiagueño» parece implicar odiar¹⁶ al tucumano y «ser tucumano», odiar a la mujer santiagueña”.¹⁷

Entre los tipos de identidades, compete a este escrito la identidad social o identidad de grupo¹⁸ de la cual surgen, al menos, tres cuestiones insoslayables.

Primero, ¿es necesario que nuestra identidad social se vincule precisamente con un grupo?, ¿por qué no varios grupos con los que uno se identifica de un modo o de otro? A este problema Sen lo llama el problema de la “identidad plural”.

Segundo, ¿elegimos nuestras identidades o simplemente las descubrimos? Este problema es el de la “elección de identidad”.

Tercero, ¿cómo debemos considerar las exigencias de otra gente –“no sólo aquella con la que nos identificamos”– al determinar lo que sería un comportamiento aceptable o razonable?¹⁹ Sen se refiere a este problema como el problema de la trascendencia o “más allá de la identidad”.

¹⁴ A. Sen, ob. cit., p. 1 (de la traducción castellana).

¹⁵ S. Maceri y P. García, “El fin de la utopía de la razón o el triunfo de la irracionalidad entre iguales: el caso de las comunidades migratorias de la República Argentina en los últimos cinco años”, en *Economía y sociedad: reflexiones sobre las ciencias humanísticas. Selección de trabajos del XIX Encuentro de Cátedras de Ciencias Sociales y Humanísticas para las Ciencias Económicas*, Buenos Aires, FCE, UBA, 2013, pp. 465-481.

¹⁶ El sentimiento de odio fue relevado de los testimonios orales transcritos en S. Maceri y P. García, ob. cit., p. 470.

¹⁷ He apoyado esta afirmación con testimonios en S. Maceri y P. García, ob. cit.

¹⁸ Por ejemplo, S. Maceri, “«La otra y nosotras». La distorsión de la identidad como trastorno de la personalidad en la toma de decisiones para el consumo”, en *Memorias del 4º Congreso Internacional de Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata*, La Plata, 2013, t. II, pp. 181-190.

¹⁹ S. Maceri y P. García, ob. cit.

Como adelantamos, Sen se pronuncia a favor de la identidad no única, elegida y conciliadora con otras identidades. De hecho, pertenecemos a diferentes grupos, y no aceptar este hecho implica caer en el “imperialismo de la identidad” (social). En palabras de Sen, “descuidar nuestras identidades plurales a favor de una identidad principal puede empobrecer mucho nuestras vidas”.²⁰ En efecto, tenemos la libertad de tener identidades sociales múltiples, lo cual nos hace más abiertos en el sentido de menos individualistas. Los grupos racistas, por ejemplo, tendrían menos probabilidades de existir pues la discriminación sería más complicada si no fuéramos parte de un único grupo social. Resulta importante, pues, reconocer la compatibilidad de las identidades plurales con las exigencias personales, por ejemplo, la nacionalidad. Si admitiéramos que podemos ser hindúes y ciudadanos ingleses, para citar el caso de Sen, entonces la cohesión social se vería favorecida. “No hay ninguna razón real para enjaularse en una prisión de identidades limitadas”.²¹ Sen dobla su apuesta: además, las identidades que elijamos no tienen que ser definitivas ni permanentes. Negar la posibilidad de elegir donde existe esta posibilidad (libertad) no sólo es un error epistemológico: también puede acarrear un fracaso moral y político.²² Desde ya, cuanto mayor amplitud de identidades sociales, mayor ejercicio de la libertad y la cohesión social. En otras palabras, menos probabilidades de conflicto. Cierto, pero esta posición político-filosófica con la cual coincido plenamente conlleva alguna dificultad respecto de la pregunta convocante.²³ En efecto, el interrogante inicial acerca de si es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del otro y el respeto de su libertad sólo puede responderse, entonces, si se logra dilucidar quién es “el otro”. La extensionalidad del conjunto de “los otros” parece indefinida o, al menos, presenta complicaciones para determinar su extensión. Si los otros son todos (¿los otros?), entonces estamos a un paso de admitir algo así como una especie de ciudadanía universal, la cual resulta, hoy por hoy, al menos inviable.

Una ciudadanía universal implica eliminar las ciudadanía de grupo como únicas posibles y, dadas las condiciones sociales del mundo social actual, no parece que un acuerdo

²⁰ A. Sen, “Other People”, *Proceedings of the British Academy*, 111, Oxford University Press, 2001, pp. 319-335. Traducción al castellano online.

²¹ A. Sen, ob. cit.

²² A. Sen, ob. cit.

²³ Sólo a modo de ejemplo, cfr. S. Maceri y M. Otero, “Apunte sobre el cálculo utilitarista y la nulidad del deseo. El caso de las mujeres del Impenetrable chaqueño desde la perspectiva de Amartya Sen”, en S. Maceri (compilación y selección de textos), *Temas de economía político-social*, pp. 157-171.

de semejante índole resulte factible, considerando los intereses específicos de cada grupo social, nación o comunidad.

Desde un ejercicio democrático no académico hasta con la ayuda de la base teórica de Sen podemos afirmar que sí es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del otro y el respeto de su libertad. Sin embargo, esta afirmación esconde el problema de su contexto de aplicabilidad, tal como se ha intentado mostrar en este trabajo. La extensionalidad del término “(los) otros” debe delimitarse previamente para saber a quiénes nos estamos refiriendo.

La pregunta “¿quiénes son los otros?” parece ser, pues, un interrogante de no fácil respuesta puesto que, principalmente, todos, en cierta medida considerable, vivimos bajo el prejuicio de que “la mayor parte de la gente es otra gente” (Oscar Wilde).

Con la finalidad de ofrecer una propuesta al interrogante acerca de si es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del otro y el respeto de su libertad, en esta presentación hemos abordado el concepto de ciudadanía y de libertad. Propusimos que la pregunta convocante sólo puede responderse si se logra dilucidar quién es “el otro” dado que se trata tanto de la inclusión del otro como del respeto a la libertad del otro. Dilucidar quién es el otro ha resultado un problema filosófico complejo ya que implica, como hemos visto, la ardua cuestión de delimitar la extensionalidad del concepto de “otro”.

Democracia, tolerancia y utopía: en torno a la propuesta de utopía-marco de Robert Nozick

Lucas Emmanuel Misseri

UNMDP-Conicet

El punto de partida de la comunicación es la siguiente pregunta: ¿es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del “otro” y el respeto de su libertad? Se procurará dar una respuesta positiva desde el marco del pensamiento utópico, particularmente analizando la propuesta de la utopía-marco de Robert Nozick. La propuesta del filósofo norteamericano se presenta como una prueba para el utopismo democrático entendido como la elección de sociedad que puede acercarse a un consenso racional, en el cual el deseo individual interfiera al mínimo con el deseo de los otros. Para Nozick, como se verá a continuación, la única clase de utopía que puede pasar esa prueba es la utopía-marco. Es decir, la utopía que alberga como posibilidad todas las utopías individuales sometidas a la tolerancia que respeta la pluralidad de deseos. Con la finalidad de exponer el argumento de Nozick desde la perspectiva del pensamiento utópico se planteará primero la pregunta ¿qué tipo de vinculación puede haber entre el utopismo y la democracia? Para tratar críticamente la respuesta de Nozick desde otros caminos posibles para esa vinculación.

Antes de introducir el problema es útil definir algunos términos. En primer lugar, utopía y utopismo. En esta investigación se propone una definición genérica de utopía como el producto intelectual y fictivo de crítica y transformación social que toma la forma de modelo regulativo o de modelo preventivo para la sociedad contemporánea al autor. Mientras que por utopismo se entiende la tendencia a la construcción de utopías ya sean literarias, como programáticas, prácticas o instrumentales. Por democracia, el sistema electivo que reconoce cierto poder a cada uno de los miembros de un Estado, por lo cual es hasta el momento la forma política que más respeta la alteridad. Aunque sin embargo, ha habido a lo largo de la historia diversas clases de democracias, desde las aparentes hasta las directas. Por último, por tolerancia se entiende la actitud máxima de respeto por la alteridad en tanto que permite aquello que no se comparte en el fuero interno como una elección de

vida. La conjugación de estos tres términos, utopismo, democracia y tolerancia, está en gran parte en los intentos de dar respuesta a la pregunta que guía este trabajo.

Democracias y utopías

Varios especialistas subrayaron las vinculaciones entre el utopismo y la democracia. Según Miguel Abensour, utopía y democracia no se oponen por antonomasia, ambas son impulsadas por la modernidad e, incluso, ahora más que nunca deben unirse. Abensour señala que hay múltiples tradiciones utópicas en conflicto y cita el ejemplo del sansimoniano Pierre Leroux (1797-1871), quien hablaba de utopías de la libertad, de la fraternidad y de la igualdad. Desde esa modesta clasificación es posible explicar cómo esos tres tipos de utopías entran en conflicto, en tanto que esos valores son conflictivos tal como lo ha demostrado la historia en incontables ocasiones. Sin embargo, Abensour destaca que hay un nuevo espíritu utópico que recupera la pluralidad y el movimiento. De esto último, Martin Buber y Emmanuel Lévinas le parecen buenos ejemplos.¹ Por su parte, Brinton Crane afirma que “la utopía moderna, en contraste con la clásica, tiende hacia un fin democrático”² y considera que la democracia moderna occidental es la única utopía secular aceptada masivamente.

Puede trazarse un breve cuadro histórico de la relación entre utopía y democracia. Éste comienza con los primeros esbozos protoutópicos de los antiguos griegos. Particularmente en Platón el espacio para la democracia es exiguo y esa exigüidad se mantendrá en las repúblicas utópicas renacentistas. Aun cuando en las utopías de Moro, Campanella, Bacon, Patrizi, haya consejos o senados, las decisiones siempre recaen en una elite ilustrada. Son repúblicas aristocráticas, aunque con una estructura social menos fatalista, donde la movilidad social empieza a aparecer de la mano de la tolerancia por el ser y creer distinto. Aunque esa tolerancia aún carece de los elementos necesarios para sustentar una sociedad pluralista y polifónica.

¹ Cfr. M. Abensour, “Utopía y democracia”, *Polis. Revista Latinoamericana*, N° 6, Santiago de Chile. Disponible en <http://www.revistapolis.cl/6/aben.htm>

² C. Brinton, “Utopía y democracia”, en E. Manuel (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa, 1982, p. 83.

Será con la obra de Jean-Jacques Rousseau donde el utopismo se verá estrechamente ligado a la idea de democracia. Se está de acuerdo con Andrés Ollero cuando dice que “Rousseau disfraza de nostalgia su utopía para que su propuesta no sea fácilmente tachada de visionaria”.³ De ello se sigue su primaria reivindicación del Estado de naturaleza frente a la perversión de la sociedad civil. Sin embargo, esa visión distópica es contrastada con una visión eutópica sustentada sobre el ideal democrático. “La nueva igualdad civil propone la democracia como auténtica realización de una comunidad de hombres”.⁴ De estas ideas rousseauianas se seguirán utopías democráticas que procuraron, como Étienne Cabet con su *Icaria*, establecer sociedades en las cuales la democracia directa fuera la brújula de la humanidad. Es éste el quiebre que permite hablar de utopías clásicas y utopías modernas. Es esta modernidad a la que se refieren Abensour y Crane cuando hablan del utopismo democratizante de nuestros tiempos. No obstante, el primero en denunciar el carácter estático y antidemocrático de las utopías clásicas frente a la pluralidad y tolerancia de las modernas, el prolífico escritor Herbert G. Wells, estableció en su *Utopía moderna* (1905) una sociedad que reproducía estructuras aristocráticas como las de la *República* platónica.

Los socialistas utópicos introdujeron la temática de la democracia en el pensamiento utópico y fueron los autores distópicos del siglo XX, Yevgueni Zamyatin, George Orwell y Aldous Huxley, quienes denunciaron el carácter aparente de las falsas democracias occidentales, en lo que puede ser una suerte de parricidio como lo llama Wells en tanto que los tres escritores fueron discípulos de Wells y no continuaron su optimismo frente al utopismo moderno. Sino que como el propio Orwell en su *Rebelión en la granja* manifestaron que, aunque se hubiera declarado la igualdad, “algunos son más iguales que otros” y en el Estado único de Zamyatin la votación es una farsa tan grande que repugna la razón, estableciéndose el día de la unanimidad como el símbolo reafirmante del falaz consenso del dictador. Huxley, por su parte, se atuvo a denunciar el control del individuo desde antes de su nacimiento y por medios evasivos, como las drogas, el sexo y el entretenimiento. De este modo, con esta crítica quedó consolidado negativamente el carácter utópico de la democracia. Es decir, no se pensaron utopías democráticas, sino que se pensó a la democracia como una inalcanzable utopía.

³ A. Ollero Tassara, “Rousseau: democracia y utopía”, *Revista de Estudios Políticos*, N° 203, Madrid, 1975, p. 226.

⁴ *Ibidem*, p. 227.

La propuesta de Nozick: la utopía-marco⁵

Robert Nozick, en su libro *Anarquía, Estado y utopía*, de 1974, no sólo proporcionó una crítica y un reconocimiento a la labor para recuperar los estudios políticos que tuvo la obra de John Rawls, sino una nueva propuesta sobre el utopismo. La obra es un tratado en sentido estricto por su sistematicidad y organicidad, las tres palabras del título están claramente representadas por las secciones del libro. Nozick parte del Estado de naturaleza de John Locke para justificar la necesidad de una agencia de protección contra la violencia. Toma esa noción como punto de partida y describe el monopolio que puede ser sustentado por algunos grupos violentos, por lo cual la idea un Estado mínimo surge como contrapartida de un caos de agencias violentas. Es importante notar que como pensador libertario Nozick no acepta más que un Estado gendarme y garante de los contratos. El filósofo estadounidense cierra el libro con la concepción de la utopía-marco como la única posible en un Estado del tipo que pregona, puesto que cualquier exceso de poder en el Estado o en un ideal utópico implicaría una merma en la libertad del individuo y un exceso violento desde su punto de vista.

Para Nozick, la utopía sólo es viable si sirve de marco para otras utopías. Se nota aquí la modernización de la utopía avenida con la crítica al utopismo efectuada por Herbert. G. Wells en su libro *Una utopía moderna*, donde cuestiona que las utopías clásicas olvidan la movilidad social y la posibilidad de disenso (para Wells las utopías tienen que ser cinéticas y no estáticas).⁶ En este sentido, Nozick hace un intento de superar a las utopías clásicas con su idea de la utopía-marco. Es decir, una utopía en la cual los utopianos pueden pensar y llevar a cabo sus propias utopías. Hay ausencia de *stasis* dado que no hay una “armonía” impuesta, o un consenso obligatorio como el denunciado en las distopías del siglo XX. Para probar su razonamiento Nozick propone un experimento mental partiendo de tres “rutas teóricas”:

La primera ruta comienza con el hecho de que las personas son diferentes. Difieren en temperamento, intereses, capacidad intelectual, aspiraciones, tendencia natural, especulaciones y la clase de vida que desean seguir. Las

⁵ Esta sección está parcialmente extraída de mi artículo “Microutopismo y fragmentación social: Nozick, Iraburu y Kumar”, *En-claves del Pensamiento*, N° 10, México, 2011, pp. 75-87.

⁶ H.G. Wells, *Una utopía moderna*, trad. J.A. Sánchez Rottner, México, Océano-Abraxas, 2000, p. 33.

personas divergen en los valores que tienen y atribuyen diferentes pesos a los valores que comparten.⁷

Ésta es una constante en el pensamiento de Nozick: la diferencia antropológica, muy distinto a los pregones igualitaristas de un Rousseau o de un Cabet. Por otro lado, en cuanto a la segunda y la tercera ruta, dice:

No todos los bienes pueden realizarse simultáneamente, entonces se tendrán que hacer trueques. La segunda ruta teórica señala que hay poca razón para creer que un sistema único de trueques logrará aceptación universal [...] La tercera ruta teórica para el marco de la utopía se basa en el hecho de que las personas son complejas.⁸

Partiendo de esta base propone que se imagine un experimento mental en el que cada ser humano diferente pueda crear su mundo perfecto. Ahora bien, si se quiere que los otros estén en su propio mundo deberá hacer algunas concesiones, dado que los otros, en caso de estar disconformes, pueden irse a sus propios mundos creados a su gusto. De este modo, Nozick especula que hay un mundo posible en el cual todos desean permanecer y están relativamente conformes. Esa utopía, en tanto que el mejor de los mundos posibles, es la utopía-marco, es decir, la utopía que alberga la posibilidad de la diversidad de utopías. Para Nozick esa utopía-marco sólo puede darse en un Estado mínimo. El filósofo libertario no niega que en el futuro una de esas microutopías pudiera extenderse a todos, pero considera que ésta aún no ha surgido y que el único espacio en el que podría surgir es en el de la utopía-marco, puesto que alberga a todas las utopías en tanto que promulgadora de la creación de utopías.

De Utopía a Utøya: desafíos de la tolerancia

La idea de Nozick de una utopía-marco es muy semejante a la idea de la democracia, pero con una notable diferencia: que en la utopía-marco se presupone una suerte de tolerancia estratégica que puede estar también presupuesta en las democracias ideales pero no se da fácticamente en las democracias concretas. Es aquí donde la problemática de la

⁷ R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, trad. R. Tamayo, México, FCE, 1991, p. 298.

⁸ *Ibidem*, p. 300.

tolerancia entra en juego y donde aparece una nueva pregunta: ¿es necesario tolerar a los intolerantes?

En la modernidad, autores como Tomás Moro y John Locke se plantearon el problema de la tolerancia y no dudaron en limitarla. No obstante, en la actualidad la tolerancia entra en conflicto como antes no lo había hecho debido a la globalización de ciertos valores, la facilidad para las migraciones y la accesibilidad de ciertos medios de comunicación. La tolerancia desde la perspectiva del multiculturalismo parece disolverse en un sinsentido que lleva a un escepticismo que no termina más que autodestruirla. Se eligió el título de Utopía a Utøya para esta sección porque así como en la Utopía del Moro-escritor el paraíso tolerante contrastaba con las prácticas intolerantes del Moro-político, del mismo modo, la utopía contemporánea que suponen los países escandinavos por sus excelentes condiciones de vida, sus condiciones de equidad, su respeto por la diversidad cultural y la libertad de expresión se vio empañada por el incidente de la isla de Utøya de 2011. En él un fanático nacionalista acribilló a casi setenta estudiantes ligados al partido laborista que sustenta la apertura hacia refugiados de otros países e inmigrantes económicos. ¿Cómo ocurre algo así en plena utopía escandinava?

Para revisar el multiculturalismo y la pregunta por la tolerancia es interesante citar algunos pasajes del controvertido filósofo Slavoj Žižek, particularmente de su libro *En defensa de la intolerancia*. Para Žižek, la respuesta a la pregunta planteada es que no puede tolerarse a los intolerantes, pero hacer eso implica salirse de la falsa asepsia del observador neutral.

El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo (el multiculturalista no es directamente racista, por cuanto no contraponen al Otro los valores particulares de su cultura), pero, no obstante, mantiene su posición en cuanto privilegiado punto hueco de universalidad desde el que se pueden apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad.⁹

En otras palabras, no reconocer la intolerancia propia es proyectarla en el otro y, en respuesta al interrogante que ocupa al encuentro, es no reconocer genuinamente al alteridad en tanto que yo soy para el otro, también un “otro”. Es decir, Žižek, retomando los valores

⁹ S. Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, pp. 56-57.

universalistas, niega el carácter neutral de esa posición y defiende la intolerancia ante los intolerantes. Pero una intolerancia manifiesta, no una velada, e incluso cuestiona la tolerancia estratégica de algunos discursos:

¿No encontramos hoy actitudes semejantes cuando los multiculturalistas desaconsejan imponer al Otro nuestras eurocéntricas ideas sobre los derechos/humanos? Es más, ¿no es esta falsa “tolerancia” a la que recurren los portavoces del capital multinacional para legitimar su principio de “los negocios son lo primero”?¹⁰

Conclusión

Luego de este breve recorrido por la relación entre utopismo y democracia, la utopía-marco de Nozick y los límites a la tolerancia vía Žižek, es importante retomar la pregunta que nos convoca ¿Es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del “otro” y el respeto de su libertad? Podría decirse, con Nozick y algunos utópicos como Rousseau, que es imprescindible; sin un “otro” libre no hay posibilidad de democracia, ni de pluralismo que la sustente. El mejor gobierno, quien como suscribe opina que es el democrático, surge de los conflictos concretos resueltos a partir del diálogo, las negociaciones y, sobre todo, cierta tolerancia con la opinión diversa. Sin embargo, la tolerancia manifiesta un conflicto que desde la teoría ética de Ricardo Maliandi se subsume a la dimensión diacrónica de la conflictividad: la que pone en choque los principios de conservación y realización. La pregunta que surgió en la tercera sección de si hay que tolerar a los intolerantes pone en jaque a la tolerancia misma y amenaza su conservación. La realización extrema de la tolerancia la anula, en tanto que permite que los intolerantes la veten.

La utopía-marco de Nozick presupone un experimento en el cual cada uno cedería algunas características de su paraíso en pos de poder compartirlo con los otros. Sin embargo, ese experimento mental no es del todo aplicable a las realidades contemporáneas y probablemente ni siquiera a la historia de la humanidad en tanto que siempre ha habido grupos que están dispuestos a eliminar a algunos otros. En palabras de Orwell, “todos somos iguales, pero algunos somos más iguales que otros”. La tolerancia en el marco de una ciudadanía democrática tiene que respetar las libertades de los individuos siempre y cuando

¹⁰ Ibídem, pp. 60-61.

esas libertades no entren en conflicto con la posibilidad de que siga habiendo libertad. Aceptar un partido neonazi significa extremar la tolerancia al punto de poner en riesgo su existencia, significa arriesgarse a multiplicar los incidentes al estilo de Utøya. Suele decirse “mi libertad termina donde empieza la del otro”, sería mejor cambiarlo con “mi libertad empieza donde empieza «nuestra» libertad”. Es decir, la libertad es algo que se construye conjuntamente y que suele destruirse unilateralmente. De modo que el pluralismo tolerante de las democracias debería cuidarse de no tolerar a los intolerantes. Probablemente el desafío de las utopías contemporáneas sea construir sociedades tolerantes ante la diversidad e intolerantes ante los genuinos flagelos sociales y no ante la opinión diversa o inconveniente para los intereses egoístas.

Democracia, ética y política de la inmanencia en Gilles Deleuze

Pablo N. Pachilla

Universidad de Buenos Aires

En enero de 2004 se llevó a cabo en la Universidad París 8-Saint-Denis el coloquio internacional “Deleuze, Guattari et la politique”, en el cual Philippe Mengue, reconocido especialista en la obra del filósofo francés Gilles Deleuze, desarrolla una interpretación de las ideas políticas de este autor –tema que ya lo hubiera ocupado en su libro *Deleuze et la question de la démocratie*,¹ publicado el año anterior. En el mismo encuentro, el académico australiano Paul Patton dirige severas críticas a las conclusiones de Mengue, exponiendo una visión de la política deleuziana bastante diferente. En resumidas cuentas, Patton opone un Deleuze liberal-democrático al Deleuze estatalista-maquiaveliano de Mengue. En la presente comunicación haremos un breve repaso por este debate, pasando revista por las propuestas de ambos autores con el objetivo de examinar sus argumentaciones y sopesar críticamente sus planteos. Analizaremos sus propuestas, en particular, examinando la relación entre ética, política y filosofía de la inmanencia, e intentaremos despejar algunos obstáculos que podrían dificultar un correcto planteamiento del problema de la democracia a partir de la obra de Deleuze.

¿Hay algún criterio en una política de la inmanencia?

El objetivo principal de la ponencia de Mengue² es rechazar las interpretaciones de la obra deleuziana en clave de lo que llama “extrema izquierda”, y que consiste en lo que podríamos denominar posturas de izquierda posmarxistas, tales como la de Antonio Negri o la más reciente y menos conocida Manola Antonioli, esto es, posturas de tendencia antiestatalista que postulan un sujeto de la praxis emancipatoria diferente del de una clase social y sus posibles articulaciones políticas. Sostiene, en este sentido, que todo “proyecto

¹ P. Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, París, L’Harmattan, 2003.

² Reproducido en P. Mengue, “El pueblo que falta y el agujero de la democracia”, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, año IX, N° 4-5, primavera de 2007.

político subversivo”³ reintroduce un ideal y un deber-ser, incompatibles por principio con una filosofía de la inmanencia como la deleuziana. En contraposición con esta postura, Mengue afirma que la filosofía de la inmanencia sí es compatible con una posición estatista democrática de tipo maquiaveliana.

Puesto que no se puede hablar de inmanencia sin invocar a Spinoza, Mengue se propone rescatar la teoría spinozista del Estado, según la cual éste no constituye un ente separado sino que “emerge de una necesidad inherente a las relaciones de las potencias entre sí, y a su juego en el estado de naturaleza”.⁴ En otras palabras, el Estado constituye para Spinoza un instrumento o un auxiliar indispensable de la razón y la sabiduría, que no se opone al conjunto social, sino que es una unión y una prolongación de su potencia. Y si queremos ser inmanentistas, no podemos, de acuerdo con Mengue, no acordar con esta teoría del Estado.

Este argumento, creemos, falla en el punto de suponer que una filosofía de la inmanencia no puede, *por definición*, pensar el Estado como una entidad trascendente. Es absolutamente cierto que una filosofía tal no puede vindicar una entidad que se pretenda trascendente. Es cierto también que Spinoza, de modo similar a Locke, define el Estado en continuidad con el estado de naturaleza, pero que, a diferencia del estado de naturaleza lockeano, éste se caracteriza por la ausencia de elementos de trascendencia, y por esto mismo, el Estado que derivará de él será igualmente inmanente a las potencias sociales. Sin embargo, no hay razón para concluir de esto que las caracterizaciones estatales deleuziana y spinoziana deban necesariamente coincidir. No por ser spinozista debe Deleuze serlo en todos los aspectos: acaso Deleuze se pensara a sí mismo más bien como una “repetición vestida” de Spinoza, en concordancia con su teoría de la diferencia como corazón de la repetición.⁵ Al contrario de esta identificación literal Deleuze-Spinoza, el primero tiene una teoría del Estado radicalmente diferente de la del segundo –en la cual no podremos entrar en el presente trabajo; baste indicar que no es en absoluto un apologista del Estado–. Por otra parte, un pensamiento de la inmanencia *sí puede* pensar que determinadas entidades *se presentan como* trascendentes: es el caso, sin ir más lejos, de la Iglesia. Basta pensar en los

³ P. Mengue, ob. cit., 2003, p. 173.

⁴ *Ibidem*, p. 174.

⁵ Cfr. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, cap. 2, pp. 119-203.

comentarios deleuzianos referidos a la figura del pastor tal como Nietzsche la delinea,⁶ o en los desarrollos del *Tratado teológico-político* spinoziano, llamativamente poco citado por Mengue. De ahí que a este último le sorprenda que Deleuze pueda caracterizar al Estado, en *Mil mesetas*, como el desvío de la potencia en su dimensión colectiva.

A partir de este desacierto se desencadena el resto de las tesis de Mengue, que propone entonces que toda teoría que pretenda ir por encima de las potencias colectivas de la inmanencia implica, digámoslo en términos lockeanos, una “apelación al Cielo”, es decir, el recurso inmediato a una instancia trascendente, recurso que postula un ideal por sobre lo real, un deber-ser sobre el ser, convirtiendo a quien así apela en representante de esta instancia, eludiendo las mediaciones existentes. El problema con esto es que el Estado no constituye, para Deleuze, una unión inmanente de las potencias, que se vería en tanto tal ilegítimamente eludida por una práctica “subversiva”. Mengue es consciente, por su parte, de que, en tanto defiende una política de la inmanencia no puede, a la hora de hacer una apología del Estado, recurrir a la teoría política clásica de corte hobbesiano o a alguna de sus versiones contemporáneas de tinte schmittiano, las cuales se construyen sobre las ideas de trascendencia y representación, y de ahí que recurra a Maquiavelo. En este sentido, Mengue subraya la importancia de la *estabilidad* como concepto político en el florentino, y le llama la atención, nuevamente, que Deleuze no se preocupe por ella. La explicación de esto radica, para Mengue, en una cuestión de facto: mayo del 68 y el encuentro con Guattari habrían llevado a Deleuze por el mal camino. Aun sosteniendo esto –es difícil no pensar que algunos momentos teóricamente imprecisos y maniqueos de *Capitalismo y esquizofrenia* se deben a la pluma de Guattari–, no deja de ser cierto que una de las preocupaciones centrales de toda la obra deleuziana es precisamente todo lo contrario de la estabilidad: el devenir, las líneas de fuga, la desterritorialización, el movimiento.

La forma más explícita de la tesis expuesta por Mengue se encuentra, sin embargo, cuando afirma que la inmanencia lleva a una amoralidad en política. Esto es innegable, puesto que la moral constituye en esta corriente de pensamiento una apelación a una instancia trascendente. Sin embargo, Mengue hace equivaler esta amoralidad con una *Realpolitik* según la cual, si no hay ningún lugar firme *trascendentalmente* desde donde pararse para juzgar, se debe al menos aceptar el Estado-tal-como-existe-actualmente, que es

⁶ Cfr. los diálogos con Claire Parnet disponibles en la web como “El abecedario”.

al menos *empíricamente* firme –tampoco el Estado puede ser moral o jurídicamente fundado, según Mengue y siguiendo a Maquiavelo–. Este “agujero” conlleva “abstenerse de hacer de dicha ausencia de fundamento moral la razón de una crítica concerniente a la inmoralidad o la ilegitimidad de todo Estado existente, ya que eso supondría anular la crítica inmanente de la moralidad y de la legitimidad que pone en obra Spinoza en nombre de la inmanencia”.⁷

Una vez más, no podemos sino dar la razón al autor. Una filosofía de la inmanencia que se pretenda spinozista o deleuziana se contradice consigo misma si critica las sociedades existentes en términos morales. Siguiendo esta corriente de pensamiento, se debe, como bien dice Mengue, “separar la verdadera teoría política de la «moralidad»”.⁸ Hablar de la *inmoralidad* desde una teoría de la *amoralidad* es bajo todo punto de vista una contradicción. Sin embargo, y éste es el punto esencial, Mengue se hace eco de la interpretación dominante durante siglos sobre la filosofía de la inmanencia, que ha sostenido que, dadas las consecuencias indeseadas a las que nos referimos previamente, una filosofía tal no es viable. Pero pasa por alto el hecho de que precisamente éste ha sido el problema principal de tal filosofía, y que si bien a veces no ha sabido o no ha podido conformar a sus objetores con sus respuestas, sí existe al menos una tradición argumentativa en cuanto a intentar resolver este problema. Ni Spinoza ni Deleuze se contentan con la indiferencia, y el *amor fati* no equivale a la resignación frente a la contingencia: la expresión más notable de la conciencia de este problema es la distinción entre *ética* y *moral*. Separar la política de la moral no debe implicar necesariamente, entonces, separarla de la ética.

Ética y moral

Las clases de Deleuze sobre Spinoza ofrecen una buena introducción a la distinción entre ética y moral. Se trata de una distinción asaz difícil de asir, pero fundamental para un pensamiento de la inmanencia que se tome en serio los problemas filosóficos. Mientras que en el plano moral se trata del Bien y el Mal, en el plano ético las categorías son lo bueno y lo malo. ¿Y qué significan lo bueno y lo malo en una filosofía tal? En la carta XXIII a

⁷ P. Mengue, ob. cit., 2003, p. 178.

⁸ *Ibidem*, p. 179.

Blyenbergh, Spinoza toma el caso de Nerón y Orestes. Ambos mataron a su madre; sin embargo, según Spinoza, “Orestes pudo realizar un acto que exteriormente es el mismo y tener al mismo tiempo la intención de matar a su madre sin merecer la misma acusación que Nerón”.⁹ ¿Por qué? Deleuze nos lleva a poner en conexión este pasaje con un pasaje de la *Ética*:

Si entonces un hombre, llevado por la cólera o por el odio, es determinado a apretar el puño o a mover el brazo, eso ocurre porque una sola y misma acción puede [...] estar asociada a cualquier imagen de cosa.¹⁰

Supongamos entonces, nos dice Deleuze, que en un caso un hombre mueve el brazo para matar a alguien; en el otro, para golpear un gong. ¿En qué podemos distinguir éticamente las dos acciones?

“En un caso asocié mi acción a la imagen de una cosa cuya relación se compone directamente con mi acto [...] En el otro caso asocié mi acto a la imagen de una cosa cuya relación es inmediatamente, directamente, descompuesta por él”.¹¹ Ahí se encuentra, para el filósofo francés, el criterio de distinción spinoziano entre lo bueno y lo malo: mientras que en un caso, se asocia la acción a la imagen de una cosa cuya relación se compone directamente mediante dicha acción, en el otro, se asocia la acción a la imagen de una cosa cuya relación es directamente descompuesta –recordemos que, en la interpretación deleuziana de Spinoza, todo modo es, en el plano ontológico, una relación, una composición de relaciones diferenciales sin elementos mínimos asignables–.

Volviendo, entonces, a Nerón y Orestes, podemos decir que Nerón asoció su acto directamente “a la imagen de un ser cuya relación sería descompuesta por ese acto”,¹² mientras que Orestes asoció su acto no a la imagen de su madre, cuya relación sería descompuesta por su acto, sino a la imagen de Agamenón, cuya relación sería recompuesta con la del propio Orestes. La segunda acción será considerada “buena” en tanto “opera una composición directa de las relaciones”, mientras que la primera será considerada “mala” en

⁹ B. Spinoza, *Epistolario*, Buenos Aires, Raíces, 1988, carta XXIII, p. 96.

¹⁰ B. Spinoza, *Ética*, libro IV, prop. LIX, escolio.

¹¹ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 187.

¹² *Ibídem*, p. 189.

tanto “opera una descomposición directa, aun si opera una composición indirecta”¹³ –en última instancia, es imposible pensar en una acción que no opere alguna composición, pero el criterio establecido aquí es si se trata de una composición o una descomposición *directa*–. Aclaremos por último que esto vale sólo para los puntos de vista particulares, ya que “desde el punto de vista de la naturaleza todo es composición”.¹⁴

No pretendemos aquí entrar en los problemas que este planteo entraña. Tampoco suponemos que despeje por sí mismo todas las dificultades que una problemática como ésta trae aparejadas. Sin embargo, sí queremos remarcar a) que existe una conciencia del problema y que existen esbozos para responderlo –en otros términos, que existe una ética en Deleuze, o en la máquina Spinoza-Deleuze, que está en íntima relación con una ontología de la inmanencia, y que se distingue por lo tanto de la moral en tanto ligada a la metafísica y a valores trascendentes–; b) que consiguientemente puede y debe separarse la política de la moral, pero no de la ética; y c) que esta ética no se condice, en tanto implica operar siempre composiciones directas, con la teoría maquiaveliana.

Sin dejar de tener esas distinciones en mente, podemos también invocar la noción de *deseo* en Deleuze: ya sea mentado como conexión de puntos singulares, como agenciamientos maquínicos, como flujos de intensidades, el deseo es siempre *producción*, y en tanto tal, es siempre movimiento y producción de algo nuevo e incalculable; jamás mantenimiento de lo existente. *Imperio y Multitud*, de Antonio Negri y Michael Hardt, pueden ser criticados por múltiples razones –de las cuales tal vez su espontaneísmo sea una de las principales–, pero parece difícil objetarlos, como lo hace Mengue, por la simple razón de *querer* algo otro que la realidad actual, sobre todo si tenemos en cuenta que, en la ontología deleuziana, lo *actual* no agota lo *real*. De este modo llegamos a darnos cuenta de que la distinción deleuziana entre *lo virtual* y *lo actual* sigue la misma línea que la distinción spinoziana entre ética y moral, ya que el deseo se ubica siempre en el plano inmanente de la ética y su devenir es siempre virtual. Si una política de la inmanencia, entonces, es incompatible con el *juicio*, perteneciente a la moral, no lo es con el *deseo*, correspondiente al plano de la ética. Es entonces sobre la base de la confusión entre ética y

¹³ G. Deleuze, ob. cit.

¹⁴ G. Deleuze, ob. cit., p. 190.

moral, por un lado, y entre virtual y actual, por otro, que puede desarrollarse el planteo de Mengue.

Democracia

La intervención de Paul Patton, por su parte, se dirige principalmente contra una consecuencia harto desagradable expuesta por Mengue en su libro –que se deja acaso entrever en los desarrollos expuestos previamente–, según la cual habría una hostilidad de parte de Deleuze hacia la democracia. Ella sería “desvalorizada, no por sus carencias empíricas, sino por razones de principio”.¹⁵ Patton ofrece dos definiciones posibles de la democracia. Por un lado, una definición “estricta”, según la cual la democracia “supone una forma de gobierno en cuyo seno los gobernados ejercen control sobre los gobiernos y sus políticas, caracterizado generalmente por la existencia de elecciones justas y regulares, y por la igualdad de los derechos en aras de una participación efectiva en el proceso político”.¹⁶

El autor parece estar pensando en las democracias capitalistas “occidentales” –europea y norteamericana, puesto que rechaza lo que denomina “populismos”– actuales, y afirma que Deleuze no es un demócrata en este sentido restringido. Tiene bastante razón al respecto, sólo que más avanzado el texto defenderá una posición de esta índole. Por el otro, ofrece una definición más amplia según la cual “la democracia se refiere a una forma de sociedad caracterizada por la ausencia de privilegios de clase o de casta, y por la puesta en juego de un principio igualitario según el cual la vida y las creencias de un individuo no tienen más valor inherente que las de cualquier otro. Así comprendida, una sociedad democrática es una asociación de personas iguales que no admiten justificación alguna tendiente a la exclusión, de un individuo o grupo, del sistema de libertades políticas y civiles fundamentales”.¹⁷

Según Patton, es según este sentido que Deleuze es un demócrata. Para el australiano, la oposición de Deleuze a los agenciamientos existentes se funda “en el principio de igualdad y en la injusticia que resulta de la distribución inequitativa de la riqueza y de la

¹⁵ P. Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L’Harmattan, 2003, p. 43 (la trad. es nuestra).

¹⁶ P. Patton, “Deleuze et la démocratie”, en M. Antonioli y col. (comps.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris, Éditions du Sandre, 2005, p. 36 (la trad. es nuestra).

¹⁷ *Ibidem*, p. 37.

pobreza”.¹⁸ Al ser el capitalismo un sistema inequitativo, no puede ser democrático en el sentido amplio del término. Encontramos aquí un problema inverso al que aparece en la lectura de Mengue: mientras que la dirección en la que va parece ser la correcta, los conceptos utilizados acaso no sean los más felices en tanto parecen atender contra la inmanencia del planteo deleuziano.

Por otra parte, Patton aborda el problema de los derechos del hombre. En varios textos Deleuze critica esta idea en tanto abstracción ligada a valores trascendentes,¹⁹ lo que esperadamente lleva a Mengue a postular un rechazo deleuziano por tales derechos. Sin embargo, la tesis de Patton consiste en sostener que no existe un rechazo hacia los derechos humanos sin más, sino sólo hacia *una forma de entenderlos*: una forma ahistórica que los piensa como valores eternos e inmodificables –un poco a la manera de las definiciones de la democracia ofrecidas por el propio Patton–. Por el contrario, este filósofo muestra muy acertadamente cómo Deleuze propone no subsumir maquinalmente situaciones bajo las leyes existentes, sino *crear jurisprudencia*, es decir, crear las condiciones para que las situaciones indeseadas no sean posibles. “No se trata de hacer aplicar los derechos del hombre. Se trata de inventar jurisprudencias donde, para cada caso, eso no sea posible”,²⁰ afirma Deleuze en diálogo con Claire Parnet.

En este punto, desearíamos apoyar textualmente la hipótesis de Patton retomando el *excursus* deleuziano en torno a Rousseau en las clases sobre Spinoza. Allí, es curioso cómo Deleuze dice, de otro modo, lo mismo que en el pasaje del “Abecedario” citado por Patton. Al desarrollar el concepto rousseauiano de *moral sensitiva* o *materialismo del sabio*, Deleuze afirma que, para Rousseau, “la sociedad es un sistema que les da [a los individuos] en todo momento un interés en ser malvados”,²¹ y que por ende “hay que instaurar situaciones en las que no tengan interés en ser [lo]”.²² El ejemplo que ofrece se refiere a la anécdota según la cual tanto Rousseau como Spinoza habrían renunciado a la herencia en tanto situación que lleva constantemente a desear –más o menos solapadamente– la muerte del padre. La moral probablemente nos aconsejaría luchar contra este deseo; pero, nos dice Deleuze, “¿qué nos aconsejaría la ética? Antes de hacer moral, actuar sobre las

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. por ejemplo, G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pp. 165-166.

²⁰ G. Deleuze, “El abecedario”, letra G.

²¹ G. Deleuze, *En medio de Spinoza...*, p. 128.

²² *Ibidem*, p. 126.

situaciones”.²³ En otras palabras, cortar por lo sano y seleccionar las situaciones –de ahí que Deleuze pueda definir aquí la ética como “el arte de operar una selección al nivel de la situación misma”–.²⁴

En continuidad con lo anterior, sostiene Patton que la preferencia deleuziana “*por la jurisprudencia sobre las declaraciones de derechos* del hombre o sobre su consignación en códigos jurídicos es de hecho una preferencia por el proceso constante, creativo y abierto que lleva a la modificación de las leyes existentes y a la invención de nuevos derechos”.²⁵

Aquí comienza ya a delinearse la perspectiva global de este autor, puesto que hilvana este planteo con el de la diferencia entre *posición de mayoría* y *devenir minoritario*. Mientras que para Mengue la preferencia deleuziana por el segundo implicaría una hostilidad hacia la democracia, que se basa en el consenso de la mayoría, no se trata según Patton de elegir el uno o el otro, sino de una dinámica que se establece entre ambos y en la que consistiría precisamente la democracia. Para Patton, se trata de la diferencia “entre la reconfiguración de la norma mayoritaria, a menudo obtenida por medios legales y democráticos, y la existencia de un proceso constante de no-coincidencia con esa norma, aun después de su reconfiguración”.²⁶ La propuesta se trasluce bien en algunos de los términos utilizados por Patton, como cuando se refiere –en relación con el tópico de la jurisprudencia– al modo en que las medidas jurídicas “*han ensanchado* el estándar con el fin de *incluir*”²⁷ a las minorías.

Un primer problema con esta propuesta es que Patton, en aras de demoler la tesis de Mengue, afirma que este ensanchamiento muestra cómo la democracia tiene de hecho su forma de permitir o propiciar esta dinámica del cambio.²⁸ El problema se encuentra en que, al afirmar esto, Patton está identificando ahora la democracia en su segundo sentido –el “ideal” democrático– con la democracia en su primer sentido –las democracias capitalistas realmente existentes–. Es cierto que, dada la facticidad de este argumento, el planteo podría sostenerse aún siendo más cautelosos en este sentido y no produciendo esta identificación.

²³ *Ibíd.*, p. 123.

²⁴ *Ibíd.*, p. 124.

²⁵ P. Patton, *ob. cit.*, p. 40 (el subrayado es nuestro).

²⁶ *Ibíd.*, p. 42.

²⁷ *Ibíd.* (el subrayado es nuestro).

²⁸ En este punto vemos que aparecen dos sentidos de la democracia funcionando en el texto, diferentes pero correlativos a los explicitados por el autor: a) como dinámica entre lo mayoritario y lo minoritario, y b) como el sistema que permite esta dinámica.

Cuando menos, habría que decir empero que esto invalidaría la objeción de Patton a Mengue según la cual el último confundiría “la crítica del estado actual de la política democrática con la crítica de la democracia en tanto tal”.²⁹ Sin embargo, bien observada, es la propia lógica interna de la tesis la que nos lleva a la identificación, más allá de este argumento empírico. De hecho, Patton ve la teoría de la micropolítica, en concordancia con esta tesis, como “una dimensión complementaria de la teoría política democrática”, y –aquí las palabras son más inequívocas– “como un complemento necesario de las concepciones liberales democráticas de la política”.³⁰

La tesis de la complementariedad es, sin lugar a dudas, sólida. Para situarnos en la Argentina contemporánea, pensemos, por ejemplo, en la ley de matrimonio igualitario. Tendríamos por un lado la militancia sostenida de los grupos LGBT –devenir minoritario, micropolítica– que habría llevado a una modificación de la legislación y a la creación de una nueva ley –reconfiguración de la mayoría, macropolítica–. En tal caso se trataría de dimensiones complementarias donde ninguna de las dos funcionaría sin la otra. Nos parece que rechazar este tipo de conquistas desde posiciones “iluminadas” de pretendidos guardianes de una diferencia que debería mantenerse “pura” es un claro desatino, en tanto es evidente que toda lucha minoritaria o emancipatoria en general debe plasmar sus logros o cristalizar sus devenires territorializándose y modificando las normas vigentes en la situación.

De acuerdo con la interpretación de Patton, entonces, lo que nos ofrecería desde el punto de vista político la teoría de Deleuze sería un conjunto de herramientas para pensar ontológicamente el cambio en las sociedades. Habría que agregar aún que se trataría de un proceso de necesaria no-coincidencia entre los dos polos en juego –digamos, en términos no deleuzianos, lo instituido por un lado y lo instituyente/destituyente por el otro–; que, en este sentido, el proceso no tiene un término final; y, por último que no se haría presente aquí, en principio, la idea de progreso –examinar en qué medida podría estar implicada o no tal idea constituiría el tema de otro trabajo–. Nos dejaría, en breve, una suerte de teoría socialdemócrata de inspiración kantiana, con algunas diferencias que la distanciarían de la ontología de la II Internacional. Si esto fuese así, podríamos establecer un paralelismo, a

²⁹ P. Patton, ob. cit., pp. 43-44.

³⁰ *Ibidem*, p. 43.

nivel político, entre la filosofía de Gilles Deleuze y la de Jacques Derrida, quien establece una dinámica similar a la aquí bosquejada entre los conceptos de *justicia* y *derecho*.³¹ Desde dos filosofías de la diferencia –aunque, en un caso, desde una ontología de la positividad y en el otro desde una ontología de la negatividad– se daría, llevada a la práctica, una propuesta política similar, de carácter democrático-progresista o socialdemócrata.

Creemos que existen numerosos indicios en la obra de Deleuze que apoyan –con algunas salvedades indicadas– la interpretación de Patton. Por otra parte, se trata de un planteo que resulta –a diferencia del de Mengue– más o menos operativo a nivel político. Sin embargo –y no podemos aquí sino esbozar someramente el problema–, no debemos dejar de recalcar el hincapié hecho por Deleuze en la práctica, que subraya constantemente que lo que importa es siempre lo molecular, la presentación, los devenires en tanto tales, y nunca la reconfiguración a la que dan lugar, lo molar, la representación –los cuales estarán siempre, pero siempre también y únicamente por añadidura–.

³¹ Cfr. J. Derrida, *La hospitalidad*, Buenos Aires, De la Flor, 2000.

Ética y política: aportes de la ética del discurso al Estado democrático de derecho

Santiago Prono

UNL-Conicet

En este artículo analizo la relación sistemática entre moral y política que es posible establecer en el marco teórico de la ética del discurso de Karl-Otto Apel. Para ello parto de una presentación general de esta teoría ética teniendo en cuenta el sentido reconstructivo de los presupuestos del discurso argumentativo, el cual resulta inherente a su procedimiento de fundamentación racional de las normas morales (1). A continuación, y teniendo en cuenta el concepto habermasiano de Estado de derecho que este autor explicitó en el marco de sus conferencias de las *Tanner Lectures* de 1986, señalo el importante rol que esta teoría ética puede asumir, consistente en el análisis crítico del desempeño de las instituciones democráticas del Estado de derecho, y que es posible de justificar a partir de aquel sentido reconstructivo por el cual se caracteriza la ética del discurso de Apel (2). Las consideraciones finales estriban en una explicitación del resultado obtenido en función del análisis precedente, y teniendo en cuenta la pregunta acerca de si toda acción política implica o no una dimensión y comportamiento éticos (3).

1

La ética del discurso es una teoría alemana surgida a comienzos de la década de 1970, cuyos principales exponentes son Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Básicamente, esta teoría ética comporta un carácter procedimental e intersubjetivo que estriba en la confrontación crítica de argumentos orientada a la obtención de consensos racionalmente motivados como condición de validez de la justificación de las normas morales que incorpora, desde sus propios presupuestos filosóficos, parte de las implicancias conceptuales del giro lingüístico, pragmático y hermenéutico de la filosofía contemporánea.¹ En el caso

¹ Para un estudio reconstructivo de lo que, según los propios autores, podemos caracterizar como los fundamentos conceptuales de la ética del discurso, véase K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach, (eds.),

de Apel, esta teoría ética mantiene la exigencia trascendental de interrogarse por las “condiciones de posibilidad y validez”, pero no cree que sea necesario buscarlas en las estructuras concienenciales, como en el caso de Kant (y en definitiva en toda la llamada “filosofía de la conciencia” que abarca desde Descartes hasta Husserl), sino que es menester buscarlas en el lenguaje y la argumentación.² Se trata pues de una teoría en la que el principio del discurso adopta una importancia fundamental, el cual no debe entenderse solamente en el sentido de una exposición de argumentos en los que se expresan las razones que fundamentan las diversas posturas sostenidas por quienes participan en una discusión. Antes bien, este principio, que constituye un término técnico específico de la filosofía contemporánea, fundamentalmente a partir de Habermas, hay que entenderlo en el sentido de un análisis crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una argumentación determinada. Tal análisis crítico es necesariamente dialógico y presupone, ante todo, la simetría y la igualdad de derechos entre quienes asumen el rol de interlocutores discursivos involucrados en la resolución argumentativa de un problema filosófico como el de la fundamentación racional de normas morales.³

El rasgo característico fundamental que desde un punto de vista conceptual puede señalarse como propio de la ética del discurso es su sentido reconstructivo que explicita reflexivamente los presupuestos normativos que subyacen como condición trascendental de validez al planteo de todo argumento con sentido, y cuyo reconocimiento implica un carácter moral inherente a la racionalidad misma. Esto ha permitido responder adecuadamente al desafío planteado en sus orígenes por objeciones provenientes de posturas ligadas al racionalismo crítico, según las cuales no era posible una fundamentación racional de la moral debido al prejuicio de que la racionalidad era moralmente neutral.⁴ A partir de esta reconstrucción de la dimensión pragmática del discurso argumentativo, se justifican conceptos fundamentales de esta teoría ética. Entre ellos están el concepto de la

Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge, t. I, II, Frankfurt, Fischer, 1984. Cfr. también K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* (t. II), Frankfurt, Suhrkamp, 1973; J. Habermas, “Zur Logik des theoretischen und praktischen Diskurses”, en R. Manfred (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1974; D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik, Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*; Frankfurt, Suhrkamp, 1985; W. Kuhlmann, *Sprachphilosophie. Hermeneutik. Ethik. Studien zum Transzendentalpragmatik*, Würzburg, Köninghausen & Neumann, 1992.

² Cfr. R. Maliandi, *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 117.

³ Cfr. R. Maliandi, *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006, pp. 231 ss.

⁴ K.-O. Apel, *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires, 1992, p. 14 ss.

fundamentación última (*Letztbegründung*), que no debe pensarse en un sentido lógico-deductivo, sino en el sentido de una reflexión pragmático-trascendental que simplemente alude al hallazgo de presupuestos inherentes a la argumentación, y que por lo tanto no pueden negarse sin incurrir en una autocontradicción pragmática o performativa (*pragmatischer Selbstwiderspruch*),⁵ ni fundamentarse sin comisión de *petitio principii*. Aquí se evidencia la irrebasabilidad (*Unhitergebahrkeit*) del discurso argumentativo, que implica la imposibilidad de “salirse” del discurso para tomarlo como objeto de estudio, y ello porque ya siempre lo estamos presuponiendo, por ejemplo, para negar con argumentos la viabilidad de una fundamentación racional de la moral. Otro concepto fundamental es el de la norma básica (*Grundnorm*), la cual refiere a un principio ético necesariamente presupuesto en *toda* argumentación, sea cual fuere su contenido, e implica una exigencia, fundamentada mediante reconstrucción pragmática, de recurrir a discursos prácticos ante cada caso de conflicto de intereses. Finalmente, también aparece en la ética del discurso de Apel el concepto de comunidad ideal de comunicación (*Idealkommunikationsgemeinschaft*), que alude a una situación discursiva que adopta la forma de un ideal regulativo en el que los interlocutores discursivos, como dice Habermas, sólo aceptan confrontar sus puntos de vista bajo la “fuerza de coacción” que ejercen los mejores argumentos.⁶

Este sentido reconstructivo permite dar cuenta de la característica fundamental de esta teoría ética, que no ha sabido leer la mayoría de sus críticos cuando objetan su procedimiento de fundamentación, alegando la imposibilidad de alcanzar consensos como instancia fundamental para la justificación racional de las normas morales.⁷ De este modo,

⁵ Este tipo de contradicción se entiende si se toma en cuenta la dimensión pragmática del lenguaje. Semejante contradicción, a diferencia de una contradicción semántica entre dos proposiciones (en la cual el predicado de una niega lo que afirma el de la otra), se comete con una sola proposición, pero en la cual se niega precisamente lo que está implícitamente afirmado en el acto comunicativo por el cual dicha proposición se expresa, o bien se afirma lo que en el acto se niega. Esto significa, en otros términos, que con una tal contradicción se apela a aquello que se quiere criticar para pretender justificar el tipo de objeción que se quiere plantear. Cfr. R. Maliandi, “Conceptos y alcances de la «ética discursiva» en K.-O. Apel”, *Tópicos*, N° 10, Santa Fe, 2002, p. 62; K.-O. Apel, *Una ética de la responsabilidad...*, pp. 17-18.

⁶ Cfr. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, p. 358 y ss., y “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico)”, *Diánoia*, XXI, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM-FCE, 1975, pp. 140-173.

⁷ Cfr. A. Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 106 y ss.; E. Tugendhat, *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 151 y ss. Esta teoría ética ciertamente se orienta a la obtención de consensos, pero ésta no es su característica fundamental, y por esto no adopta un sentido constructivista, sino reconstructivo de las condiciones de posibilidad de la fundamentación filosófica. Cfr. S. Prono, “¿Por qué no más Apel? Análisis y consecuencias de algunas

la ética del discurso tiene como punto de partida, como señalé, el análisis de las condiciones de posibilidad (*Bedingung der Möglichkeit*) y validez de la argumentación mediante un análisis pragmático-trascendental (en el caso de Habermas hablamos de una “pragmática universal”) que se propone explicitar los presupuestos ya siempre operantes en la misma práctica comunicativa llevada a cabo en términos de argumentos, y que son constitutivos de todo entendimiento intersubjetivo.

Esta comprensión pragmático-trascendental de la ética del discurso reconstruye entonces las condiciones y los presupuestos del discurso argumentativo, y a estas condiciones pertenecen presupuestos moralmente relevantes: “Cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado *nolens volens* las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la corresponsabilidad, la igualdad de derechos, por principio, de todos los participantes en la comunicación. Pues suponemos necesariamente, siempre como finalidad del discurso, la capacidad (universal) de consensuar todas las soluciones de los problemas: así, por ejemplo, todas las soluciones vinculantes de los problemas de fundamentación de normas”. Por esto, en opinión de Apel, “en estos presupuestos de la argumentación, normativos e inevitables, está ya implicado un principio ético-discursivo”.⁸ Esto es algo que este autor viene sosteniendo desde su *Transformación de la filosofía* de 1973, cuando afirmaba su tesis según la cual “a la argumentación racional (propia del ámbito de la ciencia, pero también a la racionalidad propia de los demás ámbitos discursivos) subyace la validez de normas éticas universales”.⁹

objeciones a su propuesta de la ética discursiva”, en AA.VV., *Ética del discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, Río Cuarto, 2007, pp. 143 y ss.

⁸ K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 157-158.

⁹ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, p. 397. La ética del discurso de este autor también comporta una parte correspondiente a la definición del contenido concreto de normas situacionales, y al análisis de la realidad sociohistórica desde el punto de vista de una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) teniendo en cuenta las condiciones que afectan la implementación del procedimiento en cuestión (cfr. K.-O. Apel, “Diskurse thik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachswängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft”, en K.-O. Apel, H. Burckhart, *Prinzip vor dem Mit-Verantwortung. Gründllage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001; W. Kuhlmann, *Sprachphilosophie. Hermeneutik. Ethik*, p. 25; D. Böhler, “Transzendentalpragmatik und Diskursethik. Elemente und Perspektiven der apelschen Diskursphilosophie”, *Journal for General Philosophy of Science*, N° 34, 2003, pp. 221-249. Pero de estas dos partes no me voy a ocupar aquí, sino sólo de aquella primera (parte) mencionada respecto del tipo de reconstrucción señalado.

Hasta aquí la explicitación del trasfondo conceptual sobre el que se apoya la ética del discurso en el marco de su transformación semiótico-discursiva de la filosofía trascendental kantiana. En lo que a esta teoría respecta, cabe señalar que en tanto que su método reconstructivo explicita los presupuestos de la pragmática de la argumentación, ésta se constituye en un punto de apoyo para el análisis y la crítica del funcionamiento de las instituciones del Estado de derecho que Habermas conceptualiza en términos de su teoría del discurso. Veremos que esto permite evidenciar la relación ética-política que es posible establecer en el marco de la ética del discurso.

Habermas concibe un concepto de “Estado de derecho con división de poderes, que extrae su legitimidad de una racionalidad que garantiza la imparcialidad de los procedimientos legislativos y judiciales. [Este concepto] no representaría otra cosa que un estándar crítico (*ein kritischer Maßstab*) para el análisis de la realidad constitucional.¹⁰ Y sin embargo, esa idea no se limita a oponerse abstractamente a una realidad que tan poco se corresponde con ella. Antes bien, la racionalidad procedimental, emigrada ya parcialmente al derecho positivo, constituye (tras el hundimiento del derecho natural racional) “la única dimensión que queda en que puede asegurarse al derecho positivo un momento de incondicionalidad y una estructura sustraída a ataques y manipulaciones contingentes”.¹¹

La ética del discurso puede contribuir con esta concepción del Estado de derecho asumiendo el papel de la crítica que aquí señala Habermas. La tarea fundamental de la ética del discurso en relación con el Estado democrático de derecho se limita a señalar la necesidad de intentar vincular el discurso crítico libre, público e irrestricto orientado al consenso, con los procedimientos de fundamentación de las normas y decisiones políticas, jurídicas, etc., así como con los correspondientes intentos de resolución de conflictos:

¹⁰ Es necesario aclarar que el término “criterio” resulta incompatible con el método reconstructivo y con el sentido de la crítica inmanente que el propio Habermas realiza en las citadas conferencias, y por supuesto también con la ética del discurso, que precisamente se caracteriza por este método. Por su parte, también S. Benhabib refiere a esta teoría ética en el sentido de constituir un “criterio crítico”; cfr. S. Benhabib, “Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy”, en S. Benhabib y F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Massachusetts University Press, 1995, pp. 352-355, esp. p. 353.

¹¹ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, pp. 598-599 (el subrayado es mío).

El discurso filosófico de fundamentación ética de la democracia se propone contribuir a la consolidación y a la ampliación de este sistema, así como a la autocorrección de sus falencias o desviaciones.¹²

Está claro que el riesgo que aquí hay que evitar es caer en lugares comunes, ya que en relación con el análisis de temas, por ejemplo, relacionados con la corrupción y la arbitrariedad de regímenes formalmente democráticos, o con la proliferación de regímenes autoritarios y dictatoriales que resultan violatorios de los derechos humanos o, también, con la creciente erosión del sistema democrático como consecuencia del proceso de globalización que podría poner en riesgo y disminuir la capacidad de acción de las instituciones democráticas, lo cual haría perentoria la necesidad de hallar y establecer bases democráticas a nivel internacional para contrarrestar el poder del mercado, etc., si bien son todos temas ciertamente importantes, en realidad toda teoría ética concebiría a éstos como problemas que hay que solucionar.¹³ Sin embargo, la ética del discurso, explicitando las condiciones de posibilidad de la reciprocidad discursiva, es especialmente sensible y crítica de las asimetrías injustificadas que subsisten en los procedimientos decisorios, por ejemplo, de la generación legítima del derecho, aumentando la probabilidad de que el discurso práctico resulte razonable y equitativo; a fin de cuentas “una despreocupación total por las reglas del discurso (y por los principios que lo regulan) sería una irresponsabilidad manifiesta”.¹⁴

Ahora bien, esta concepción de la ética del discurso como procedimiento crítico de las instituciones del Estado de derecho no debe interpretarse sin embargo como una instancia externa al procedimiento deliberativo de confrontación de argumentos, ubicándose en una posición superior para desde allí analizar y juzgar las prácticas institucionales. Esta teoría ética no adopta ningún método constructivista, sino reflexivo y reconstructivo de las condiciones de validez de la argumentación. Por esto, el sentido crítico que puede adoptar la ética del discurso no se ubica en un nivel distinto de las prácticas habituales, sino que se basa en el análisis de los presupuestos ya operantes en las mismas prácticas institucionales

¹² J. De Zan, “Significación moral de la democracia”, en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 297.

¹³ Cfr. R. Maliandi, *Ética: dilemas y convergencias*, pp. 218 y ss.

¹⁴ R. Maliandi, ob. cit., p. 240.

que se estudian y/o critican. La ética del discurso no lleva a cabo su análisis crítico “desde arriba”, constituyéndose en una “guía” a seguir, sino que actúa, digamos, desde dentro, analizando las condiciones de validez de lo político, y de la idea de la democracia, señalando los principios formalmente reconocidos pero de hecho ignorados por las prácticas gubernamentales o legislativas de las democracias existentes.¹⁵

El principio del discurso argumentativo o principio D de la ética del discurso, tiene que ser concebido entonces como una “metainstitución de la crítica [...] como una idea que ya se halla realizada especialmente en las instituciones de las democracias existentes, o como su propio sentido, más allá de las deficiencias o deformaciones de su realización empírica”;¹⁶ de lo que se trata, a fin de cuentas, es de desenmascarar las falencias de las prácticas reales de aquellas instituciones. Este sentido en que hay que entender la crítica que puede realizarse desde los fundamentos conceptuales de la teoría ética del discurso sólo explícita, y reactualiza, una idea que ya está presente en el origen mismo de las instituciones jurídico-políticas del Estado democrático de derecho y ha inspirado su fundamentación.

La ética del discurso concibe a la democracia instituida en el marco de un Estado de derecho, no meramente como un procedimiento, sino, afirma Apel, “como una fundamentación de principio. Es la realización aproximativa de una idea”.¹⁷ Dorando Michellini sostiene que el principio de la ética del discurso “ofrece un criterio metapolítico de orientación y de crítica para toda teoría política de la democracia, [y] sólo sobre esta base filosófica, que interpreta el procedimiento de legitimación de las normas públicas de convivencia a la luz de los principios éticos universales discursivo-consensuales, la teoría política puede asegurarse por principio las condiciones de crítica y la posibilidad de evitar que las acciones y decisiones políticas sean reducidas a meros hechos estratégicos [...] Frente a toda realización política concreta, la ética del discurso asegura por principio los derechos del hombre [...] El principio ético discursivo-consensual como forma de legitimación de las decisiones públicas intersubjetivamente vinculantes, por el cual todas las decisiones e instituciones estarían sujetas a la discusión pública y al consentimiento de todos

¹⁵ Me refiero aquí, en términos generales, a principios como los de libertad, igualdad, o justicia, entre otros que también podrían mencionarse como fundantes del ideal democrático.

¹⁶ J. De Zan, “Significación moral de la democracia”, p. 301.

¹⁷ K.-O. Apel, *Transzendentalphilosophische Nomenbegründungen*, Paderborn, Schöningh, 1978, p. 187.

los afectados, aparece así no sólo como la idea nuclear de un Estado de derecho democrático, sino como la única forma plausible de racionalización del poder político”.¹⁸

Independientemente de sus posibles dificultades,¹⁹ a mi entender la ética del discurso ha logrado sin embargo explicitar la concepción ética subyacente al Estado democrático de derecho: el reconocimiento, a veces tácito y a veces expreso, pero en todo caso siempre presente, no sólo de que los conflictos que se producen en el seno de la sociedad tendrían que ser resueltos mediante la búsqueda de consenso,²⁰ sino que además ello sólo es posible a partir del reconocimiento de principios morales básicos que subyacen al ordenamiento político-jurídico y que, en última instancia, también regulan y son aquellos sobre los que se basa la interacción social a niveles concretos, fácticos, y para cuya explicitación se requiere un método reconstructivo.

3

El sentido reconstructivo de la ética del discurso de Apel y su explicitación de los presupuestos normativos inherentes a la dimensión pragmática del discurso argumentativo permiten fundamentar una concepción de la razón práctica en la que ética y política se articulan sistemáticamente. Esto se evidencia, y justifica, a partir del tipo de contribución que sobre esta base es posible realizar desde esta teoría ética para el mejoramiento de la calidad institucional del Estado democrático de derecho. Por esta razón, la conclusión general que junto a estas consideraciones finales implícitamente se desprende del análisis

¹⁸ D. Michelini, “Ética discursiva y legitimidad democrática”, en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, pp. 334-335. Esto tiene especial importancia cuando se plantea, frente a desacuerdos profundos que hacen prácticamente inviable alcanzar consensos, una suerte de “abstinencia epistémica”, entendida en el sentido de anular o restringir la posibilidad de discutir mediante razones porque no es posible que el otro interlocutor las acepte, ni siquiera, como dice Rawls, luego de un uso pleno de las facultades de razón y tras una libre discusión. Para un análisis de este tema, desde un punto de vista filosófico-político independiente de la ética del discurso, véase el interesante trabajo de M. Garreta Leclerq, “Acerca de las dificultades para justificar el ideal deliberativo de reciprocidad”, en J. Montero y M. Garreta Leclerq, *Derechos humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 179 y ss. Para un análisis del tema desde el contexto teórico de la ética del discurso, véase R. Maliandi, quien analiza por qué el señalamiento de autocontradicciones performativas en la argumentación de los interlocutores no puede verse como un entorpecimiento del diálogo o de la resolución argumentativa de los problemas que se discuten. Cfr. R. Maliandi, *Volver a la razón*, pp. 135 y ss.

¹⁹ Entre otras, éstas estriban en la pretensión de la ética del discurso de Apel de reducir las demás esferas de la razón práctica (derecho, política) a meros campos de aplicación de esta teoría ética. Para un análisis de este tema, cfr. S. Prono, “Democracia deliberativa y ética del discurso. Un abordaje crítico al problema de la posible complementación”, *Tópicos*, N° 17-18, 2009, pp. 87-106.

²⁰ Cfr. R. Maliandi, *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.

precedente es que, independientemente de las connotaciones éticas o no que toda acción política concreta pueda comportar, las instituciones del Estado de derecho pueden, y deberían, analizarse críticamente desde un punto de vista interno, que por cierto implica una reflexión ética; y ello teniendo en cuenta los principios sobre los que éstas se sustentan, que son los que (deberían) orientar su desempeño.

Política y ética: tensiones de una relación problemática

El caso de la política y la ética de la investigación tecnocientífica

Silvia Rivera

UNLA-UBA

Si nos remontamos a los comienzos de la filosofía en la Grecia clásica, advertimos que la ética y la política, ambas ramas de la filosofía práctica, se presentan entrelazadas en un movimiento único que integra a los ciudadanos en su polis de modo armónico, es decir “bello”, de acuerdo con la particular identificación entre bien, verdad, belleza por una parte, con equilibrio, medida y prudencia por la otra. Recordemos que para Aristóteles el orden teleológico del universo se manifiesta a nivel de la praxis en la aspiración de los hombres a la felicidad.¹ Felicidad que sólo resulta asequible en la convivencia social, de modo que el intercambio reglado que establecen los hombres de acuerdo con las normas de la polis deviene marco necesario para alcanzar la perfección moral. El Estado, concebido como forma superior de organización social, es el encargado de garantizar el orden que hace posible la realización de las potencialidades individuales en consonancia con el todo social. El precio de tal armonía se encuentra, sin embargo, en la legitimación y naturalización de francas desigualdades. Se trata de desigualdades absolutamente necesarias en tanto solucionan problemas cotidianos y aportan no pocos beneficios, en especial a los privilegiados de siempre. De este modo, el Estado (polis o ciudad-estado griega), así como el orden que este impone, son considerados “naturales”. Frente a los sofistas, que defendieron la convencionalidad del orden estatal, Aristóteles afirma que, en todo caso, de tratarse de un invento, es un invento de la naturaleza, ya que por definición el hombre es un animal “político”.

La ética emerge en tiempos del nacimiento de la filosofía como momento o etapa a integrarse en la totalidad de la política, en una consonancia perfecta entre el todo y las partes. Esta consonancia está sostenida por una razón todopoderosa a la que se subordinan tanto la ética como la política. A partir de aquí es posible suturar las fallas y disimular las tensiones, revistiendo de dignidad una práctica sospechada de cierto tráfico algo inconfesado

¹ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I. 4.

con intereses, pasiones, deseos; es decir con todo aquello que nos reafirman como individuos, clases, colectivos. Intereses, pasiones y deseos que de quedar sin contención pondrían en peligro precisamente esa cuidada estabilidad del mundo social, tan ansiada por los filósofos. Una estabilidad inerte, que se asocia a la prosperidad y que tiene por pilar principal la integridad moral de los ciudadanos. Una vez más, el Estado resulta el garante, en este caso, de esa integridad moral e integración política que sostiene el orden y la transparencia, a través de la implementación de un sistema educativo que forma a los ciudadanos en el hábito de la virtud, es decir, de la moderación, de la prudencia.

Con el devenir de los siglos, la antigua ciudad-estado cede su lugar a los Estados modernos, al tiempo que a la contemplación intelectual como máxima virtud teórica se subordina un nuevo modelo de racionalidad técnica, operativa, pero igualmente capaz de garantizar estabilidad y prosperidad a los ciudadanos que ajusten su conducta a los principios naturales, sólo que expresados ahora bajo la forma de leyes científicas. Orden y progreso, será el lema de Augusto Comte a mediados del siglo XIX, en su afán de restituir la paz a una Europa agitada por la indignación frente a lo injusto. “El poder espiritual a los científicos, y el temporal a los empresarios” será la proclama de una corriente de pensamiento que intenta aplastar todo indicio de caos a partir de la imposición de un orden, también pretendidamente natural, pero avalado ahora por una racionalidad con sesgo científico. Una vez más el viejo ideal de armonía, pero revestido de los tecnicismos propios de la revolución de saberes acontecida en los albores del despertar capitalista. En palabras de Augusto Comte, reproducidas por Enrique Marí en su libro *Papeles de filosofía*, el positivismo es la “aptitud de constituir la armonía lógica en el individuo y la comunión de la especie entera”.² Una armonía que ubica a los empresarios en la cresta del poder, en tanto seres destinados a invertir en felicidad para todos los hombres bajo el signo de un progreso que reniega de todo imperativo crítico. Y me refiero aquí al sentido fuerte de la palabra “crítica”. Un sentido que nos remite a Ludwig Wittgenstein en su afirmación de la crítica como rasgo ético. Como radical gesto de modestia en el reconocimiento de los límites propios, irreductibles, constitutivos. Por ejemplo, el reconocimiento de que aquello que entendemos por progreso no es sino el resultado de una elección ético-política que alcanza aun a la definición de los significados que resultan pilares ideológicos de propuestas que se

² E. Marí, *Papeles de filosofía*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 181.

ubicar en el plano de la más pura verdad científica, tal el caso del positivismo en cualquiera de sus variantes.

Muchas diferencias podemos encontrar entre ambos mundos, el clásico y el moderno, pero sin duda también interesantes continuidades. Entre ellas, la paradoja presente en pensadores constructivos fundadores de escuela, de una integración entre ética y política que pervierte a ambas, en tanto de lo que se trata, una y otra vez, es tan sólo de respetar la ley: ley moral, ley científica, ley estatal. Al tiempo que las pervierte –opacando precisamente la dimensión de lo político concebida como tensión y combate por la imposición hegemónica y de lo ético como decisión que se toma sobre un trasfondo siempre indecible–, muestra también que su tan mentada integración es precaria. Porque bajo la distorsión que opera la filosofía en su invocación de una racionalidad universal y necesaria, resulta que fácilmente puede cada una prescindir de la otra bajo el amparo de una racionalidad abstracta, universal, vacía en su formal teorismo.

Advertimos entonces que la política deviene ingeniería social, tecnocracia, mero ejercicio experto que garantiza a los que saben la toma de las decisiones “correctas” en el espacio público. En tanto que la ética se limita o bien a respetar ciertos principios básicos que son aplicados siguiendo el modelo de subsunción de los casos a las leyes,³ o bien a ajustar las decisiones del orden privado a un modelo de acuerdos mínimos y deslucidos, acuerdos estratégicos que hacen posible una leve convivencia, sin arraigo ni materialidad.⁴

Frente a un sentido común que cree en la necesidad de investir de ética a la política –entendida esta última en el sentido estrecho de política profesional y a la primera como manto de legitimidad capaz de revertir la corrupción estructural que atraviesa la dinámica institucional–, se advierte que la relación entre ambas es sin duda mucho más compleja.

Porque de lo que se trata no es tanto de denunciar su desarticulación sino antes bien de revisar modalidades estériles y complacientes de interacción en el marco de modelos políticos que deliberadamente opacan el derecho a la intervención ético-política de los ciudadanos.

En este sentido, cabe referirse al caso de la ética y la política científica. No se trata de un espacio menor en los márgenes de la macropolítica o de la teoría de la ética filosófica. Se

³ Me refiero acá a los modelos deontológicos, fuertemente racionalistas, que suponen principios o reglas trascendentes que preexisten a su aplicación.

⁴ Cfr. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.

trata de un espacio central porque, como bien nos recuerda Oscar Varsavsky, la ciencia concebida como práctica social posee autonomía relativa en vinculación con otras prácticas. De modo tal que todo cambio en el modelo de gestión de la investigación tecnocientífica impactará de modo decisivo en el campo de la economía, y de la soberanía política y cultural, entre otras. Esto es así a punto tal que Varsavsky propone no sólo incluir a la política científica en el proceso de transformación social, sino aún más: comenzar una revolución a partir de la transformación de la gestión de la ciencia y la tecnología.⁵

Si dirigimos la mirada hacia el actual sistema de gestión de la investigación, advertiremos que nos encontramos en las antípodas de la proclama varsavskiana. Con el agravante de que la invocación al llamado “pensamiento latinoamericano en ciencia y tecnología” que ha cobrado cierta popularidad en sectores académicos y políticos no se advierte –menos aún en su versión más contundente y radical– en ninguna de las acciones de gobierno destinadas al área científico-tecnológica, sino más bien todo lo contrario.⁶

Lo que muestran las decisiones tomadas en los últimos años en torno a la política de formación de investigadores, tal el caso del Conicet, es el desprecio por la autonomía científica, entendida como máximo ejercicio de autodeterminación ética y política. Recordemos que Varsavsky denuncia la complicidad de la posición epistemológica conocida como “cientificismo” con un modo de gestión de la investigación que subordina el desarrollo tecnocientífico a los intereses de los capitales multinacionales. La concepción científicista de la ciencia, que se reproduce aún de modo hegemónico en el ámbito educativo formal e informal, nos muestra de qué modo las notas de objetividad y universalidad que se le atribuyen impiden que podamos asumir la responsabilidad que nos compete como sujetos éticos y políticos, a la hora de fijar los objetivos valiosos del proceso.

Si la ciencia es conocimiento universal y neutral, impulsado por una dinámica interna que fija temas, métodos y prioridades en función de una lógica que se reduce a la racionalidad tecnocientífica, es decir a cuestiones metodológicas y técnicas, entonces toda intervención que no se ampare en la supuesta libertad de investigación es un obstáculo para

⁵ Cfr. O. Varsavsky, *Ciencia, política y científicismo*, Buenos Aires, CEAL, 1969.

⁶ Esto por supuesto en caso de haber existido –más allá de los eslóganes– algo así como “pensamiento latinoamericano en ciencia y tecnología” con sentido único y coherente, sin las profundas diferencias que es posible encontrar entre Oscar Varsavsky y Jorge Sábato, por ejemplo. Cfr. S. Riatti, “Vigencia del pensamiento latinoamericano en el campo CTS”. Disponible en www.vocesenelfenix.com, *Voces en el Fénix*, N° 8, La revista del Plan Fénix, Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires, septiembre de 2011.

el desarrollo. Esto alcanza aun a la llamada ciencia aplicada. Destacar la necesidad de revincular la ciencia básica con el sector productivo no alcanza si no se revisa el modelo de producción vigente, que se sostiene en una economía de mercado que marcha al ritmo de intereses de sectores de poder a nivel nacional e internacional.

La posibilidad de que el tipo de desarrollo tecnocientífico no se encuentre determinado por el sistema de mercado global y que pueda ser elegido con participación ciudadana implica una transformación sustantiva en el modo de concebir, pero también de ejercer, la ética y la política.

Retomemos brevemente las expresiones del ministro de Ciencia y Técnica, Lino Barañao, acerca de la pertinencia de formar investigadores para que continúen sus carreras en empresas, que serán en su mayoría –al menos ahora y todo indica que en los próximos años– de carácter privado, nacional o multinacional. Está claro que se trata de una línea de acción que contamina todo el proceso de decisiones que atraviesan el campo científico y tecnológico, y que comienza ya con la definición de la currícula de las diferentes carreras de grado y posgrado. Porque si el sector privado va a absorber el capital humano formado con fondos públicos, está claro que tendrá intervención en la definición del perfil de científico por formar, y esto no sólo afecta a los contenidos propios del área de formación (teóricos o prácticos), sino también a los valores que se transmiten en este proceso. Se trata de valores que tranquilizarán la conciencia del estudiante o becario, al convencerlo de que la ética se encuentra plasmada en un repertorio mínimo de principios formales (universales) que encuentran su perfecta expresión en declaraciones de carácter internacional. Baste recordar, a modo de ejemplo, el protagonismo que los organismos de investigación tanto nacionales como internacionales otorgan a la Declaración de Helsinki, de la Asociación Médica Mundial, a la hora de establecer pautas para guiar la investigación biomédica.⁷ Un protagonismo difícil de comprender cuando se lee con atención esta declaración, que más allá de efectos retóricos, resulta insuficiente, contradictoria o mejor aún “no-ética” en el contenido de su mensaje, si entendemos que no-ético es aquello que mantiene desigualdades e injusticias, y se ampara en la vulnerabilidad como justificación para construir esa “vida

⁷ Javier Echeverría despliega las afirmaciones de Thomas S. Kuhn en relación con el “contexto de pedagogía” y propone relevar el contexto de enseñanza de la ciencia en relación con los valores que lo atraviesan y también su vínculo con otros contextos. Cfr. J. Echeverría, *Filosofía de la ciencia*, Madrid, Akal, 1998.

precaria” que el capitalismo requiere para preservar su necesidad de innovación constante basada en la rápida obsolescencia de las mercancías.⁸

Formar investigadores para las empresas supone formarlos en valores de resignación frente a lo inevitable, enseñando que el progreso consiste en encontrar un nicho de relativo protagonismo en el concierto de la división del trabajo intelectual a nivel mundial. Dado que la necesidad de oponerse a lo inevitable sólo acarrea desgracia y miseria, será cuestión de incentivar la cooperación internacional y estar en óptimo nivel para fabricar autopartes de vehículos de alta gama o ensayar con niños carenciados nuevos probioéticos que enriquezcan el yogur.⁹

Está claro entonces que la revinculación entre ética y política, en sentido fuerte, es decir, crítico y transformador, no se limita a un reclamo de barniz ético frente a un sistema de gestión caracterizado por la corrupción estructural. Tampoco se trata de reducir a ambas, tanto a la ética como a la política, a un modelo de racionalidad tecnocrática que las degrada en tanto anula aquello que las define: el ejercicio de una racionalidad dialógica, pero que lejos de desplegarse en una comunidad ideal de sujetos abstractos, se construye en el intercambio entre sujetos comprometidos, apasionados e interesados en el bienestar comunitario, que pelean por afirmar valores propios que eligen y sostienen en un juego de imposición hegemónica. Y que deben revisar constantemente para reubicarlos en función de la movilidad del juego del poder en todas sus manifestaciones.

Precisamente, en el carácter indecible de toda decisión ético-política, y en el compromiso que supone hacerse cargo de estas decisiones renunciando a ampararse en lógicas universales –del conocimiento científico o del mercado global– encontraremos sin

⁸ Cfr. J. Butler, *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

⁹ Ver en este punto el proyecto de un “yogurito social” basado en investigaciones de científicos del Conicet y difundido a partir del año pasado por el Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI), tan pronto el funcionario Oscar Galante asumió como gerente de Asistencia Regional y de Tecnologías de esa institución. El yogurito fue desarrollado hace cuatro años por el Centro de Referencia para Lactobacilos (Cerela), radicado en Tucumán y dependiente del Conicet, con el fin de mejorar el estado nutricional de chicos con necesidades básicas insatisfechas. Ante todo, debe indicarse que este producto lácteo se inscribe en la categorización de alimentos probióticos, es decir, microorganismos vivos reconocidos como habitantes normales del intestino humano que, al ser ingeridos, potencian las propiedades de la flora intestinal y otorgan una serie de beneficios al huésped. Si bien muchos médicos especializados en nutrición infantil consideran que es dudosa la pertinencia de este tipo de investigaciones dado que se trata de un alimento diseñado en función de necesidad mercantiles mucho más que alimentarias, el Conicet ha invertido gran cantidad de recursos en el proyecto sin ningún tipo de consideración crítica al proyecto y menos aún de participación ciudadana en el proceso de decisión.

duda una vinculación fértil entre ética y política.¹⁰ Se trata de una modalidad de relación que nos permite ubicarnos como actores de un proceso de transformación que nos incluye desde una ética y una política orientada por la justicia y la equidad en un sentido sustantivo y no meramente declamado, es decir, con el poder de avanzar en una transformación de la dinámica de la gestión institucional que permita recrear los circuitos de circulación de bienes y saberes, impulsando una apropiación social de la producción tanto material como intelectual.

Un modo de concretar esta apropiación es participar activamente en la definición de los objetivos o fines de la investigación tecnocientífica. Porque si como afirma Wittgenstein los objetivos o fines no se reducen a la lógica interna de la ciencia, sino que son extracientíficos,¹¹ entonces no se siguen de modo natural o necesario del desarrollo autocorrectivo de las teorías científicas. Tampoco es cuestión de expertos identificarlos. Sin duda los expertos son los encargados de instrumentar los medios para que el desarrollo tecnocientífico responda a necesidades genuinas y no a intereses ajenos, pero en todo caso, aquello que como comunidad considera valioso no puede ni debe ser dejado en manos de quienes manejan una racionalidad de tipo instrumental o estratégica. A través de la implementación de mecanismos para la participación ciudadana, el derecho a decidir acerca de las prioridades en ciencia y técnica debe ser ejercido por todos, dejando claro que “apropiación social de la ciencia” no es mera apropiación de sus productos. No se trata pues de democratizar sólo el acceso a productos tecnológicos en ocasiones superfluos, sino de integrar a los ciudadanos al debate en torno a la definición de la política científica.

Está claro que las alternativas “desarrollistas”, aun en su propuesta de máxima, sólo alcanzan a brindar un barniz de ética a la reproducción acrítica de la dinámica económica y política hegemónica, y esto, en el caso de la política científica, conduce a modelos actualizados de “despotismo ilustrado”. Por eso, recuperar el vínculo entre la ética y la

¹⁰ El concepto de “indecidibilidad” es introducido por el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein en relación con las reglas matemáticas, con el objetivo de mostrar que las reglas no son la realización de una racionalidad estructural, sino un acto de construcción radical, pero no individual sino colectivo, social. Es pues el intercambio social el que fija los criterios de corrección de las reglas, y a partir de ellos inventa un contenido para esas reglas. Por su parte, el filósofo argentino Ernesto Laclau incorpora este concepto wittgensteiniano en su propuesta política de una “democracia radical y plural” donde los sujetos deciden sobre un fondo de indecidibilidad constitutiva que posibilita la libertad y promueve la responsabilidad. Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, parágrafo 202 y ss., y E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 60 y ss.

¹¹ Cf. L. Wittgenstein, *Observaciones a los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987.

política en su sentido pleno, agonístico y transformador supone la redefinición comunitaria de los valores elegidos para guiar, en este caso, la producción científico-tecnológica. Si bien a Varsavsky le parece innecesario recordarlo, considero que, en función del modelo de desarrollo de la política y la ética científica de las últimas décadas, sus palabras manifiestan una contundente vigencia:

Debería ser innecesario recalcar que cuando algunos médicos, con loable espíritu de sacrificio personal, deciden hacer psicoanálisis o cirugía de corazón gratuitamente a los pobres, no proceden contra el sistema, sino que confirman sus prioridades, su estilo de producción sanitaria.¹²

¹² O. Varsavsky, *Hacia una política científica nacional*, Buenos Aires, Periferia, 1972, p. 23.

Notas sobre el debate Dworkin-Fish

Jorge Roggero

Universidad de Buenos Aires

¿Cuál es la contribución del artista a una cultura democrática? Los *law-and-lits*¹ han indicado diversos posibles aportes del artista literario, aunque probablemente haya sido Jacques Derrida quien señaló la cuestión más decisiva: “La literatura es una invención moderna, se inscribe en las convenciones y las instituciones, que le aseguran en principio – para sólo mencionar este rasgo– el *derecho a decirlo todo*. La literatura une así su destino a una determinada no-censura, al espacio de la libertad democrática (libertad de prensa, libertad de opinión, etc.). No hay democracia sin literatura, y no hay literatura sin democracia. Siempre puede no admitirse ni la una ni la otra, y tampoco se privan de no respetarlas bajo cualquier régimen. Muy bien se las puede no considerar como bienes incondicionales y derechos indispensables. Pero no se puede, en ningún caso, dissociar la una de la otra. Ningún análisis sería capaz. Y cada vez que una obra literaria es censurada, la democracia está en peligro: todo el mundo concuerda en esto.

La posibilidad de la literatura, la autorización que una sociedad le otorga, la ausencia de sospecha o de terror que ella inspira, todo esto corre parejo –políticamente– con el derecho ilimitado de plantear todas las preguntas, sospechar de todos los dogmatismos y analizar todas las presuposiciones, aunque fueran las de la ética, o de la política de responsabilidad”.² Pero ¿qué implica un “derecho a decirlo todo”? ¿Qué alcance tiene este derecho en un Estado de derecho? La respuesta adquiere cierta complejidad cuando se trata de la cuestión central de la interpretación. El rasgo distintivo del Estado de derecho es el “principio de legalidad”, es decir, el gobierno de las leyes como contrapuesto al gobierno arbitrario de los hombres. El gobierno de las leyes recibe su legitimidad de la democracia,

¹ Me refiero al popular *Law and Literature Movement* que desde diversas perspectivas investiga el cruce entre derecho y literatura. Para una exposición detallada de la historia de estos estudios Cfr. A. Sansone, *Diritto e letteratura. Un'introduzione generale*, Milano, Giuffrè, 2001; P. Talavera, *Derecho y literatura*, Granada, Comares, 2006; J. Calvo González, “Derecho y Literatura. Intersecciones instrumental, estructural e institucional”, en J. Calvo González (dir.), *Implicación Derecho Literatura. Contribuciones a una Teoría literaria del Derecho*, Granada, Comares, 2008; A. Karam Trindade y R. Magalhaes Gubert, “Derecho y literatura. Acercamientos y perspectivas para repensar el derecho”, *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales “Ambrosio L. Gioja”*, III, 4, 2009; entre otros.

² J. Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 28.

pues estas leyes serán aceptables sólo si han sido sancionadas por el pueblo o sus representantes. ¿Cómo se conjuga el “derecho a decirlo todo” con el respeto a estas leyes que expresan la voluntad popular? ¿Cómo se articula la demanda de certeza jurídica con la exigencia de sostener el carácter discutible del derecho?³ ¿Qué relación guarda el “derecho a decirlo todo” con la tarea interpretativa en la administración de justicia?

El debate que, a principios de la década de los 80, sostuvieron Ronald Dworkin y Stanley Fish⁴ permite, por un lado, introducir algunos puntos fundamentales de la problemática de la interpretación, y por el otro, reparar en la importante contribución de la literatura a la esfera democrática del derecho. Ambos autores coinciden en que la interpretación en el ámbito jurídico debería recurrir a los métodos propuestos por la teoría literaria.

Dworkin sugiere que la tarea del juez debe entenderse como parte de una empresa en cadena (*chain enterprise*) similar a la que podría darse en el caso de que varios autores escribieran en conjunto una novela, donde cada uno fuera responsable por un capítulo. Cada uno de ellos, antes de escribir su parte, debería conocer bien los capítulos precedentes, saber cuáles son las características que determinan a los personajes, entender cuál es la lógica de la narración que se viene desplegando. La labor del juez es como la de los autores de esta novela: está fuertemente restringido por una historia legal compuesta por decisiones, convenciones y prácticas. Su elección se debe ajustar a ella. “El deber del juez es interpretar la historia legal que encuentra, no inventar una historia mejor. La dimensión de ajuste proveerá ciertos límites”.⁵ La propuesta de Dworkin es similar al proyecto de una teoría del arte en la que Arthur C. Danto venía trabajando desde su artículo “The artworld”, de 1965. Allí, Danto postulaba su noción de “mundo del arte” (*artworld*) como una cierta “atmósfera

³ Para un agudo examen de la tensión entre la idea de certeza jurídica y el carácter discutible del derecho a partir de un análisis crítico de la teoría de la argumentación jurídica propuesta por Neil MacCormick, cfr. G. Moro, “Estado de derecho y certeza jurídica. Una discusión a partir de Neil MacCormick”. Disponible en <http://www.aafd.org.ar/premios-joven-investigador.php>

⁴ El debate entre Ronald Dworkin y Stanley Fish se compone de cuatro artículos: “Law as interpretation” de Dworkin, la respuesta crítica de Fish: “Working on the chain gang: Interpretation in the law and in literary criticism”, la respuesta de Dworkin a la crítica de Fish: “My reply to Stanley Fish (and Walter Benn Michaels): Please don’t talk about objectivity any more” y una última respuesta de Fish: “Wrong again”. En este trabajo me limito a retomar algunas cuestiones presentes en los primeros dos textos. Para un análisis del debate, cfr. J.M. Schelly, “Interpretation in law: The Dworkin-Fish debate (or, soccer amongst the Gahuku-Gama)”, *California Law Review*, 73, 1; K.A. Kingren, *The Dworkin-Fish debate: Dworkin revised as a non-foundational thinker*, Durham, Duke University, 1993.

⁵ Cfr. R. Dworkin, “Law as interpretation”, *Texas Law Review*, 60, 1982, pp. 540-546.

teórica” enraizada en la historia del arte: “Ver algo como arte requiere algo que el ojo no puede develar –una atmósfera de teoría artística, un conocimiento de historia del arte: un mundo del arte”–.⁶ Sin una teoría que se inscriba en la historia del arte no es posible advertir que uno se encuentra en el terreno artístico. Con la publicación de *La transfiguración del lugar común*, en 1981, la teoría de Danto adquiere cierta fama. En ese libro sostiene: “Ver algo como arte exige nada menos que esto, todo un entorno de teoría artística, un conocimiento de la historia del arte. El arte pertenece a ese tipo de cosas cuya existencia depende de teorías; sin teorías del arte, la pintura negra *es* sólo pintura negra y nada más⁷ [...] Estas consideraciones muestran una conexión interna entre las categorías de obra de arte y el lenguaje con el que las obras de arte se identifican como tales, dado que nada es una obra de arte sin una interpretación que la constituya como tal. De modo que la pregunta sobre cuándo un objeto es una obra de arte se funde con la pregunta sobre cuándo una interpretación de una cosa es una interpretación artística”.⁸ En consonancia con estas ideas, Dworkin destaca que “un artista no puede crear nada sin interpretar mientras crea; ya que se propone producir arte, debe tener al menos una teoría tácita de por qué lo que produce es arte”.⁹ Los miembros de la cadena (artística o jurídica) crean e interpretan. Sin embargo, no todos son iguales, pues esta experiencia de extrema restricción que implica la interpretación no alcanza a todos sus miembros. El primer juez-autor de la cadena no tiene la doble responsabilidad de crear e interpretar, sino solamente la de crear, ya que aún no hay una historia legal que lo determine. Su tarea creativa no parece tener limitación alguna. Stanley Fish señala que éste es el primer problema del texto dworkiano.¹⁰ La preocupación de Dworkin radica en cómo superar la dicotomía que obliga a elegir entre el inventar (*to make up*) y el encontrar (*to find*), entre la evaluación y la descripción, entre la libertad y la restricción, entre tener que aceptar la teoría del realismo jurídico –que sostiene que los jueces y los intérpretes del derecho en general basan sus decisiones exclusivamente en sus deseos y preferencias personales– o tener que adherir a las tesis objetivistas –que afirman

⁶ A.C. Danto, “The artworld”, *The Journal of Philosophy*, 61, 19, 1964, p. 580.

⁷ Danto se refiere a los artistas fisicalistas, reduccionistas, a los “artistas olefactorios”, según la expresión de Duchamp, que en la década de 1950 sostenían que el sentido del arte estaba en la materialidad de la pintura, en su ser sólo pintura blanca o pintura negra y nada más.

⁸ A.C. Danto, *La transfiguración del lugar común. Una filosofía del arte*, trad. A. y A. Mollá Román, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 197-198.

⁹ R. Dworkin, ob. cit., 1982, p. 540.

¹⁰ Si bien es cierto que Dworkin prevé esta crítica en la nota 6, también es cierto que la distinción permanece en el cuerpo del texto como un componente necesario en su argumentación Cfr. *ibídem*, p. 541.

que la tarea interpretativa se ve absolutamente limitada, pues entienden que el significado del derecho se encuentra *just there*-. Para sortear este dilema, propone la teoría de la “empresa en cadena” (*chain enterprise*), pero al introducir la distinción entre el primer autor y el resto, vuelve a quedar atrapado en las alternativas de la dicotomía. Para no caer en la tesis realista que enfatiza la libertad en el caso del primero y en la tesis objetivista que enfatiza la restricción en el caso del resto, es necesario advertir –señala Fish– que todos los integrantes de la cadena están igualmente libres y restringidos, todos tienen que crear e interpretar. El primero de ellos tiene que interpretar, pues su creación se encuentra limitada por las prácticas establecidas en torno a la noción de “comienzo de una novela”. “Uno no puede pensar en comenzar una novela sin pensar «dentro de», como opuesto a pensar «sobre», estas prácticas establecidas. Aun cuando uno «decide» «ignorarlas» o «transgredirlas» o «dejarlas de lado», las acciones de ignorar, transgredir o dejar de lado tendrán una forma que está restringida por la preexistente forma de estas prácticas”.¹¹ El primer autor tiene una libertad limitada por las “opciones de escritura de una novela” (*novel writing choices*), que dependen de una previa comprensión de lo que significa escribir una novela. Por otra parte, el resto de los autores goza del mismo tipo de libertad que el primero. No es cierto que a medida que se avanza en la cadena las restricciones sean mayores. El último autor está tan libre y tan restringido como el primero, pues la labor de interpretación no puede reducirse por acumulación de información, sino tan solo complejizarse.¹²

Fish sugiere que el proyecto de Dworkin consiste en “explicar cómo un agente libre y potencialmente irresponsable es controlado por las restricciones autoejecutadas de un texto independiente”.¹³ Es decir, se encuentra dirigido a asegurar la certeza jurídica, reduciendo al máximo el margen de discutibilidad. Por este motivo, Dworkin enfatiza que el juez “debe interpretar lo que ha sucedido antes, porque tiene la responsabilidad de hacer avanzar la empresa en sus manos, más que partir hacia una nueva dirección propia”.¹⁴ La historia legal determina la decisión judicial, al restringir todo tipo de arbitrariedad. Pero ¿es realmente posible esta arbitrariedad? ¿En qué consistiría? ¿Qué relación tiene con el “derecho a decirlo todo”? ¿Acaso no forma parte de la tarea del juez ejercer el “derecho ilimitado de plantear

¹¹ S. Fish, “Working on the chain gang: Interpretation in the law and in literary criticism”, *Critical Inquiry*, 9, 1, 1982, p. 203.

¹² Cfr. *ibidem*, p. 204.

¹³ *Ibidem*, p. 208.

¹⁴ R. Dworkin, *ob. cit.*, 1982, p. 543.

todas las preguntas, sospechar de todos los dogmatismos y analizar todas las presuposiciones”? ¿No es esto lo que demanda la tarea de hacer justicia? Dworkin teme a la arbitrariedad, pues su argumentación se asienta en el supuesto de la separación entre hecho e interpretación. La arbitrariedad es posible porque existe un hecho en bruto que puede ser “traicionado” por una interpretación inadecuada. Lo que Dworkin no advierte es que la acción interpretativa nunca puede transgredir los hechos, simplemente porque es ella quien los establece.¹⁵ Como bien destaca Fish: “No es el caso de que la interpretación esté restringida por lo que está allí de manera obvia y no problemática, ni el caso de que los intérpretes, en ausencia de tales restricciones, sean libres para leer en el texto lo que quieran (una vez más Dworkin se arrinconó con estas infelices alternativas). Los intérpretes están restringidos por su tácita conciencia de lo que es y no es posible hacer, de lo es y no es razonable decir, y de lo que será y no será oído como evidencia en una empresa dada; y es dentro de esas restricciones donde ellos ven y hacen ver a otros la forma de los documentos a cuyas interpretaciones están comprometidos”.¹⁶ Ninguna historia es simplemente descubierta, pero esto no implica que pueda ser inventada sin relación alguna con una preocupación que se da según las restricciones de un contexto histórico determinado. En este sentido se disuelve la dicotomía, pues ninguna historia puede ser puramente descubierta o puramente inventada. En todo caso, nuestra interpretación debe moverse en el contexto de una cierta libertad y una cierta restricción, aceptando el marco de la disputa democrática en torno a los sentidos. Si hay democracia, hay “lucha política por las palabras”,¹⁷ hay una contienda por la apropiación de sus sentidos, pues lo contrario a la democracia es la fijación totalitaria de un sentido último. Nuestra responsabilidad con la democracia radica precisamente en admitir este disenso.

Otra cuestión que el debate introduce es la problemática de la intención del autor. Dworkin formula una certera crítica al intencionalismo. “Los intencionalistas hacen del estado mental del autor algo central en la interpretación. Pero confunden, según creo

¹⁵ La referencia obligada sobre este punto es la afirmación nietzscheana de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Frente al énfasis positivista en los hechos, Nietzsche desarticula la dualidad de representación y realidad. La realidad se constituye interpretativamente a través del lenguaje. Toda construcción de lo real es ficcional, pues se sostiene sobre la falta de un fundamento. Cfr. principalmente los fragmentos 1 [115], 2 [82], 2 [86]. F. Nietzsche, *El nihilismo: Escritos póstumos*, selección y traducción de Gonçal Mayos, Barcelona, Península, 1998, pp. 26-28.

¹⁶ S. Fish, ob. cit., 1982, p. 211.

¹⁷ Tomo la expresión de Jacques Rancière. Cfr. J. Rancière, “Les démocraties contre la démocratie”, en G. Agamben y cols., *Démocratie, dans quel état?*, Montréal, Les Éditions Écosociété, p. 67.

entender, cierta complejidad en ese estado mental; en particular, fracasan al apreciar cómo las intenciones *hacia* una obra y las creencias *sobre* ella interactúan”.¹⁸ Sin embargo, hay una complejidad mayor que Dworkin no parece advertir. La intención no es una suerte de propiedad privada similar a un deseo o antojo.¹⁹ Como bien destaca Fish, para intervenir en la “empresa en cadena” es necesario adoptar la “intención específica de la empresa” (*enterprise-specific intention*), que en ningún caso es individual o privada. La falta de una adecuada comprensión de la intención como un comportamiento convencional es lo que lo lleva al error de separar el acto de lectura interpretativa de la asignación de una intención al autor.²⁰

La pregunta por la intención del autor se devela como improcedente. En palabras de Mariano Peñalver: “La interrogación ante un texto (u objeto significativo) no consiste entonces en preguntarse «¿qué *quiere* decir?», y mucho menos «¿qué *me* quiere decir?». Obviamente, si el autor hubiera querido decir algo más que lo que dijo, ¿por qué no lo hubiera dicho? (Excepto los textos sometidos a la censura de un poder otro, distinto del propio poder de decir del autor). Ante un texto, la pregunta es más bien «¿qué *puede* decir?» este texto. El «qué quiere decir» es pregunta por la «intención» del autor. Es una pregunta desconfiada que parece suponer que el autor esconde al lector algo de lo que piensa, es decir, que o bien piensa lo contrario de lo que dice, o bien dice lo contrario de lo que piensa, o bien no sabe lo que dice porque no sabe lo que piensa”.²¹ Es posible extraer algunas conclusiones a partir de esta tensión entre un “querer decir” y un “poder decir”, que introduce la reflexión de Mariano Peñalver. Todo escritor se debate en esta falsa dicotomía, todo autor sabe que su “querer decir” está, desde el vamos, limitado y, a un tiempo, potenciado, por su “poder decir”. La palabra emitida, oral o escrita, ya no pertenece a su emisor. Esto no implica negar la existencia de una intención, pero es importante entenderla en su complejidad.²² La palabra pronunciada se independiza de su autor, se independiza de

¹⁸ R. Dworkin, ob. cit., 1982, p. 538.

¹⁹ Cfr. S. Fish, ob. cit., 1982, p. 212.

²⁰ Sobre este punto, Fish (ibídem, p. 213) es elocuente: “El punto crucial es que uno no puede leer o releer independientemente de la intención, esto es, independientemente de la presuposición de que uno está tratando con marcas o sonidos producidos por un ser intencional, un ser situado en alguna empresa en relación con la cual tiene un propósito o un punto de vista. Ésta no es una presuposición que uno agrega a un sentido ya construido para estabilizarlo, sino que se trata de una presuposición sin la cual no puede darse la construcción de sentido”.

²¹ M. Peñalver, *Las perplejidades de la comprensión*, Madrid, Síntesis, 2005, p. 12.

²² Cfr. S. Fish, ob. cit., 1982, p. 213.

todo control ejercido por un “querer decir”, para alcanzar toda su potencialidad, su “poder decir”, en manos de sus receptores. Ésta es la ley que rige su circulación, su publicidad. Es en razón de ese “poder decir” que un texto permanece vivo, legible, interpelable e interpelante. Por este motivo, la pregunta relevante frente a un texto es “¿qué puede decir?”, es decir, “¿cuál es el poder de este *lógos*?”, “¿cómo me apropio políticamente de su sentido?”.

Este recorrido por algunos de los puntos relevantes del debate entre Dworkin y Fish permite reparar en la importancia de la contribución del artista literario para una justa interpretación del “derecho a decirlo todo”, sobre el que se sostiene la democracia. El cuestionamiento radical que caracteriza al espacio literario es modelo para la actividad judicial. La interpretación de la ley sólo puede ser justa si se ejercita este tipo de cuestionamiento que derriba falsas dicotomías: inventar o encontrar, evaluación o descripción, libertad o restricción, realismo u objetivismo, intención o arbitrariedad. Ésta es la función decisiva que cumple la literatura en la educación democrática.

Alcance, legitimidad y límites de la teoría habermasiana de la inclusión del otro

David A. Roldán

FIET-ISEDET-UM

¿Es esencial a la idea de ciudadanía la inclusión del otro y el reconocimiento de su particularidad? Tal como está planteada la pregunta nos conduce de lleno a la tensión creativa entre un concepto universal (ciudadano) y su propia fractura interna, es decir, la alteridad del otro (en tanto que otro) y su autodeterminación y autorrealización. Jürgen Habermas representa en la actualidad, quizá, el proyecto filosófico de mayor envergadura en la tarea de intentar integrar estos problemas en una sola teoría filosófica, como es la Teoría de la Acción Comunicativa y su entronque con los consensos racionales, la idea de una “democracia deliberativa” para la comprensión procedimental de la política, y la permanente atención a la inclusión del otro *desde* el horizonte de la igualdad garantizada por el Estado de derecho.

Nos proponemos reconstruir el debate que llevó a Habermas a plantear su teoría en términos de “la inclusión del otro”, para desde allí comprender el eje de la discusión entre razón, universalidad y ciudadanía, de un lado, y la sospecha generalizada sobre estos conceptos desde la genealogía o la crítica desenmascaradora de la razón (Nietzsche y la posmodernidad), del otro. Desde este trasfondo podrán apreciarse los logros de la teoría habermasiana pero también sus límites, con atención a su rechazo de una “fundamentación última” de la filosofía (Karl-Otto Apel) y el abandono de la crítica de la ideología, tal como se sigue del horizonte aporético (en doble sentido), con el que Habermas conceptualiza el *Lebenswelt* (John F. Sitton y Alex Callinicos).

Habermas y la inclusión del otro

Habermas interviene en los debates entre el liberalismo y el comunitarismo en el contexto de América del Norte, los cuales se plasmaron en un trabajo colectivo editado por

el canadiense Charles Taylor.¹ Habermas parte desde un reconocimiento clave: el liberalismo y la socialdemocracia lograron hacer compatibles las demandas individuales, por derechos individuales no satisfechos, con las demandas que “sujetos colectivos” que reclamaban en la línea de la lucha por el reconocimiento y la emancipación.² La diferencia se cifra en que una cosa es proteger derechos individuales sobre bienes o servicios que pueden disfrutarse individualmente, y otra cosa bien distinta es la protección de la integridad de formas de vida y tradiciones en las cuales unos grupos minoritarios, desfavorecidos, se reconocen a sí mismos. El trato igualitario parece contradecir (según Taylor) el trato diferenciado. Entrarían en colisión lo que Michael Walzer ha denominado un liberalismo 1, que sería el clásico modelo liberal que parte de sujetos-productores “lockeanos” que compiten entre sí desde un horizonte de igualdad, con un liberalismo 2, que sería sensible a las diferencias y particularidades de los ciudadanos y sus formas de vida.

Para Habermas, el concepto de ciudadano y los ciudadanos efectivamente existentes no son entidades abstractas, sino que se incluyen referencias a las formas de vida y los orígenes. En los Estados modernos, junto al concepto universal de ciudadano, se da, tácticamente, el predominio de unas tradiciones, culturas, formas de vida y costumbres que son las que históricamente han sido mayoritarias en cada caso. De ahí se enciende la lucha de los grupos minoritarios que no se sienten reconocidos en la cultura mayoritaria.³ Cada ciudadano ha vivido su proceso de socialización, sus procesos de aprendizaje y su interacción entre sistema y *Lebenswelt* (cultura, sociedad y personalidad).⁴

Según Habermas, es claro que la solución al problema entre la igualdad del concepto de ciudadano y la atención a la particularidad y las diferencias en las “formas de vida” pasa por el Estado democrático de derecho como garante de procesos de inclusión “sensibles a las diferencias”.⁵ En los procesos democráticos de discusión y resolución de estos conflictos, se

¹ C. Taylor y A. Gutmann (eds.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

² J. Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho” (1996, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 190.

³ J. Habermas, “Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia” (1996), en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 124.

⁴ Para esta interacción, ver J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, II. *Crítica de la razón funcionalista*, trad. M. Jiménez Redondo, 4ª ed., México, Taurus [orig. 1981], 2002.

⁵ J. Habermas, ob. cit., 1999, p. 124.

discute todo (a veces más que atención al mejor argumento está la cuestión de cómo las minorías se hacen sentir o cómo logran ser una nueva mayoría), se discute todo, decía, menos los principios de la formación política de una voluntad democrática. En este sentido, la salida de estos conflictos planteados en sociedades multiculturales se logra por la adquisición, por parte de los integrantes de los grupos particulares, de procesos de aprendizaje para la solución democrática de los conflictos. Las demandas particulares deben resolverse en la arena pública, en un debate racional. En términos de una “democracia deliberativa”, este debate se articula en dos grandes sistemas: el parlamento, por un lado, y los debates de la sociedad civil a través de los medios de comunicación y otros foros (siempre desde un *Lebenswelt* ya previamente racionalizado de diversos modos en el proceso de ilustración y modernidad).⁶

El déficit que Habermas advierte en las propuestas de Taylor y Walzer, y en el comunitarismo en general, es una “sobrecarga ética” de los procesos políticos, al dejar todo en manos de las virtudes de los ciudadanos. La “democracia deliberativa”, en cambio, encara el tema desde una perspectiva procedimental ya no centrada en una “filosofía del sujeto y la conciencia”, sino en las redes de comunicación de la intersubjetividad. Por otra parte, Habermas considera que el problema de las sociedades multiculturalistas se debe encarar desde el concepto de una “realización del sistema de derechos”. El legislador va realizando el sistema de derechos; cuanto más concreta es la materia, más se manifiesta una determinada “forma de vida”. Si la formación de la opinión y voluntad política se deja orientar también por esta idea de una “realización del sistema de derechos”, los comunitaristas estarían equivocados al reducir este proceso a una determinada autocomprensión ético-política. Estos “procesos de realización del derecho” siempre están y estarán impregnados de cuestiones éticas (referentes a la “buena vida”). Aquí es donde deberíamos prestar atención a este tipo de problemas, relativos a la lucha por el reconocimiento, y no a un (presunto) Estado de derecho que sería insensible a las diferencias o particularidades de los ciudadanos o los grupos minoritarios.

Según Habermas, en respuesta al ejemplo de trabajo de Taylor (provincia francófona de Quebec), lo que está en discusión allí no son los principios del Estado democrático de

⁶ Cfr. J. Habermas, “Tres modelos de democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 231-246.

derecho, sino las concepciones de la buena vida, que pueden ser puestas en discusión por cada ciudadano del Estado, o por cualquier grupo que lo compone. A su vez, la cuestión central pasa por cómo la administración nacional de Canadá podría transferir ciertas responsabilidades a la provincia en cuestión, formando un “Estado dentro del Estado”.

Habermas insiste una y otra vez en que en las discusiones que se presentan en sociedades multiculturalistas no son los principios democráticos los que están en juego, sino comprensiones unilaterales de lo que significa “ser ciudadano”. Este concepto no es una abstracción; como el Estado de derecho preserva los derechos de los ciudadanos, esto no quiere decir que se trate de proteger únicamente la integridad física o el derecho al voto, sino que ser ciudadano incluye los procesos de socialización y las relaciones culturales y tradicionales que forman parte de su identidad. En otras palabras, la “identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas.”⁷

En este punto, la intervención de Habermas es muy precisa: la política del reconocimiento resulta de la aplicación de derechos e igualdades jurídicas, y esto no tiene nada que ver con el valor universal de todas las culturas o el aporte que determinadas culturas puedan hacer al resto. En este sentido, si Taylor se apoyara en tales supuestos, tendría “pies de barro”. El Estado de derecho no protege “especies” ni parte del supuesto de que habría que otorgar derechos colectivos, a determinados grupos, bajo el supuesto de que tales grupos representan valores reconocidos por otras personas exteriores a esos grupos. El Estado de derecho reconoce derechos individuales; son los miembros de esos colectivos los que reclaman, con total legitimidad, sobre la base del reconocimiento de su propia identidad en tales colectivos. Esto quiere decir que Habermas continúa defendiendo el rol de los miembros de un colectivo como “argumentantes”, con la libertad de pertenecer o no pertenecer, según sus opciones, a ese determinado grupo. Para Habermas el problema del “trato igual” y el reconocimiento de un trato preferencial o particular consiste en que los propios miembros de un determinado grupo étnico o cultural *quieren* ser tratados con preferencia y *lo dicen públicamente*. Son los miembros de estos grupos los que *quieren diferenciarse*. Y el Estado democrático de derecho no es ciego a estos reclamos. Se reivindicán, de este modo, las mejores tradiciones de la cultura occidental en relación con el debate racional y la búsqueda de igualdad y consenso. La “razón occidental” sigue operando

⁷ J. Habermas, ob. cit., 1999, p. 209.

aquí, y no en términos de una homogeneización ciega a las diferencias, como se vislumbra desde la crítica nietzscheana y posmoderna.

El “reconocimiento” como clave de la victoria pírrica del liberalismo según el Nietzsche de Fukuyama

Para comprender la relación entre la crítica de la modernidad (y sus conceptos de igualdad ciudadana) y la reivindicación del pensamiento nietzscheano en el contexto del capitalismo neoliberal, tomaremos como caso paradigmático al famosísimo trabajo de Francis Fukuyama *El fin de la historia y el último hombre*. El autor hace de la teoría del reconocimiento una verdadera teoría de la modernidad. El concepto central es el *thymos*, es decir, el valor del hombre en su “pecho”. El surgimiento de la modernidad, tanto en el modo de producción capitalista como en la teoría política (en particular, Hobbes y Locke), implicó una prioridad del deseo y la razón a costa de una decadencia del *thymos*, es decir, del deseo de reconocimiento, del valor de los seres humanos y sus acciones. Justamente es Nietzsche quien capta lúcidamente este movimiento, y es uno de los mejores continuadores del costado del “amo” y su lucha a muerte por el prestigio (en la dialéctica de Hegel), en lugar de la “moral de esclavos”.⁸

La tesis de Fukuyama es que la modernidad y el capitalismo fueron posibles por varios “motores” de la historia, que antropológicamente se distinguen como una parte “deseante” del alma junto a la parte racional (que originó la ciencia natural moderna). Por otro lado, la parte “thymótica” del alma generó la lucha por el reconocimiento. Como el marxismo es unilateral, y sólo entiende la historia y el proceso histórico en términos economicistas, debe ser criticado por “unilateral”. Como no somos sólo razón y deseo, sino que tenemos orgullo “thymótico”, queremos que los Estados nos reconozcan. Así, para Fukuyama, al deseo de reconocimiento es “el eslabón perdido” entre la economía liberal y la política liberal.⁹

La problemática de falta de tradiciones democrático-liberales “fuertes” en muchos lugares del mundo se debe a la diferencia entre Estado y pueblo. Este último es una “comunidad moral” preexistente. El pueblo es “prepolítico” o “subpolítico”. Siguiendo a

⁸ F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elías, Buenos Aires, Planeta, 1992, p. 265.

⁹ Ídem, p. 283.

Nietzsche, los pueblos son comunidades políticas en las que sus miembros comparten los valores del bien y el mal, y por lo tanto, los pueblos originan la parte “thymótica” del alma.¹⁰

Habermas y la teoría de la acción comunicativa

Entre 1976 y 1981 Habermas se dedica a elaborar su salida del “paradigma de la conciencia” (que estuvo vigente de Kant a Hegel, pero también de Nietzsche a Horkheimer y Adorno). Lo hace a través del giro lingüístico-pragmático entendido en términos “formales”.¹¹ El punto central consiste en partir de las pretensiones de validez que toda persona asume al participar seriamente en cualquier debate tendiente a la formación de un consenso. Son conocidas las cuatro pretensiones de validez. Cualquiera que argumente seriamente se somete a la “coacción sin coacciones” del mejor argumento, anticipando contrafácticamente una comunidad ideal de habla en la cual se tendrían en cuenta a todos los interesados y afectados, y cada uno podría argumentar desde su posición, tradición, forma de vida, etc. Estas pretensiones de validez están presupuestas en todo “acto de habla”, y abren la puerta para considerar los problemas éticos desde este fuerte compromiso de la teoría con la ética y la “razón comunicativa” (lo que se conoce como “ética del discurso”). Este giro permite a Habermas y Apel visitar temas centrales de la tradición filosófica continental, como la propia idea de razón (ahora entendida como “razón comunicativa”), la verdad de la ciencia (vinculada a la comunidad de investigadores, o la relación del sujeto con el cosujeto en Apel), y el abandono de la presunción de dar o conformar un macro-sujeto (o subjetividad de orden superior), como serían las aspiraciones del marxismo-hegeliano de un Lukács.

Desde esta teoría Habermas emprende la recuperación del proyecto de la Ilustración (cuatro años más tarde de la TAC), y la reivindicación de los logros del Estado de derecho

¹⁰ *Ibidem*, p. 291. Si Hegel entendía que el reconocimiento universal se obtenía de los derechos que el Estado daba a los individuos, Marx lo criticaba por la existencia de clases sociales con intereses contrapuestos, y Nietzsche por la falta de “valor” de un reconocimiento universal que nada tenía que ver con las acciones heroicas de los grandes hombres de la historia. En la dialéctica del amo y el esclavo, para Marx ganó el amo, y para Nietzsche ganó el esclavo. Cfr. *ibidem*, p. 402.

¹¹ Apel ha descrito cómo él y Habermas desarrollaron en paralelo sus proyectos, cfr. K.-O. Apel, “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas”, en E. Dussel (ed.), *Debates en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI, 1994, pp. 192-206.

(lo que hemos visto en relación con la crítica del comunitarismo y su separación entre la idea de ciudadanía y la nivelación de un Estado ciego a las diferencias culturales).

¿Cuáles son los límites de este proyecto habermasiano, que presume haber superado los obstáculos que los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt no pudieron franquear? ¿Acaso el *Lebenswelt* de Habermas no es “excesivamente apromblemático”? ¿Incorre en una excesiva idealización de la “sociedad civil” en su “democracia deliberativa”? Señalaremos, en suma y para concluir, algunos de los límites filosóficos de este proyecto.

Crítica de Apel

Apel y Habermas parten de una consideración de los “intereses” del conocimiento y de allí se dedicaron a aplicar el giro lingüístico-pragmático. Ambos consideran que en todo acto de habla quienes argumentan en serio están comprometidos con una serie de pretensiones de validez y apuntan, contrafácticamente, a un acuerdo o consenso resuelto racionalmente.

El punto de discusión reside en la amenaza de “metafísica dogmática”, de eurocentrismo, y del fin de la filosofía con pretensiones de “fundamentación última”. En rigor, la primera y segunda objeción pueden ser tratadas en conjunto. Lo que Apel señala es que él y los lectores de Habermas han quedado perplejos cuando, en 1983 (es decir, luego de su primera aplicación del giro pragmático-lingüístico en 1976,¹² y de los dos gruesos volúmenes de la TAC), Habermas reconoció “muy sueltamente” que la filosofía con pretensiones de fundamentación última era algo así como una rémora dogmática del pasado, hoy inviable en la filosofía.¹³ Lo que hace Habermas es separar el discurso filosófico y la fundamentación ética del horizonte apromblemático del Mundo de la Vida y reconocer que la función de ilustrar, de la filosofía, no debe aplicarse a esas certezas del mundo de la vida, sino a los malos entendidos que *los propios filósofos* han generado. En este sentido,

¹² J. Habermas, “¿Qué significa pragmática universal?” (1976), en *Teoría de la acción comunicativa: complementos a estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 299-368.

¹³ Cfr. J. Habermas, “La filosofía como vigilante (*Platzhalter*) e intérprete” (1981), en *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. García Cotarelo, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1994, p. 25. Ver también J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988.

Habermas puede ser acusado de wittgensteiniano y de adherir (explícitamente) a su versión terapéutica de la filosofía.¹⁴

La perplejidad surge por el hecho de que Habermas se ve comprometido con la tarea de renovar la fundamentación y la viabilidad de la teoría crítica. En este sentido, al igual que Callinicos, la crítica se centra en el estatus que Habermas otorga al mundo de la vida y la sociedad civil. Según Apel, Habermas fundamenta su teoría crítica en una glorificación (*Verklärung*) del mundo de la vida.¹⁵ En otro lugar, Apel lisa y llanamente señala que Habermas ha caído en un círculo vicioso.

La fundamentación última de la filosofía, en términos de pragmática trascendental, consiste en rechazar que los presupuestos de validez del discurso no son ni meramente fácticos, ni pasibles de ser rechazados en su totalidad como un “juego de lenguaje”, sino que cualquier rechazo de estos presupuestos haría caer en contradicción performativa a quien lo hiciera. Apel denomina a esto “principio de autoenlace” de las ciencias reconstructivas, y sería el fundamento adecuado para la teoría crítica. Si quisiéramos plantearlo en los términos de la teoría de la falsación, creer que podemos falsear los presupuestos de validez nos arrojaría a la extraña situación de tener menores condiciones aún para comprender el sentido de la falsación.¹⁶ Si quisiéramos contraponerlo a la genealogía de Nietzsche y Foucault, se podría decir:

El principio de autoenlace se deriva del principio de la contradicción performativa a evitar bajo el supuesto suplementario que acabo de esbozar, según el cual el principio del discurso irremontable pragmático-trascendentalmente como condición de posibilidad de la reconstrucción de la historia también debe ser al mismo tiempo un hecho y un *telos* de la historia por reconstruir.

Y aquí viene la contraposición con la genealogía:

El principio de autoenlace muestra en mi opinión de manera irrefutable que la reconstrucción racional de procesos de racionalización deben tener prioridad en todo momento sobre las estrategias explicativas y desenmascaradoras externas (como por ejemplo la sociología explicativa externa de la ciencia, teorías base-superestructura y otros conceptos de la crítica a las ideología, psicoanálisis,

¹⁴ K.-O. Apel, “Pensar Habermas contra Habermas”, en *Debates en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, E. Dussel (ed.), México, Siglo XXI, 1994, p. 217.

¹⁵ K.-O. Apel, “Narración autobiográfica”, p. 206.

¹⁶ K.-O. Apel, ob. cit., 1994, p. 250.

genealogía a la Nietzsche o à la Foucault, explicaciones estructuralistas, estructural-funcionalistas o historicistas de lo que acontece, desconstruccionismo, etcétera).¹⁷

Esto no quiere decir, por supuesto, que estas estrategias discursivas no tengan un lugar; lo tienen, pero siempre en sentido derivado o en un grado menor de universalidad, en relación con las pretensiones de validez de todo discurso argumentativo, como aclara inmediatamente Apel.

Finalmente, hay dos objeciones que Apel elimina en conjunto. Por un lado, esta fundamentación última no puede ser achacada de “metafísica dogmática”, puesto que siempre está abierta a revisión, pero toda revisión siempre tendrá que operar bajo los propios supuestos de validez argumentativa. Esta revisión es completamente heterogénea de la verificación de hipótesis en las ciencias empíricas. Por otra parte, el abandono de la filosofía con pretensiones de fundamentación última, realizado según los auspicios de un (presunto) carácter obsoleto de este tipo de filosofía –supuesto compartido por los posmodernos y por Habermas desde 1983– implica un supuesto metafísico: la filosofía sería consciente de su propio fin como filosofía de fundamentaciones últimas, con el rango de una necesidad histórica.¹⁸

La crítica Sitton

John Sitton parte de la relación que Habermas establece entre sistema y *Lebenswelt*. El *Lebenswelt* es la categoría bajo la cual Habermas comprende la sociedad, y el “sistema” representa las estructuras de administración y control que se van independizando del *Lebenswelt* (economía y administración pública), pero que para ser “legítimas”, deben estar ancladas en él. Las sociedades modernas ganan en autonomía sistémica, pero al precio de una pérdida en el orden de la acción comunicativa. Ésta rige los acuerdos en el *Lebenswelt*, pero en los subsistemas del Estado burocrático y el mercado rigen dos medios, respectivamente: el poder y el dinero. Allí se centra lo que la primera generación de la Escuela de Frankfurt había llamado “razón instrumental”. Estos subsistemas aseguran la

¹⁷ Ibídem, p. 242.

¹⁸ K.-O. Apel, ob. cit., 1994, p. 253.

reproducción material del *Lebenswelt*. Pero la reproducción simbólica está en manos de la acción comunicativa.

Lo primero que Sitton objeta a Habermas es el dualismo y la (falsa) noción de autonomía que otorga al sistema capitalista en su autorreproducción. Habermas subestimaría la amplia zona de conflictos que emergen o están por emerger en las sociedades contemporáneas.¹⁹ La separación, que la TAC implica, entre los subsistemas de la economía y la política, representa un retroceso en cuanto a la consideración de los problemas de las sociedades contemporáneas desde una perspectiva socialista. Esta separación ha sido foco de severas críticas desde la sociología. Al ascender, el capitalismo financiero global, a una escala verdaderamente mundial, los Estados-nación tienen una doble presión: por un lado, esta presión externa de las corporaciones internacionales y la “lejanía” de quienes toman decisiones que afectan a los ciudadanos de un Estado-nación. Por otra parte, en lo que es el centro de nuestro debate aquí, la disolución de la “nación” entendida como una unidad sustancial de tradiciones y valores compartidos. Habermas apuesta al fortalecimiento de entidades regionales como la Unión Europea y la ONU, pero descuida, según Sitton, una amplia zona de conflictos.

La distinción que hace Habermas entre el mundo de la vida y el sistema obstruye nuestra habilidad para comprender lo que implica que el capitalismo sea una construcción política. A su vez, esta debilidad está íntimamente ligada con la incertidumbre del papel que representan las clases en la teoría social de Habermas.²⁰

Esta crítica de Sitton implica que Habermas, con su adopción de la teoría de sistemas (autonomía de los sistemas), termina “naturalizando” el capitalismo. Contra ello, Sitton insiste en que el flujo del capital en la economía global, la opresión de los salarios, etc., son decisiones bien conscientes que toman ciertas personas. Más concretamente, Sitton señala que Habermas subestima el rol clave de Estados Unidos en el control del FMI y, desde ahí, al cariz que ha tomado el capitalismo en las últimas décadas.²¹

¹⁹ Cfr. J. Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea*, trad. J.C. Rodríguez, Aguilar, México, FCE, 2006, p. 240.

²⁰ *Ibidem*, p. 297.

²¹ *Ibidem*, p. 300.

La crítica de Callinicos

Finalmente, encontramos la crítica de Alex Callinicos. Ésta se desarrolla en dos etapas. Primero, en su crítica de la posmodernidad (en 1989), se centra en la Teoría de la acción comunicativa y el discurso filosófico de la modernidad. Allí, el filósofo nacido en Zimbabwe señala que, a pesar de sus advertencias, el propio Habermas se acerca a una especie de “macro sujeto” social, cuando hace depender los consensos de un “centro virtual de autoentendimiento” y una “difusa conciencia común”. Callinicos (de modo similar a lo que vimos en Sitton) cree que la inconsistencia de Habermas se explica por la ausencia de un tratamiento profundo en cuanto a los conflictos sociales (los antagonismos que dan lugar a la explotación y la lucha de clases). Por otra parte, Callinicos señala que Habermas trata de manera superficial el modo en que el capitalismo tardío habría logrado “superar” las contradicciones inherentes que Marx ya había denunciado en *El capital*.

En cuanto a la segunda etapa de las críticas de Callinicos, éstas se encuentran en su libro de 2006, *The resources of critique*, en el cual se centra en *Facticidad y validez*.²² Las limitaciones que señala al proyecto habermasiano apuntan claramente a mostrar que el filósofo de Frankfurt ha descrito el *Lebenswelt* de un modo hondamente aporético, es decir, ha eliminado el problema de la ideología. En relación con la teoría de la democracia deliberativa (con la cual, como hemos visto, Habermas pretende superar las limitaciones del comunitarismo y del liberalismo), Callinicos señala que la “sociedad civil” aparece como algo dado, con una notoria “ambigüedad”. El problema de una distribución desigual de los recursos y los ingresos no juega ningún rol relevante en la teoría de Habermas. A tal punto la sociedad civil aparece como “aporética”, que Callinicos acusa a Habermas de “naturalizar la explotación”.²³

²² J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta [orig. 1992], 1998.

²³ A. Callinicos, *The Resources of Critique*, Cambridge, Polity Press, 2006, pp. 32-34.

Democracia y pluralidad de las formas de vida

Gonzalo Scivoletto

Conicet

Quisiéramos en esta comunicación partir de las siguientes preguntas formuladas por Dieter Lohmar, que hemos abordado en otro lugar:¹ “¿Debe corresponder a una ética no ligada al mundo familiar también un estilo de vida unitario y una costumbre unitaria?”, esto es, “¿pueden ser admitidas diversas formas de *ethos* en el marco de una ética no ligada a un mundo familiar?”.² Respecto de la segunda pregunta, todo parece indicar que una de las ventajas que presentan las sociedades democráticas modernas es que precisamente garantizarían la convivencia de las distintas formas de vida o “éticas sustanciales”. Pero, al mismo tiempo, la democracia no es (o no parece serlo) un mero marco formal de convivencia, sino que ella misma *es* una forma de vida y, por lo tanto, también entraña un núcleo de valores o prácticas sustanciales. Entonces, la primera pregunta (donde la caracterización proveniente de la fenomenología husserliana de la “ética no ligada al mundo familiar” puede ser interpretada en el sentido de una ética universal posconvencional) plantea la dificultad de pensar si tal ética no supone, en última instancia, una forma de vida que, en cuanto tal, se erige a sí misma como superior a otras formas de vida. Frente a esta afirmación pueden adoptarse dos actitudes: *o bien* denunciarla como una nueva forma de homogeneización, y hasta de etnocentrismo, *o bien* darla por válida. Pero la validación de la democracia también puede tener una raíz puramente etnocéntrica, basada en la idea de que “lo que pasa por racional o fanático es relativo al grupo ante el que creemos necesario justificarnos –al cuerpo de creencias comunes que determina la referencia al término «nosotros»”.³ En este sentido, la “superioridad” de la democracia al fascismo, por ejemplo,

¹ G. Scivoletto, “La lucha por la universalidad. Análisis de la supuesta oposición entre justicia global e identidad latinoamericana desde la perspectiva de la ética del discurso”, en C. Pérez Zavala y cols. (eds.), en *Justicia global e identidad latinoamericana*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2008, pp. 16-20.

² D. Lohmar, “La mutación del *ethos* del mundo familiar en el encuentro con el mundo familiar extraño”, en *Philosophia*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 11-33.

³ R. Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 241.

se debería a que “nosotros” fuimos educados en aquella tradición.⁴ Ahora bien, también se puede intentar buscar criterios de legitimación de la democracia más allá de la mera aceptación de la tradición e incluso aclarar qué está supuesto en la idea de democracia misma. Éste es el aporte que la filosofía *puede* realizar a la democracia.

A continuación, intentaremos analizar la relación entre democracia y múltiples formas de vida en dos dimensiones: en el ámbito estatal y en el ámbito de la política internacional o global.

Pluralidad y tolerancia

En su artículo “Plurality of Good?”,⁵ que hay que situarlo en el debate entre liberales y comunitaristas, Karl-Otto Apel distingue tres formas paradigmáticas de comprender la *tolerancia* que en cierto sentido representan una evolución histórica de las sociedades modernas (occidentales). El primer modo apunta a garantizar la *libertad religiosa* y surge en el contexto de la Ilustración y del proceso de separación de la Iglesia del Estado. El segundo modo consistiría en la *libertad de opinión y palabra*, sobre todo en un contexto de formas totalitarias de poder estatal. Por último, una forma más comprehensiva, según Apel, habría surgido en la actualidad en cuanto al “libre espacio para la autoexpresión (*self-display*) de diferentes formas socioculturales de vida”.⁶ En este caso, nos encontramos con una situación compleja, dado que si bien es el Estado quien debería garantizar este derecho, precisamente es en gran medida el propio Estado liberal-democrático moderno el que ha imposibilitado o limitado la pluralidad de formas de vida. En este sentido, desde una perspectiva comunitarista, tal como lo entiende Apel, se trataría de dar un paso más allá del Estado liberal y su supuesta pretensión de neutralidad. En efecto, el comunitarismo busca recuperar los valores fuertes, el *ethos*, las tradiciones o aquello que Hegel denominaba la “eticidad sustancial”. Sin embargo, Apel afirma que los proyectos que han intentado fundar el Estado

⁴ Cfr. R. Rorty, “Universalidad y verdad”, en *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, pp. 9-80.

⁵ K.-O. Apel, “Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View”, *Ratio Juris*, 10, N° 2, 1997, pp. 199-212.

⁶ *Ibidem*, p. 199.

en valores fuertes étnico-religiosos generalmente condujeron a una “destrucción de la tolerancia hacia los derechos individuales y las minorías”.⁷ Por lo tanto, afirma:

Parece que sólo el liberalismo y su neutralidad hacia valores tradicionales puede proporcionar la posibilidad de un tipo de tolerancia que es la precondition para una sociedad multicultural.⁸

En este sentido, habría una especie de jerarquía entre tolerancia negativa y positiva, pues la tolerancia negativa sería una condición necesaria, aunque no suficiente, de la llamada tolerancia positiva.⁹

A partir de este análisis preliminar se abren dos líneas argumentativas. La primera apunta a la fundamentación de la distinción misma entre tolerancia negativa y afirmativa. Tolerancia negativa es aquella que se muestra como indiferente a los valores tradicionales de los diferentes *ethos* en la medida en que no se violen los principios de igualdad y libertad para la autoexpresión. La tolerancia afirmativa, en cambio, consiste en “apreciar, en principio, que las múltiples y profundas tradiciones valorativas son recursos que pueden enriquecer la cultura humana en general y el compromiso social de los individuos”.¹⁰ La segunda línea va dirigida contra un tipo de liberalismo orientado económica y jurídicamente, en el sentido de una concepción hobbesiana de racionalidad estratégica. En esta dirección, tampoco Kant ofrece para Apel una respuesta satisfactoria para la apreciación de valores tradicionales. Como ya observó Hegel, el principio de universalización de las máximas presupone siempre ya en su aplicación una eticidad sustancial sobre la que se opera. Pero Apel tampoco quiere dar lugar a la solución hegeliana de una nueva eticidad representada en el Estado. La tesis de Apel es que “es necesario complementar el principio kantiano de moralidad válida universalmente con el presupuesto histórico de un *ethos* sustancial”.¹¹ Sin duda, éste es el desafío, la gran tarea de la filosofía práctica contemporánea de mediar

⁷ *Ibidem*, p. 200.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Por ello para Apel, desde el punto de vista de la democracia, el principio de autodeterminación o de soberanía como autodespliegue de los pueblos se encuentra subordinado a los derechos universales, siempre entendidos como derechos fundamentados pragmático-trascendentalmente y no como expresión de un presunto derecho natural.

¹⁰ K.-O. Apel, *ob. cit.*, 1997, p. 200.

¹¹ *Ibidem*, p. 201.

universalidad y particularidad, o entre principios universales de justicia y formas particulares de vida buena, es decir, cómo mediar entre Kant y Hegel.¹²

A continuación, el texto se orienta hacia consideraciones pragmáticas o empíricas, es decir, a analizar no las cuestiones de validez o de ética normativa, sino cuestiones de facticidad o factibilidad. Concretamente, Apel plantea algunas dudas frente a la posibilidad de alcanzar una sociedad multicultural basada en la tolerancia afirmativa, y los dos ejemplos que menciona como causa de su cierto escepticismo son Europa y Estados Unidos. “Uno tiene que conceder”, afirma Apel, “que todavía no ha emergido un modelo de Estado constitucional o sociedad civil donde el multiculturalismo sea más que, como mucho, un compromiso entre asimilación a tradiciones de valores dominantes y una tolerancia meramente negativa”.¹³ Es decir que desde el punto de vista de una primera evaluación de la realidad político-social contemporánea, la situación parece oscilar entre el asimilacionismo y el mero “no molestar” intercultural. También se podría agregar, sin pretender agotar la cuestión, la folclorización cultural basada en un interés meramente turístico. Ninguna de estas tres actitudes políticas apunta a una auténtica valoración de las diferentes culturas y a un proceso de mutuo aprendizaje o de fusión de horizontes (Hans-Georg Gadamer). Pero a pesar de esta sana dosis de realismo, según Apel, no tenemos en nuestro presente otra opción que “luchar por (*pursue*) un orden legal cosmopolita basado en el federalismo político y el multiculturalismo etnorreligioso en el sentido de valorar e incluso apoyar una variedad de tradiciones valorativas”.¹⁴ Sin embargo, aquí uno puede preguntarse si este principio de reconocimiento intercultural, por llamarlo de alguna manera, es de orden moral o pragmático. Es decir, ¿se trata del reconocimiento fáctico e ineludible de la diversidad cultural y de la imposibilidad de una cultura homogénea y, por lo tanto, de la necesidad empírica de contar con los otros en un mundo globalizado? ¿O se trata más bien de un principio moral, de un imperativo categórico, que obliga incondicionalmente a reconocer a la otra forma de vida?

Esta distinción puede ser enlazada con la distinción posterior que realiza Apel, siguiendo a Kant, entre lo bueno incondicionalmente y lo “bueno para algo”. En efecto,

¹² K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

¹³ K.-O. Apel, ob. cit., 1997, p. 201.

¹⁴ K.-O. Apel, ob. cit., 1997.

podemos decir que el respeto y reconocimiento de las diferentes culturales es “bueno para” la convivencia, la paz mundial, el mejoramiento del comercio, la captación de mano de obra, etc. Ahora bien, para Apel el gran aporte de Kant es haber subordinado lo bueno relativo o teleológico a lo bueno deontológico. Es precisamente sobre este último que se fundamenta la validez de un principio de tolerancia negativa tal como se encuentra en la tradición liberal. La tolerancia es en sí misma, para Apel, un deber deóntico válido universalmente que permite, precisamente, la coexistencia de bienes individuales o colectivos producto de las diferentes concepciones de vida buena. Sin embargo, la tradición liberal de Kant difícilmente pueda fundamentar una forma de tolerancia afirmativa como la que se ha expuesto anteriormente. En este salto hacia otro tipo de tolerancia, Apel encuentra dos dificultades. La primera concierne a la restricción de la libertad negativa, esto es, a la reducción a la neutralidad. Dicho de otra manera, ¿hasta qué punto la libertad negativa supone la no intervención, por ejemplo la intervención sobre formas de vida que impliquen la supresión misma del principio de la tolerancia? La segunda dificultad es una dificultad de aplicación, es decir, respecto de la manera efectiva de llevar a cabo la tolerancia afirmativa y de simultáneamente restringirla, así como también restringir la tolerancia negativa cuando sea necesario. La pregunta que uno puede plantearse, después de todo, es cuán tolerante de facto puede ser esta perspectiva respecto de las diversas formas de vida. Por ejemplo, frente a un régimen político teocrático, a una sociedad estratificada mediante sistema de “castas”, a formas de vida racistas, etc. Creo además que desde la perspectiva de Apel, sólo sería aceptable una pluralidad de formas de vida en el ámbito individual y micro de las relaciones familiares y pequeños grupos. Esto se puede corroborar en las referencias de Apel a la ética del cuidado de sí de Foucault, como la libre realización de una estética de la existencia que, *no obstante*, debe ser enmarcada en principios generales de justicia.¹⁵

Pero siguiendo con el planteo del propio Apel, la ética del discurso estaría en condiciones no sólo de fundamentar un principio universal de justicia neutral con respecto a las formas de vida concretas (tolerancia negativa), sino, también, un principio de “cuidado” de toda forma de vida (tolerancia afirmativa). En palabras de Apel:

¹⁵ K.-O. Apel, “Universale Prinzipien und partikulare (inkonmensurable?) Entscheidungen und Lebensformen. Einen Auseinandersetzung mit Peter Winch über ein Problem der Ethik in der philosophischen Situation nach Kant und nach Wittgenstein”, en *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 644 y ss.

En la medida que comprender a otras personas (y esto significa, interpretar sus expresiones culturalmente impregnadas) es una parte de la razón comunicativa, y de aquí, de solidaridad discursiva con otros, podríamos hablar también de un aspecto hermenéutico-trascendental de la transformación pragmático-trascendental del kantismo. Ahora bien, el giro hermenéutico-trascendental de la filosofía contemporánea nos compele, creo, a ampliar nuestra corresponsabilidad primordial de considerar los intereses de otras personas a grupos o comunidades colectivas.¹⁶

El segundo problema se refiere, entonces, a la realización efectiva de la tolerancia afirmativa, que es otra forma de decir, construir una sociedad intercultural. Según Apel, la ética del discurso puede hacer dos aportes. El primero, desde el punto de vista de su fundamentación pragmático-trascendental, consiste en la diferenciación entre consensos fácticos y el consenso como ideal regulativo. Pues una visión pragmatista pura partiría de la conformación de acuerdos entre tradiciones valorativas diversas a partir del establecimiento de denominadores comunes, siempre empíricos. El segundo consiste en el principio ético discursivo de que la resolución de los conflictos debe estar en manos de los propios afectados mediante un discurso práctico. A partir de este punto, sistematiza Apel tres tipos de discursos (ideal-típicos, en el sentido de Weber) en la práctica social. El primero es, precisamente, el discurso práctico. En este nivel, que se da en el ámbito de la esfera pública racional, ha de tratarse de mediar la comprensión y valoración hermenéutica de las distintas formas de vida con los “parámetros de moralidad de una comunidad ideal de comunicación” (a la que, en términos kantianos no puede corresponderle nada empírico, es decir, en cuanto ideal regulativo), en otros términos, de resolver o decidir hasta qué punto se apoya o se restringe una determinada forma de vida o práctica social (por ejemplo, la condena a muerte por adulterio de las mujeres en algunas comunidades islámicas, la prohibición del uso del velo en los establecimientos públicos occidentales, etc.). El segundo tipo de discurso es el discurso político. Aquí de lo que se trata es de generar “acuerdos viables”¹⁷ entre los intereses de las comunidades existentes, a fin de evitar el perjuicio de las minorías y favorecer la interculturalidad. Por último, el discurso jurídico que debe “mediar entre la

¹⁶ K.-O. Apel, ob. cit., 1997, p. 206.

¹⁷ K.-O. Apel, ob. cit., 1997, p. 210.

legislatura y un sistema coherente de derecho positivo” para favorecer la realización de un derecho cosmopolita basado en los derechos humanos universales, por ejemplo.

Democracia estatal y democracia global

A continuación podríamos distinguir entre las esferas estatal y global a partir de algunos ejemplos mencionados por Apel al pasar. Primer ejemplo: la discusión entre católicos y anticlericales respecto del derecho al aborto. Como todos sabemos, se trata de una situación muy compleja sobre la que difícilmente se pueda lograr un consenso definitivo, aunque al menos sí es posible lograr un consenso sobre los puntos en disenso, por ejemplo, sobre el antagonismo entre el derecho a la vida y la libertad de decisión de la mujer sobre su cuerpo. En este caso, podemos observar cómo funcionan aquí los tres tipos-ideales de discurso distinguidos anteriormente, *pero* siempre dentro de los límites de la esfera estatal. Está claro, al menos parto de este supuesto, que la solución posible de asuntos como los del aborto, la eutanasia, entre otros tantos, debe emanar de un proceso deliberativo-democrático, y ser asumido por las respectivas posiciones a través del sistema político que se plasmará en las leyes respectivas. Aquí las dos formas de vida, a saber, “católica” y “anticlerical”, conviven bajo un mismo marco que ofrece canales institucionales para la deliberación. Segundo ejemplo, también mencionado al pasar por Apel:

La violenta represión de una mujer turca por parte de su familia en Alemania por razones culturales. Apel plantea que tal acción no debería ser criticada o sancionada por la circunstancia de que este Estado tenga la potestad de la violencia legítima para hacerlo, sino por “una cuestión de compromiso crítico con los estándares de moralidad universal.”¹⁸

En este caso, se ve claramente que la relación entre la dimensión deontológica y teleológica de las formas sustanciales de vida no es complementaria, sino jerárquica. Desde un planteo comunitarista o antropológico podría ponerse en tela de juicio la legitimidad de intervenir en las prácticas culturales de una forma de vida (por más aberrante que nos pueda resultar esa práctica desde *nuestra* forma de vida). Sin embargo, por ser una acción que atenta contra la integridad física de una mujer, es decir, una acción que se encuentra

¹⁸ K.-O. Apel, ob. cit., 1997, p. 209.

tipificada como una grave falta dentro del derecho internacional, la intervención y la sanción parecen tener una mayor fuerza legitimadora. Ahora bien, un tercer ejemplo (que no menciona Apel) puede referirse a la prohibición del uso del velo de las mujeres musulmanas en Francia.¹⁹ En este caso, la “evidente” violación de los derechos de la mujer por el uso del velo es, en principio, bastante discutible, y parece ser que su prohibición (hasta donde estamos informados del caso) no es más que una imposición cultural hacia una minoría. Desde nuestro punto de vista, en este caso hay un error moral en el accionar político al no considerar (de acuerdo con la información disponible) la opinión de todos los afectados, en este caso las minorías involucradas. Ahora bien, puede mencionarse un cuarto ejemplo: la violación expresa de derechos de minorías, y de los grupos en sí (por ejemplo, mediante “limpiezas étnicas”) por parte de un Estado. La particularidad de esta situación es que abre una posibilidad de intervención política o político-militar externa.

Apel se ha ocupado específicamente de este caso en un artículo en el que analiza la guerra de Kosovo.²⁰ Nos limitaremos a exponer algunas tesis relevantes en nuestro contexto.

Primero. En casos como los de Bosnia o Kosovo, señala Apel, donde fracasa el derecho internacional la “orientación normativamente vinculante recae sobre la ética”.²¹ Sin embargo, no puede tratarse de una “ética ligada al mundo familiar”, puesto que esto podría ser nefasto en conflictos étnico-religiosos. Es necesario entonces una ética universalista, a cuya fundamentación se aboca la ética del discurso.

Segundo. La ética del discurso fundamenta un principio ético universal y posconvencional, pero su aplicación histórica concreta devela que “a veces en aquellas situaciones inevitables donde los procedimientos discursivo-comunicativos de solución de

¹⁹ G. Scivoletto, “Comprender y valorar: Acerca de la necesidad, dificultad y posibilidad de «evaluar críticamente» un mundo de vida extraño”, en D. Micheli y cols. (eds.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo*, Río Cuarto, Ediciones del ICALE, 2011, pp. 70-82.

²⁰ K.-O. Apel, “On the relationship between ethics, international law and politico-military strategy in our time. a philosophical retrospective on the Kosovo conflict”, *European Journal of Social Theory*, 4 (1), 2001, pp. 29-39. Por razones de espacio no podemos llevar a cabo una descripción del mencionado conflicto. En todo caso, más allá de las distintas interpretaciones entre quienes defienden el accionar de la OTAN por considerarlo necesario desde el punto de vista humanitario y de la paz de la región y entre aquellos que sostienen que sólo consistió en una acción que respondía a otros intereses, lo que importa aquí es analizar la situación de los derechos humanos de las minorías más allá de las fronteras nacionales. Cfr. también T. Brems Kundsén y C. Bage Laustsen, *Kosovo between war and peace. Nationalism, peacebuilding and international trusteeship*, Londres, Routledge Taylor & Francis Group, 2006; N. Chomsky, *El nuevo humanismo militar: Lecciones de Kosovo*, México, Siglo XXI, 2002; I. Ramonet, “La guerra de Kosovo y el nuevo orden mundial”, en *Guerras del siglo XXI*, Barcelona, De Bolsillo, 2004, pp. 125-150.

²¹ *Ibidem*, p. 30.

problemas no son posibles porque uno de los interlocutores (*partners*) potenciales no está dispuesto a cooperar, [tal aplicación] posiblemente tiene que hacerse cargo del riesgo de uso de la fuerza contra la fuerza...”.²²

Aunque esto se lleve a cabo bajo la idea de un compromiso simultáneo de realizar esas condiciones discursivas en un futuro, lo cierto es que Apel considera el uso de la fuerza como legítimo en determinadas ocasiones, por ejemplo, como en este caso, donde se violan los derechos fundamentales de minorías.

Tercero. Tal tipo de actuación contraestratégica, que contempla la utilización de la fuerza y hasta la intervención más allá de la soberanía estatal, es una decisión eminentemente política pero que no puede estar en manos sólo de las potencias mundiales (por ejemplo, los países con derecho a veto, miembros del Consejo de Seguridad). Ello se debe a que, como afirma el propio Apel en otro lugar:

La idea del derecho en el sentido de los derechos humanos no puede ser realizada de manera adecuada ni por democracias particulares ni por un Estado mundial como potencia mundial.²³

La institución que debería cumplir un rol fundamental en este aspecto es Naciones Unidas. Incluso con todas las críticas que pudieran realizarse, todas ellas deben estar orientadas a su democratización y consolidación, y no a su disolución. Además, también cumple un rol fundamental la sociedad civil mundial que es representada, según Apel, por lo que él llama “los miles de coloquios y conferencias”.²⁴ En el primer caso, la participación se da formalmente a partir de los Estados, pero en el segundo son las propias sociedades las que espontáneamente se organizan en torno a los problemas comunes, entre ellos precisamente aquellos problemas respectivos a formas de vida de minorías que reclaman para sí su legítimo derecho a la autoexpresión (*self-display*). En este sentido, la democracia como forma de vida que reconoce y valora las múltiples formas de vida supone, ciertamente, una “ética sustancial”. Pero tal eticidad concreta probablemente conforme ya, de hecho, el sustrato del mundo de la vida de nuestro tiempo, incluso más allá del Occidente liberal.

²² *Ibidem*, p. 35.

²³ K.-O. Apel, “Ética del discurso, democracia y derecho de gentes”, *Invenio*, noviembre, año/vol. 9, N° 17, Rosario, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 2006, p. 26.

²⁴ Cfr. K.-O. Apel, “Discourse ethics as a response to the novel challenges of today’s reality to coresponsibility”, *The Journal of Religion*, vol. 73, N° 4, 1993, pp. 496-513.

Educación y democracia: la tarea del educador político

Pablo Marcelo Sosa

Instituto Jacques Maritain-Instituto Emmanuel Mounier (Córdoba, Argentina)

Preguntar si la democracia necesita de las humanidades y, por lo tanto, de la filosofía, es preguntarse sobre las relaciones entre filosofía y política. La democracia, el Estado democrático, es hoy el campo de juego y a la vez el ideal regulador de la acción política. La filosofía, que reclama para sí la libertad del pensamiento, sigue interrogándose por el sentido, el “ser” y el “deber ser” del Estado democrático, sus características actuales y deseables. Este Estado democrático, en tanto ideal, no aparece empíricamente en ningún lugar del mundo. Nos prescribe, sin embargo, una serie de acciones –colectivas en este caso– que se deducen de él y son, a la vez, su condición de posibilidad: sin ellas no habría democracia.

La reverberación kantiana de lo dicho es indisimulable. Paul Ricœur asocia a este Estado ideal, que es Estado de derecho, la idea de un *Estado educador* mediante las instituciones correspondientes: escuela, universidad, medios de comunicación, etc. Pero “hay que reconocer que la idea de un Estado sólo educador es una idea límite, una idea reguladora a la cual no corresponde ninguna descripción empírica”.¹ Avanzaremos en esta reflexión acerca de las relaciones entre la filosofía y la democracia desde estos supuestos que vamos sugiriendo.

No es inoportuno mencionar que es canónica para nosotros la libertad del pensador frente al poder en general, y al poder político en particular. Pareciera ésta una verdad de Perogrullo, que encontramos desde los textos de escuela secundaria, dirigidos a aquellos que, por medio de la instrucción y de la socialización institucionalizada, incorporamos a la sociedad en su conjunto. El filósofo aparece aquí no sólo como quien, por definición, cuestiona y critica toda verdad naturalizada como tal por la sociedad o la “opinión pública”, sino también como quien se enfrenta a cualquier tipo de dogmatismo.²

¹ P. Ricœur, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 368.

² Por ejemplo, el muy conocido texto de Rabossi en el manual de M. Frassinetti de Gallo y G. Salatino, *Filosofía, esa búsqueda reflexiva*, Buenos Aires, A-Z, 2006, pp. 15-17. El mismo tipo de textos propedéuticos se pueden encontrar en los diversos manuales de escuela secundaria.

En cuanto al conflicto con el poder político y con el discurso dominante, puesto que ese poder se ejerce en nuestros días desde el Estado, pensamos que la distancia y la diferencia son esenciales. No existe algo así como un “filósofo de Estado”, aun reconociendo –obviamente– la institucionalización del filosofar como profesión. Remitiré simplemente a dos textos ampliamente conocidos que, me parece, ayudan a fundamentar mi opinión: *¿Qué es la Ilustración?*, de Kant, texto fundacional de la modernidad, y *La política como vocación*, de Max Weber.

Conocemos el texto kantiano. La razón pública, el uso público de la razón es la razón que piensa libremente. De ella depende la ilustración. Lo contrario es el uso privado, que es el que realiza el funcionario. La época de Federico es, para Kant, una época de ilustración justamente porque el emperador declara “que reconoce como un deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad... [Por lo tanto] es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad... le encomien como aquel que rompió el primero, por lo que toca al gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propia razón”.³

Salvando las distancias históricas y las simpatías kantianas, lo fundamental es: la razón pública es una razón libre, que se contradistingue de la razón del funcionario, cuyo lema es la obediencia al poder. El filósofo, que corresponde a la exhortación del *Sapere aude!*, es quien tiene el valor de servirse de su propia razón, emancipándose de cualquier otra y realizando la Ilustración, “liberación del hombre de su culpable incapacidad”.⁴

En cuanto a Weber, subrayo de su conferencia de 1919 que el Estado “sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física”.⁵ Esta violencia, aunque legítima, demanda la renuncia a la libertad que el filósofo reclama. Ricœur observa, al hacer referencia al texto weberiano, que las capacidades del intelectual que se entrega ocasionalmente a la política distan mucho del oficio político profesional.⁶ Por el contrario, vivir para la política es una vocación que se condensa en el carisma del caudillo,⁷ en quien encontramos la expresión

³ I. Kant, “Qué es la Ilustración”, en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1994, pp. 25-37.

⁴ I. Kant, ob. cit., 1994, p. 25.

⁵ M. Weber, *La política como vocación*. Disponible en <http://www.fileden.com/files/2008/12/19/2230412/MaxWeberLaPoliticaComoVocacin%20-20sicario%20infernial.PDF>, p. 2.

⁶ P. Ricœur, *Política, sociedad e historicidad*, Buenos Aires, Docencia, 1986, p.128.

⁷ Cfr. M. Weber, ob. cit., p. 3.

más alta de esa vocación. Pero el acceso a la conducción política del caudillo implica la proletarización espiritual de sus seguidores.

Para ser aparato utilizable por el caudillo, han de obedecer ciegamente, convertirse en máquina... no sentirse perturbados por vanidades de notables y pretensiones de tener opinión propia.⁸

Éste es el precio que exige la dirección del caudillo.⁹

Hechas estas referencias, elegimos reflexionar la relación entre democracia y filosofía a partir de un breve texto de Paul Ricœur, “Tareas del educador político”, aparecido en la revista *Ésprit* en 1965.¹⁰ Aunque no se hace referencia manifiesta desde el título a nuestro tema, veremos que es el objeto de la reflexión del filósofo. Así lo dice Ricœur:

Doy por supuesto que me dirijo a hombres y mujeres que no se consideran intelectuales sin compromisos ni tampoco militantes políticos sujetos a una disciplina partidaria. Doy por supuesto que me dirijo a intelectuales que buscan conductos a través de los cuales puedan ejercer honestamente una acción eficiente como educadores políticos. Digo desde ya que incluyo en esta tan vasta categoría a todos aquellos que se sienten responsables de la transformación, la evolución y la revolución de sus respectivos países mediante un acto de pensamiento, de palabra dicha o bien puesta por escrito.¹¹

En consecuencia, a los fines de respetar el tema y la pregunta orientadora para este texto, utilizaré indistintamente los términos “educador político”, “intelectual” o “filósofo”, a sabiendas de que no significan exactamente lo mismo fuera de este contexto.

Este trabajo se dividirá en dos momentos. En primer lugar, realizaremos una síntesis del análisis que realiza Ricœur para situar la tarea del intelectual frente a la política, recordando que nuestro texto de referencia data de más de cuatro décadas; priorizaremos deliberadamente aquellos temas que sean de nuestro interés, recurriendo inclusive y si es necesario a otros textos del filósofo. En segundo lugar, aludiremos a la tarea específica que Ricœur asigna a los intelectuales a propósito de cada uno de los niveles identificados en la

⁸ *Ibíd.*, p. 19.

⁹ Weber concluye, por lo tanto, que “sólo nos queda elegir entre democracia caudillista con “máquina” o la democracia sin caudillos, es decir, la dominación de “políticos profesionales” sin vocación, sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen al caudillo”. *Ibíd.*, p. 9.

¹⁰ Cfr. P. Ricœur; *ob. cit.*, 1986, p. 15.

¹¹ *Ibíd.*, p. 17.

sociedad, indicando algunas distancias respecto de su propuesta y realizando otras indicaciones personales.

Análisis del fenómeno de la civilización

Para situar la intervención del intelectual en la sociedad contemporánea – “civilización” en un sentido muy amplio–, Ricœur recurre a un análisis mediante el cual identifica, en esta misma sociedad, tres niveles: industrias, instituciones y valores.

En el nivel de las *industrias*, Ricœur hace referencia a “todo lo que puede ser considerado como acumulación de experiencia”.¹² La herramienta y la máquina son aquí la primera referencia, pero no la principal. Nos interesa apuntar que lo resultante de esa acumulación de experiencia tiene “un invariable destino universal... no admite carácter nacional alguno ni tampoco está ligada a una cultura particular. Desde que aparece, tiene el carácter de una adquisición universal para beneficio de la comunidad humana”.¹³

Incluye entonces al conocimiento científico y tecnológico, a la “técnica”, aunque no con la exhaustividad que lo plantea Heidegger.¹⁴

Así, el conocimiento y las ciencias, en la medida en que no las consideramos sólo como invenciones reales sino como experiencia colectiva, pueden ser considerados como una industria cristalizada en bienes que están a nuestra disposición.¹⁵

Ricœur observa que este aspecto único y universal de la civilización ha existido siempre, pero “somos, sin duda, la primera época histórica que incluye como un hecho dominante la conciencia de pertenecer a una única civilización global”.¹⁵ Cuatro décadas después de escrito el texto, subrayamos su previsión respecto de lo que hoy experimentamos de una sociedad globalizada, fundamentalmente, por los medios masivos de comunicación. No sólo la ciencia y la técnica, occidentales en su origen, se muestran como globales sino toda una serie de fenómenos que son bien conocidos alcanzan hasta los más postergados

¹² *Ibíd.*, p. 18.

¹³ *Ibíd.*, p. 18.

¹⁴ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal, 1994, pp. 9-37. Disponible en <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnica.htm>

¹⁵ *Ibíd.*, 1986, p. 19.

rincones del mundo. Esta situación, empíricamente verificable, se condensa en una de las esferas sociales a la que nuestro filósofo hará referencia manifiesta algo más adelante: la esfera económica. Es pertinente no perder de vista esta alusión, que retomaremos y ampliaremos en el punto siguiente, atendiendo a los textos del mismo Ricœur.

El segundo nivel es el de *las instituciones*. La civilización caracterizada anteriormente como la colección de medios disponibles en determinado momento histórico no se da de hecho en ninguna parte, pues cada sociedad se apropia de lo científico, técnico y económico por medio de ciertas instituciones. Ricœur hace referencia a que ya no hay, entonces, una abstracta “civilización”, sino “civilizaciones”. Cada civilización tiene sus límites históricos y geográficos.

A los fines de precisar un concepto de suma importancia, hemos de decir qué entiende Ricœur por instituciones:

Primero, las formas de la existencia social en la que las relaciones entre los hombres están reguladas en modo normativo. Los derechos son su más abstracta expresión... Si consideramos ahora las instituciones desde el punto de vista de la dinámica social, la institución no aparece ya representada por derechos sino por lo que llamaríamos, en el sentido más amplio de la palabra, política –vale decir, el ejercicio de la toma de decisiones y de la fuerza en el nivel de la comunidad.¹⁶

Se observa aquí una separación entre el nivel político y el económico, al que hemos situado en el campo de la industria. Nuestro filósofo realiza ahora sí varias referencias a la esfera económica como diferente a la política: la economía regula las relaciones sobre el trabajo y los bienes, mientras que la política hace referencia al problema del poder, y del poder público en especial. Sólo con la política aparece el ámbito de la libertad.

El nivel de las instituciones demanda, en su análisis, categorías diferentes a las aludidas en el nivel de las industrias. Si éstas se caracterizaban por la acumulación y experiencia adquiridas, no es así en la política: aquí, tanto la progresión como la regresión son posibles. “Las mismas pretensiones, las mismas ilusiones, los mismos errores pueden repetirse en diferentes momentos de la historia”.¹⁷ Hay ambigüedad en oposición a progreso, y hay acontecimientos provocados por personas en oposición a la acumulación tecnológica.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 20.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 21.

Hay una historia, que es básicamente historia del poder, y que carece de certezas hacia el futuro.

Finalmente se considera el tercer nivel, el de los *valores*, que apunta no tanto a cualesquiera de los desarrollos llevados a cabo en el ámbito académico de la filosofía, sino a las valorizaciones concretas que realizan hombres también concretos en una sociedad determinada, en este caso, la sociedad industrial.

Ricœur insistirá en lo concreto del valorar frente a la abstracción del nivel de las industrias. Así, por ejemplo, una industria sólo es útil y funciona si es apreciada positivamente:

En *Tristes trópicos*, Claude Lévi-Strauss escribió acerca de culturas en las que las herramientas provistas por el colonizador no eran utilizadas porque no existía categoría alguna bajo las cuales aprehenderlas. Inclusive se ven tribus languidecer en la vecindad de una industria porque ésta no puede ser integrada en el repertorio de valores que constituye vitalmente ese grupo. La misma experiencia en otro nivel la hizo la sociedad griega, que era capaz de desarrollar una industria basada en la invención de las técnicas de la geometría y de la física naciente. Pero tal industria nunca fue desarrollada sistemáticamente porque el proyecto de ahorrar trabajo humano en una época de esclavitud no constituía en sí mismo un valor positivo...¹⁸

Los valores son así “la verdadera sustancia de la vida de un pueblo”,¹⁹ y se enraízan en tradiciones, imágenes y símbolos que constituyen el núcleo ético-mítico, moral e imaginativo de cada grupo humano, su *ethos*. Allí se representa la propia existencia singular y su vínculo con lo dado, sea esto llamado cultura, naturaleza o divinidad.

Dicho está, no hay un *ethos* universal. En el primer nivel podemos advertir la progresión hacia una civilización técnica universal. Ya en el segundo nivel hemos reconocido el carácter fragmentario de la experiencia del poder; hay un universal, pero es el universal concreto de cada Estado singular. Pero observa Ricœur que “al adentrarnos en la experiencia ética, llegamos a lo que se podría llamar la experiencia de la finitud histórica”,²⁰ pues si pudiera ser posible pensar una autoridad política universal, al modo de Kant en *La paz perpetua*, la humanidad es en cuanto a su *ethos* “irreductiblemente plural”.

¹⁸ Ibídem, p. 22.

¹⁹ Ibídem, p. 23.

²⁰ Ibídem, p. 23.

El filósofo nos recuerda que esta irreductibilidad ética no impide la comunicación, bajo el modelo de la traducción de una lengua a otra y, por lo tanto, de una cosmovisión a otra. El carácter comunicacional, simbólico y hermenéutico de la humanidad se anuncia pues a partir de la sustancialidad ética de las sociedades, cuestión ésta que excede los objetivos de nuestra reflexión y que por lo tanto dejaremos de lado.

Finaliza Ricœur este punto insistiendo en la pertinencia de su método analítico, propuesto como alternativa a abarcar en un único enfoque sistemático o totalizador los tres niveles identificados, que no haría justicia –sino violencia– a los fenómenos abordados.

La tarea del educador (y del filósofo) frente a la política

Cada uno de los niveles antes descriptos demanda un tipo específico de intervención por parte del intelectual, del filósofo, que no puede ser reducida “a la del tecnócrata en el primer nivel, a la del político profesional en el segundo y tampoco a la del escritor, profesor o clérigo en el tercero”.²¹

Ricœur propone que, en el nivel de las *industrias*, la tarea del educador político tiene que ver con la elección colectiva: se trata, principalmente, de preparar a los hombres para la responsabilidad de decisión colectiva respecto de los planes económicos.

Por un lado, el acento está puesto aquí en lo colectivo como diferente de lo individual, de la elección de cada uno o del acto libre singular. La tarea del intelectual, del pensador, del educador, debe poner de relieve el aspecto ético de cualquier elección económica. Al decir esto último, apunta a manifestar que las decisiones económicas no son fruto del azar o del destino, sino de una serie de opciones que poseen significación humana:

Contrariamente a una imagen [...] según la cual el plan económico denota el progreso de la mecanización de la vida humana, yo pienso que el desarrollo de una economía racional representa una conquista de la decisión por encima del azar y el destino.²²

Por otra parte, el educador-intelectual debe luchar por la elección de una economía democrática. Ello implica “permitir la participación en la discusión y la decisión del mayor

²¹ *Ibíd.*, p. 25.

²² *Ibíd.*, p. 26.

número posible de individuos. Ese es el problema de la economía democrática: cómo asegurar que la elección colectiva no es confiscada por una minoría, tratándose de la organización partidaria, de los tecnócratas o de grupos de presión”.²³

Puesto que el actual desarrollo de nuestras sociedades depende de una elección colectiva, se sigue de ello una responsabilidad colectiva; en esto consiste la economía democrática.

Respecto de esta primera tarea encomendada al intelectual, deseo insistir en uno de los rasgos sugeridos por Ricœur para el nivel de las industrias, donde hemos ubicado a la esfera económica, y que implicaría una creciente dificultad o incluso una objeción a la propuesta del mismo filósofo.

En el artículo de 1985 “Ética y política”, que cierra *Del texto a la acción*,²⁴ se distingue la racionalidad política de la económico-social –nivel de las industrias– por el carácter de mecanismo social abstracto de ésta última. Lo económico es un mecanismo de necesidades y, por lo tanto, un Estado exterior, según la sugerencia de Hegel.

Se puede afirmar que existe un Estado moderno cuando hay una sociedad del trabajo organizado con vistas a la lucha metódica del hombre contra la naturaleza. La sociedad moderna es aquella para la cual esta lucha, junto a la primacía otorgada al cálculo y a la eficacia, tiende a convertirse en lo sagrado de este tiempo.²⁵

Queremos indicar, por lo tanto, que desde los mismos textos de Ricœur observamos que la primera de las tareas asignada al educador político pareciera que no puede mantenerse en la esfera de las industrias o de la economía, sino trasladarse al nivel de lo político, o aun al de los valores. Es menester insistir en el concepto de *mecanismo* que priva en el funcionamiento de aquella y, por lo tanto, en la dificultad o imposibilidad de proponer una economía “desde sí misma” normativa. Advertencia análoga cabe hacer respecto de la esfera de la tecnociencia, o racionalidad tecnológica.²⁶

Hemos de hacernos cargo de la imposición de la lógica tecnoeconómica para no formular propuestas voluntaristas o teóricamente inconsistentes. Ricœur confronta, a

²³ *Ibidem*, p. 26.

²⁴ P. Ricœur, *ob. cit.*, 2000, pp. 361-373.

²⁵ *Ibidem*, p. 363.

²⁶ Cfr. R.J. Queraltó Moreno, “Racionalidad tecnológica y mundo futuro: la herencia de la razón moderna”, *Seminarios de Filosofía*, 11, Universidad Católica de Santiago de Chile, 1998.

mediados de los 60, con la planificación económica a la que asocia la *mecanización* referida. Pero no es esencialmente diferente el fenómeno al pensarlo en términos de *economías de mercado*. También aquí los acontecimientos parecen escapar a las decisiones individuales y aun colectivas, y todo límite adviene desde las instituciones y, justamente, desde los “derechos” a los que hacíamos referencia al presentar el nivel de lo político. Los intentos de construir una economía democrática, asentada en decisiones colectivas, han consistido no tanto en una modificación de la lógica económica –empresa que, en realidad, consideramos inviable– cuanto en una legislación que confronte con esa lógica.²⁷ Por otra parte, observación análoga cabe hacer respecto del desarrollo de la tecnociencia. Cualquier decisión colectiva respecto de ella proviene de un nivel distinto al de las industrias: nuevamente, el nivel de lo político o de la “cultura”, en el sentido de complejo de valores de una comunidad. En definitiva, sugiero trasladar la tarea del educador respecto de la elección colectiva y la economía democrática al nivel de lo político, que en el análisis propuesto por Ricœur es en realidad el segundo nivel.

Justamente, el filósofo asocia la insatisfacción del hombre moderno al hecho de que la sociedad esté definida únicamente en términos económicos.²⁸ Así definida, la sociedad es una sociedad de la lucha, de la competencia, donde los grupos y las clases se enfrentan sin arbitraje. Surge de allí un sentimiento de injusticia, primera causa del malestar indicado. En segundo lugar, la moderna sociedad del trabajo no brinda al ser humano un sentido, pues éste no se halla ni en la lucha contra la naturaleza ni en la defensa del cálculo eficaz. Tanto es así que los individuos buscan cada vez más el sentido de sus vidas fuera del mundo del trabajo, en su tiempo libre y su vida privada.²⁹ En definitiva, el sentido se buscará en la tradición viva de las comunidades históricas, en “ese fondo histórico que precisamente la sociedad mundial del trabajo organizado tiende a reducir, a dismantelar y a disolver”.³⁰ Es decir, el sentido se buscará en cada tradición o identidad (narrativa, en el caso de Ricœur) particular. Hacerlo colectivamente implicará, además, la asociación en la comunidad histórica que denominamos Estado: “El Estado es la organización de una comunidad

²⁷ Acertada o equivocadamente, el campo de las normas jurídicas es al que se recurre frente a las diversas crisis económicas que hemos atravesado. Y lo mismo parece observarse en la Europa contemporánea.

²⁸ En esto, Ricœur sigue el pensamiento de Eric Weil. Cfr. P. Ricœur, ob. cit., 2000, pp. 364-365.

²⁹ Ricœur objeta, sin embargo, que la vida privada y el tiempo libre se organizan según las mismas lógicas de la esfera económica.

³⁰ P. Ricœur, ob. cit., 2000, p. 365.

histórica; organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones”.³¹ Vemos entonces, nuevamente, cómo la primera de las tareas asignadas al educador político transita hacia el segundo nivel de los anteriormente identificados.

En el siguiente nivel, propiamente *político*, la tarea del educador y del intelectual será mantener una tensión viva entre la ética de la responsabilidad –o ética del poder– y la ética de la convicción, según la conocida distinción de Max Weber en su conferencia de 1919, *La política como vocación*. Es tan necesario distinguirlas como intentar una articulación entre ambas. La sola ética de la responsabilidad, que atiende a las consecuencias de la acción política, bien puede convertirse en un maquiavelismo donde el fin justifica los medios y todo lo que se realice estará justificado por sus presuntas buenas intenciones o por un aumento generalizado de los bienes, al modo utilitarista, donde la justicia distributiva no tiene el lugar merecido. La ética de la convicción, desvinculada de la anterior, cae en el moralismo del predicador. El comportarse éticamente exige una no contaminación con el barro de la política y, por lo tanto, con la acción colectiva y sus claroscuros de bondad y maldad. La sola ética de la convicción es ineficaz.

Sólo indirectamente la ética de la convicción puede operar sobre la acción política. Ricœur da el ejemplo del texto utópico, relato crítico que abre un mundo deseable, a la vez imposible y necesario, y que revela los anhelos de una sociedad perfectamente feliz, consustanciales al género humano. Es sugerente la asociación de esta tarea educativa –la crítica de la ideología desde la utopía, según un texto posterior de Ricœur–³² con la obra de Emmanuel Mounier. El rescate de éste tiene que ver con la articulación entre la revolución personalista y la vida comunitaria, sociedad en la que se conjugan la perfecta igualdad y la realización individual. La sola vida comunitaria conlleva el peligro del totalitarismo; lo personal por sí mismo nos conduce al individualismo. Por otra parte, no se ha de olvidar que una tesis utópica debe estar articulada con las posibilidades concretas de cada época. Hemos de advertir, entonces, cada vez que nos encontramos con textos –propuestas políticas, proyectos o relatos– de esta calidad, el contexto cultural desde el que están escritos, que no es otro que el nuestro: época del fin de los “grandes relatos” (Jean-François Lyotard), sociedad posmoderna y de la comunicación generalizada o los *mass media* (Gianni

³¹ *Ibidem*, p. 366. La definición citada corresponde a E. Weil, según lo aclara el mismo Ricœur.

³² Cfr. P. Ricœur, “La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social”, en *Del texto a la acción*, pp. 349-360.

Vattimo), imperio de lo efímero o era del vacío (Gilles Lipovetsky), “sobremodernidad” (Marc Augé). De lo contrario, los textos utópicos se vuelven patológicos.³³

Finalmente, en el nivel de los valores, “la tarea principal del educador es integrar la civilización universal técnica con la personalidad cultural... con la singularidad histórica de cada grupo humano”.³⁴ Efectivamente, la civilización universalizante ejerce una presión inevitable sobre los grupos culturales que demanda el abandono de pautas de vida, tradiciones e instituciones. De hecho, no hay cultura que no se encuentre contaminada, atravesada o deculturada por el nivel de las *industrias* (ciencia, técnica, economía, etc., según el análisis aquí realizado). Por otra parte, Ricœur piensa que este tipo de civilización significa una real posibilidad para las masas de acceder a bienes de primera necesidad. Es absurdo –patológico–, de hecho y de derecho, proponer y pretender permanecer al margen de la sociedad industrial o posindustrial. En esta tarea, corresponde al intelectual realizar sus propuestas para “producir un equilibrio en el nivel donde se encuentran las diferentes temporalidades: los tiempos de adquisición y progreso y los tiempos de creación y memoria”.³⁵

Pero esta tarea asignada al intelectual tiene como contrapartida la identificación de aquellos valores que pueden sobrevivir, pues no todos pueden hacerlo.

No pueden sobrevivir todos los valores del pasado; sólo pueden hacerlo aquellos que son susceptibles a lo que hemos llamado reinterpretación. Sólo así puede sobrevivir la espiritualidad que toma en cuenta la responsabilidad del hombre, que da sentido a la existencia material, al mundo técnico y, en modo general, a la historia.

Ricœur avanza en su tarea sosteniendo que las culturas y las formas de espiritualidad que no se hacen cargo de la historia, de la encarnación de sus valores e instituciones, deben sucumbir a la presión técnica. Pero es la reinterpretación de los valores vivos del pasado y de la tradición lo que nos permitirá hallar sentido frente a su ausencia en la esfera de la economía, las ciencias y la técnica modernas. La tarea del filósofo, del intelectual, es aquí también hermenéutica.

³³ A nuestro juicio, es el caso de ciertos relatos que circulan entre nosotros, que pretenden un retorno a los proyectos de los años 60 o 70. Ricœur habla de una “reducción progresiva de las diferencias entre los niveles y estilos de vida”. Cfr. P. Ricœur, *Política, sociedad e historicidad*, p. 29.

³⁴ *Ibíd.*, p. 29.

³⁵ *Ibíd.*, p. 30.

Por otra parte, no se trata únicamente del choque entre el nivel ético-mítico y el de las industrias, entendido como el choque entre Occidente y otras culturas no occidentales. Dentro de las mismas sociedades pluralistas las fuentes de los valores son múltiples y conflictivas. Es tarea del educador identificar los consensos axiológicos, aun desprendidos de sus raíces y de sus motivaciones más profundas. Y también lo es la educación para la puesta entre paréntesis de aquellas motivaciones, como costo demandado por nuestra entrada en el Estado que, en definitiva, se apoya en frágiles acuerdos. El desenraizamiento de los valores conlleva inevitablemente, según Ricœur, a su ideologización.³⁶ Una vez más, vemos aquí el resto de violencia que implica la aceptación del pacto social y la constitución del Estado, que no se pueden erradicar de la historia humana.

³⁶ Cfr. P. Ricœur, “Ética y política”, en *Del texto a la acción*, p. 372. Para entender lo que el filósofo significa con “ideologización”, sugerimos referirse al capítulo “La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social”, de este mismo texto y ya citado anteriormente.

El concepto de democracia: algunas pistas aristotélicas

Luis Enrique Varela

UNMDP-UNLA

El concepto de democracia está hoy tan fuertemente ligado a las teorías contractualistas del Estado, que ya muchos no advierten que el nombre “democracia” (y por ende, el concepto) proviene de los griegos y que fueron ellos quienes no sólo pensaron, sino que realizaron la primera configuración histórica de un régimen democrático. En tiempos de Aristóteles, la democracia no constituía una utopía política, pues como institución política tenía ya su antigüedad; había funcionado más o menos bien en Atenas desde el comienzo del siglo V. a.C. con el nombre probable de “isonomía” y era un orgullo de los atenienses.¹

Se dirá que la democracia, como régimen político, se ha ido transformando a través de la historia y que lo que hoy denominamos “democracia” tiene muy poco que ver con la democracia griega. Pero no hay que olvidar que si se sigue hablando de democracia es porque seguimos concibiendo algunos mínimos atributos básicos que hacen posible seguir empleando el nombre de manera inteligible.

En este breve trabajo quiero aludir a esos atributos, rasgos o principios, que configuran algo así como un concepto básico o elemental de democracia, y que aparecen perfilados en la matriz conceptual que Aristóteles construye en los *Políticos*² a propósito de los regímenes políticos no sólo deseables, sino también posibles.

¹ La siguiente afirmación de Tucídides (en *Historia de la guerra del Peloponeso* I-II, trad. J.J. Torres Esbarranch, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000, p. 344), contenida en “El discurso fúnebre de Pericles”, es elocuente: “Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia”. También cfr. F. Wolff, *Aristote et la politique*, París, PUF, 1991, p. 107, y P. Aubenque, “Aristote et la démocratie”, en *Problèmes Aristoteliciens. Philosophie pratique*, París, Vrin, 2011, pp. 159-160.

² Habitualmente se habla de la *Política* de Aristóteles en singular, pero debe tenerse en cuenta que el título griego es plural (*Politikōn* en la edición de Ross). Por esta razón, y para dar cuenta del carácter diverso de los tratados políticos, algunos traductores como Pierre Pellegrin dan a los tratados el título de *Les politiques*.

La constitución o régimen político

Como punto de partida, debemos tener presente que una constitución o régimen político (*politeía*), de la que dependen las leyes y no al revés, pertenece al ámbito de las cosas humanas que presenta, en principio, una diversidad y variabilidad que parece condenar a la filosofía política y a la ciencia política al mero convencionalismo y relativismo. Pero la diversidad no está reñida con la naturalidad, pues Aristóteles dice que no hay sino una sola constitución que en todas partes es mejor.³ Esto no significa que exista una sola forma de “constitución excelente” que sea la misma para todos los pueblos, frente a la cual la diversidad de sistemas políticos particulares serían aproximaciones imperfectas y variables, sino que, como bien lo dice Pierre Pellegrin,⁴ lo que se afirma es que en cada situación concreta sólo hay una forma constitucional que sea excelente, es decir, conforme a la naturaleza o al grupo humano comprometido. El mejor régimen sólo se instituye de acuerdo con las circunstancias particulares existentes.⁵

Constituciones justas y desviadas

Es muy bien sabido que en los *Políticos*, Aristóteles distingue entre constituciones rectas (*orthai politeíai*) y constituciones desviadas (*parekbáseis politeíai*).⁶ Dos son los principios que rigen la clasificación: 1) quién gobierna (uno, pocos o muchos); 2) si lo que rige es “la utilidad común” o el “interés propio”. De acuerdo con esto, hay tres géneros de constituciones rectas y tres que son desviaciones de ellos: si gobierna uno sólo y es virtuoso, se tiene una realeza (*basileía*), y la forma desviada es la tiranía (*turannís*); cuando el que gobierna es una minoría virtuosa, se tiene una aristocracia (*aristokratía*), y su forma desviada es la oligarquía (*oligarkhía*); cuando gobierna una mayoría de ciudadanos virtuosos, se tiene un gobierno constitucional (*politeía*),⁷ cuya forma desviada es la democracia (*demokratía*), es decir, una demagogia (*demagogía*) o tiranía de las masas. Esta

³ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. J. Pallí Bonnet, Madrid, Gredos, 1998, 1135 a 5 [EN].

⁴ P. Pellegrin, “Introduction”, en *Aristote. Les politique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993, p. 39.

⁵ R. Bodéüs, *Aristote. La justice et la Cité*, París, PUF, 2004, p. 263.

⁶ Cfr. Platón, *Político*, trad. M.I. Santa Cruz, Madrid, Gredos, 2000, 1289 a 26-27.

⁷ Téngase en cuenta que Aristóteles emplea el término *politeía* de dos maneras: una, para designar la constitución política; otra, para designar uno de los regímenes políticos rectos.

demarcación es absoluta, a diferencia de la posición de Platón,⁸ para quien la democracia puede ser el peor régimen, desde el punto de vista legal, como también el mejor, cuando no se observan las leyes. En cambio, para Aristóteles, todas las constituciones que se desvían son erradas. No obstante veremos que si la demarcación entre “correctas” y “desviadas” es absoluta, ello no impide que haya transacciones entre ellas.

Ambigüedad de la democracia

La palabra “democracia” es, tal como la emplea el filósofo, un término homónimo o equívoco. En un sentido general, se la emplea para designar todo régimen en el que el pueblo es soberano; y se opone en este caso a “oligarquía”.⁹ Pero hay otro empleo de “democracia”, propiamente aristotélico, por la que se designa una de las formas desviadas del régimen popular, oponiéndose a “gobierno constitucional” como régimen correcto. Según esto, la democracia es el régimen en donde “una mayoría de libres pero pobres son los dueños del poder”.¹⁰ Este sentido restrictivo de “democracia” va a la par de un sentido peyorativo del término: el poder se ejerce en beneficio de una sola parte de la ciudad.

En cuanto al uso de *politeía* para designar la forma legítima del gobierno de la multitud, es posible, como lo sugiere Aubenque,¹¹ que los rasgos que Aristóteles atribuye a esta forma de régimen se correspondan con lo que los griegos y nosotros atribuimos a la democracia. Si Aristóteles evita hablar de democracia, cuando habla de gobierno constitucional, es porque la palabra estaba devaluada en algunos círculos como los platónicos.

Rasgos de la democracia

La libertad y la igualdad

⁸ Cfr. Platón, ob. cit., 2000, 302e y ss.

⁹ Como observa F. Wolff (F. Wolff, ob. cit., 1991, p. 107), la división dicotómica entre democracia y oligarquía es frecuente en los libros “realistas” de los *Políticos*.

¹⁰ Platón, ob. cit., 2000, 1290b18-19.

¹¹ P. Aubenque, ob. cit., pp. 160-161.

La exigencia de libertad, que es un rasgo fundamental de la democracia, remite a la definición de lo que es una constitución: el orden establecido entre los que habitan la ciudad, la manera en que se distribuyen las magistraturas y se reparten el ejercicio de la soberanía;¹² más adelante se añade que la constitución es como la vida de la ciudad.¹³ El ciudadano participa en el gobierno, en las deliberaciones y en las decisiones públicas al formar parte de la asamblea y de los tribunales de justicia. Esta definición de constitución corresponde a un ciudadano de un Estado democrático, pues todos participan libremente del poder, a diferencia de lo que ocurre en un Estado oligárquico o en una realeza. Dice sobre este particular Aristóteles: “La libertad (*eleuthería*) es la base (*hupóthesis*) de la constitución democrática. Esto es lo que se acostumbra decir, porque sólo en este régimen político pueden [los ciudadanos] participar de la libertad, y a esto apunta, dicen, toda democracia”.¹⁴ La libertad *tiene* dos características: una, que permite la alternancia entre gobernar y ser gobernado, que es una expresión de la igualdad (*tò íson o ísonomia*) entre los ciudadanos, aunque no una igualdad en capacidades y méritos, sino una igualdad por el número, es decir, por la ley. La otra característica de la libertad es algo que puede sorprender a un moderno: que a diferencia del esclavo uno vive como desea.¹⁵

La ley hace la diferencia

Entre las diversas formas de democracia que se dan efectivamente, Aristóteles distingue dos formas según se siga la ley (*nómos*) o no. Una forma de democracia es aquella en la que todos los ciudadanos participan de las magistraturas, pero el poder está en la ley, y ésta se entiende como “razón sin deseo”.¹⁶ Ésta se muestra justamente en la alternancia entre gobernar y ser gobernado, dado que la alternancia, se dice, “es ya una ley, pues el orden (*táxis*) es una ley”.¹⁷ Puede verse que el gobierno alternativo es un recurso fundamental contra la “desviación” de la *politeia* al evitar que se gobierne de acuerdo con intereses privados o corporativos (sea de uno, pocos o muchos).

¹² Cfr. Platón, ob. cit., 2000, 1289 a15 y ss.

¹³ Cfr. ibídem, 1295b1.

¹⁴ 1317 a 40-b3.

¹⁵ 1317 b 11-12.

¹⁶ *Pol.* 1287 a 33.

¹⁷ 1287 a 18-19.

Entonces, que la soberanía se ajusta a la ley significa que el gobierno se ejerce teniendo en la mira la utilidad o bien común. Por ello es deseable que mande la ley y no dejar el poder en manos de un hombre, pues un individuo nunca se libera completamente del deseo y la pasión: “querer el gobierno de la ley es, parece, querer el gobierno del dios y de la razón únicamente, pero querer el de un hombre es añadir el de una bestia salvaje, pues es así que es el deseo apetitivo, y el deseo impulsivo hace desviar a los magistrados, incluso a los mejores hombres”.¹⁸ Aristóteles cree que los influjos irracionales pueden ser neutralizados en una asamblea; por eso plantea que la afirmación de que la multitud debe ser más soberana que una minoría aristocrática encierra algo de verdad, ya que es posible que numerosos individuos, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, puedan ser, reunidos, mejores que aquellos, no individualmente, sino en conjunto.¹⁹

Ahora bien, esta forma democrática, que se ajusta a la ley, se opone a la otra forma de democracia: cuando es el pueblo el soberano y no la ley. En esta configuración, la decisión última se deja en manos de los votos y no está regulada por la ley. La democracia se convierte, al rechazar la autoridad de la ley, es decir de la razón, en un despotismo popular: “El pueblo”, dice Aristóteles, “se convierte en monarca, uno solo compuesto de muchos”.²⁰ En esta democracia desviada la justicia no rige más que en la oligarquía: sea que los ricos detenten el poder exclusivamente en su provecho, o que sea la multitud, en la que dominan los pobres, la que impone al conjunto las decisiones que emanan de sus deseos irracionales. En este contexto, en que la democracia es análoga a lo que es la tiranía respecto de las realezas,²¹ aparecen en escena los decretos (*psephismata*) que, por obra de los demagogos (*demagogoí*) y aduladores (*kólakes*), reemplazan a las leyes. En *Constitución de los atenienses*, Aristóteles alude a esta situación cuando afirma: “De todas las cosas, en efecto, el pueblo se ha hecho así mismo dueño, y todo lo gobierna mediante votaciones de decretos y por medio de los tribunales en los que el pueblo es soberano”.²² Por esta razón, concluye en *Políticos* que “es necesario que la ley mande a todos, siendo los casos particulares decididos por los magistrados y la constitución (*politeía*). De manera que si la democracia es una de las constituciones, es manifiesto que una tal organización en la que todo está reglado

¹⁸ 1287 a 28-32.

¹⁹ 1281 a 40-b21.

²⁰ 1292 a 11-12.

²¹ 1292 a 17-18.

²² 41, 2, 22-25.

por decretos no es una democracia en sentido propio (*kuríqs*), pues ningún decreto puede ser universal”.²³ Obsérvese que en este pasaje, el término “democracia” (remarcado por el adverbio “en sentido propio”) parece identificarse con “gobierno constitucional”, que es una de las constituciones rectas.

Soberanía popular

En el pasaje citado de *Constitución de los atenienses*, se critica al régimen democrático restablecido a principios del siglo IV en Atenas, pues a los ojos de Aristóteles, este régimen procede desviadamente como una tiranía popular que se rige arbitrariamente por decretos. Pero, a continuación del pasaje, se juzga positivamente que este régimen haya hecho pasar los juicios (*kríseis*) desde el consejo hacia al poder del pueblo. La razón que da es que “más fáciles de corromper son los pocos que los muchos con ganancias y favores”.²⁴ Esta misma idea se plantea en *Políticos* a propósito de la pregunta de ¿quién debe en la ciudad ejercer la soberanía? Los postulantes a ello son: la masa (*tò plêthos*), los ricos, los pobres, los decentes, el mejor individuo, el tirano. El filósofo piensa que una respuesta a favor de algunas de estas opciones será una solución mala e injusta. No obstante, a continuación afirma que una respuesta satisfactoria, *no sin dificultades*, es que la masa debe ser más soberana que los mejores (*hoi arístoi*).²⁵ En efecto, “siendo muchos”, afirma, “cada uno tiene una parte de virtud y prudencia, y, reunidos, la masa se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia. Por eso también las masas juzgan mejor las obras musicales y las de los poetas: unos valoran una parte, otros otra y entre todos, todas”.²⁶

Cabría dudar acerca de esta capacidad de juicio de las masas, pues ¿cómo evitar que su participación en las magistraturas, a causa de su injusticia y falta de razón, no las lleven a cometer actos injustos? Por otra parte, no concederles un lugar en el poder es contraproducente. Por eso se señala que sólo para ciertas clases de masas esto es verdad. Es decir, Aristóteles piensa en una masa de hombres libres que no son ni ricos ni se destacan

²³ 1292 a 32-37.

²⁴ 41.2.25-41.3.1.

²⁵ Cfr. 1281 a 40-1281 b 1.

²⁶ 1281 b 4-10.

por su virtud, y que todos juntos son aptos para participar en las funciones deliberativas y judiciales, y en las magistraturas. Confía en que estando todos juntos, la masa posee una justa percepción de las cosas, pero tomados individualmente, poseen un juicio imperfecto.²⁷

Pierre Aubenque vincula este juicio de la mayoría con la práctica de la “deliberación”, cuyo concepto “conserva y generaliza un conjunto de procedimientos esenciales a la democracia” y observa que “esta regla de la mayoría que, según las *Euménides* de Esquilo, Ateneas misma había enseñado en el Areópago, no tiene sin embargo el mismo sentido que en las teorías modernas, en particular rousseauiana, de la democracia, en donde la mayoría es la expresión de la voluntad general, a la que se supone necesariamente correcta. El ideal de Rousseau es la unanimidad, que se obtendría si todas las voluntades particulares fueran razonables. El sufragio sólo es un medio técnico para anular lo que hay de particular en las voluntades individuales. No hay nada de eso para los griegos, ni para Aristóteles en particular. La política no es para los griegos asunto de voluntad, sino asunto de juicio”.²⁸ No es el juicio de los expertos, como en Platón, sino el juicio de la asamblea que delibera.²⁹ Agrego a esta observación un detalle: el rasgo de la soberanía popular del número se considera un rasgo de la democracia.³⁰ Pero después de afirmar que el gobierno constitucional (*politeía*) es una mezcla de democracia y oligarquía, también se dice que en la oligarquía y en la aristocracia, la opinión de la mayoría que participa en el gobierno de la constitución es soberana.³¹

La exigencia del “medio”

En *Políticos*³² se dice que la aristocracia se define por la *virtud*, la oligarquía por la *riqueza* y el régimen popular (*dêmos*) por la *libertad*.³³ Se trata de tres títulos con los que reivindica la igualdad en la constitución. El gobierno constitucional sería la mezcla de dos de esos títulos: la riqueza (ricos y pobres) y la libertad. Pero la riqueza debe ser moderada, de acuerdo con lo que se afirma en los tratados *éticos*: que la vida feliz es aquella conforme

²⁷ Cfr. 1281 b 35-39.

²⁸ Aubenque, ob. cit., p. 166.

²⁹ Cfr. 1281 b 39 -1282 a 23.

³⁰ Cfr. 1310 a 28 y 1317 b 4 ss.

³¹ Cfr. 1294 a12-15.

³² 1294 a 9 y ss.

³³ Cfr. EN 1131 a 27-29 a propósito de la justicia distributiva.

a la virtud y que la virtud es un medio. La mejor vida, según esto, es la del medio.³⁴ Y esto mismo ocurre con las ciudades y las constituciones. Tres elementos componen una ciudad: las gentes ricas, las gentes pobres y las gentes intermedias,³⁵ es decir, la clase media: que asegura cierta forma de amistad, en lugar de la envidia que viene de los pobres y el desprecio que viene de los ricos. En este sentido, “la comunidad supone la amistad, pues no se quiere hacer camino en común con los enemigos”.³⁶ La conclusión es que “la comunidad política mejor es la constituida por las [gentes] medias, y que las ciudades que pueden estar bien gobernadas son aquellas en las que la clase media es numerosa y más fuerte que los otros dos”.³⁷ La ciudad debe construirse lo más posible sobre elementos iguales y semejantes³⁸ que se encuentran representados por la clase media. Donde unos poseen mucho y otros nada, o bien surge un régimen popular extremo (*dêmos éskhatos*) o una oligarquía sin freno (*oligarkhía ákratos*) o bien la tiranía, que son ejemplos de regímenes que se inclinan hacia los extremos. Lo deseable es un régimen intermedio entre la oligarquía y la democracia extremas, que es próximo a las oligarquías moderadas y a las democracias moderadas. El régimen intermedio, que evita la democracia extrema y la oligarquía sin freno, es el que asegura que haya menos sediciones y discordias entre los ciudadanos.³⁹

Además, las democracias son más firmes que las oligarquías por su clase media, pues éstas son más numerosas y participan más de los honores que en las oligarquías.⁴⁰ Los mejores legisladores (Solón, Licurgo) son ciudadanos del medio. De ello se constata que “la mayor parte de los regímenes son democráticos o bien oligárquicos”. Si predominan los ricos que poseen la riqueza, se tiene una oligarquía; si predominan los pobres, una democracia. Lo común a ambos regímenes es que no es común ni igual para todos, sino hegemónico ya para un sector, ya para el otro. No se tiene en cuenta el interés de las ciudades, sino el propio. Así, el régimen del medio o nunca ha existido o sólo muy pocas veces.⁴¹ Lo que se objeta aquí de los regímenes democráticos y oligárquicos extremos es que atentan contra la igualdad. De modo que el mejor régimen es el intermedio, que puede

³⁴ Aristóteles cita un verso del poeta milesio Focílides, quien decía: “En muchas cosas son mejores las del medio, yo quiero en la ciudad ser en el medio” (*Pol.* 1295b34).

³⁵ 1295 b 3

³⁶ 1295 b 24-25.

³⁷ 1295 b 35-38.

³⁸ Cfr. 1295 b 26-27.

³⁹ Cfr. 1296 a 8-9.

⁴⁰ Cfr. 1296 a 13-16.

⁴¹ Cfr. 1296 b 37-38.

coincidir o ser próximo a una democracia moderada. Siempre será mejor el régimen oligárquico o democrático que esté más próximo al término medio.⁴²

Observaciones finales

Más allá de las diferencias que existen entre las descripciones de la democracia que hace Aristóteles y las que percibimos en las democracias actuales, más liberales que sociales, la democracia de la que habla Aristóteles tiene más o menos los mismos principios que nuestros regímenes democráticos actuales: *libertad, igualdad, soberanía de las mayorías...* Sus reservas acerca de algunas formas de democracia residen en que no aseguran sino una justicia relativa y no absoluta. La gran mayoría que legitima los votos democráticos no tiene en sí algún título para la justicia, pues la cantidad sola legitima únicamente el derecho del más fuerte. Esto hace que dos sean los riesgos que corre una democracia moderada o gobierno constitucional, como lo llama Aristóteles: uno, el *totalitarismo popular*, y el otro la *anarquía libertaria*. El primero está hoy representado por las democracias sociales que privilegian la igualdad como expresión de lo justo. La igualdad democrática conduce a dos defectos: uno, a la igualación de los derechos políticos sin consideración del mérito; otro, a la igualación de los bienes sin consideración por la minoría de los ricos. A su vez, el segundo riesgo –la anarquía libertaria– está representado por las democracias más liberales que privilegian la libertad como expresión de justicia. En Aristóteles sirve para distinguir regímenes correctos de los despóticos, pero no para defender la autonomía individual contra el influjo del Estado. La política, como bien dice Bodéüs,⁴³ es “la empresa por la cual los individuos autónomos se dan a ellos mismos la posibilidad de alcanzar juntos su bien más grande”. Minimizar la libertad democrática, las ventajas de ser mandado, y sólo privilegiar el hecho de no ser avasallados por el Estado, tiende a la anarquía.

⁴² Cfr. 1296 b 8-10.

⁴³ R. Bodéüs, *Aristote. La justice et la Cité*, París, PUF, 1996, p. 75.

Una moral de la perfección

Celia Veloso

Universidad Católica Argentina

La cuestión de lo social ha despertado y despierta numerosas expresiones y reflexiones a lo largo de la historia del hombre. Lo político, la organización de la convivencia humana signada por la libertad espiritual, establece un hito diferencial respecto de otras formas de vida animal. Trataremos en este sencillo trabajo de responder a la siguiente pregunta de la mano de José Ortega y Gasset y su planteo de una ética metafísica: ¿toda acción política implica una dimensión y comportamiento ético?

Ortega y Gasset fue un pensador que ha dejado una gran impronta en la cultura española pues despertó en el mundo intelectual de su época la inquietud acerca de la filosofía, la ética, la política, la educación y el papel de las ciencias. El contexto de su pensamiento se debe ubicar en una España olvidada del desarrollo científico-técnico y con grandes turbulencias políticas y sociales. Su ímpetu por el deseo de aprender lo conduce hasta Alemania, meca del saber científico, con el fin de poder contribuir en fortalecer la cultura científica española. Mientras permaneció en Marburgo, su vocación filosófica fue formándose al abrigo de charlas y encuentros con grandes pensadores, como Edmund Husserl y Max Scheler, por mencionar algunos.

Si bien en un comienzo Ortega se sentía fuertemente atraído por el modelo de ciencia y pensamiento neokantiano alemán, pronto se desencantará. Habiéndose empapado del neokantismo sintió que el idealismo lo alejaba de la realidad. Lo peculiar en el autor español fue que la ardiente vocación por ayudar a su patria y recuperar la cultura se encarnó en él como su propia vida. Ortega anunció el alejamiento de los postulados kantianos y el inicio de las “meditaciones” tendientes a centrar el pensamiento en la búsqueda de una visión integradora de la vida y la cultura. Se va haciendo posible, entonces, la innovación metafísica de Ortega al buscar superar al idealismo desde la vida humana en tanto acontecer y en donde se manifiesta lo real. Dicha innovación trataba de volver a las cosas mismas, a la vida, poniendo atención al paisaje que comunica un sentido y que el autor denominó “circunstancia”. El filósofo español, influenciado por Husserl y su fenomenología, invoca en

Meditaciones del Quijote su pensamiento fundacional: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo”.¹ Esto quiere decir que el yo y las cosas coexisten como dos esferas recíprocas (dioses gemelos) por lo que en el juego de esta “circunstancia” consideró a “la vida como realidad radical”. La circunstancia es intimidad conmigo mismo, es parte de mí y es necesaria para comprender quién soy. Excluir a la vida de la comprensión del yo fue el error del idealismo. De esta manera, Ortega propone una antropología abierta a la realidad pues nos afecta constitutivamente.

Otro elemento enunciado por el autor español es que esta vida en coexistencia con la realidad circundante no está terminada, sino que “debe hacerse”, es una “tarea” que los seres humanos debemos “ejecutar”. El hombre debe realizar esta faena que es vivir determinándose libremente ante distintas opciones que de manera permanente se le aparecen en su horizonte. Entiende al hombre como un ser libre y necesitado que se encuentra ejecutando la vida que es “quehacer” y en la cual debe descubrir su “misión”, su genuina y auténtica “vocación” en esta realidad llamada “vida”.

En este sentido Ortega encontró en el poeta Píndaro un nuevo imperativo, y que dio sentido a su postulado de la vida como realidad radical y quehacer. El poeta griego dice: “Llega a ser el que eres”. El obrar, el quehacer humano o el *ethos* en lenguaje orteguiano se enraíza en el centro mismo de la vida entendida como misión, cumplimiento de metas u objetivos que se quieren alcanzar. Ortega propone un obrar para una vida ascendente, esto equivale a decir, una vida con la mirada puesta en un “ideal” de modo de ser que modifique la vida. Para el pensador español la vida humana es moral ya que en el estar viviendo se deben ejecutar las acciones que la modifiquen para mejor, ya que es la realidad en donde todo se enraíza. La propuesta es lanzarse hacia valores altos que perfeccionen la existencia propia y también la de los otros. La imagen de arquero elegida por el autor es la misma que utilizó Aristóteles en su obra *Ética a Nicómaco*: “Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco”.² Estar en camino de alcanzar la perfección es la moral que Ortega presenta de manera entusiasta y esperanzada, optimista por la consecución y logro de una

¹ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, t. I, p. 322.

² J. Ortega y Gasset, “El espectador” II, en *Obras completas*, t. II, p. 127.

tarea creadora. Es una ética metafísica, porque propone como principio y fundamento la vida misma sin perder de vista el carácter transformador de la acción humana en ella.³

Como señalamos al comienzo, el pensador español compartió su tiempo estudiantil en Marburgo con grandes autores, uno de ellos fue Max Scheler. Entre las obras que escribió este gran filósofo alemán nos interesa particularmente la titulada *El santo, el genio, el héroe*. En ésta, Scheler expone su pensamiento acerca de la importancia de “modelos”, personas ejemplares, quienes a partir de sus gestos y actos son capaces de modificar su propia vida y también la de su entorno. Nos dice Scheler:

El modelo yace, opera, transforma en la profundidad del alma de cada hombre y de cada grupo humano. La influencia del modelo es más fuerte allí donde el hombre no tiene conciencia clara de cuál es su modelo.⁴

El modelo opera una transformación en aquellos que lo conocen porque se transparenta un valor que se encarna en él. Max Scheler es el autor que redescubrió el concepto de los “valores” y los ubicó en una escala jerarquía axiológica, estableciendo el siguiente orden de menor a mayor: útiles, agradables, vitales, espirituales y religiosos. El héroe se encuentra en el nivel superior, y el santo cierra la escala. Así pues, el modelo transforma a partir de su acción ejemplificadora, la cual desborda de excelencia y apunta a cristalizar uno o más valores. Así dice Scheler: “El modelo siempre es un valor encarnado en una persona”.⁵ Ortega recogió estos pensamientos de Scheler y definió también a los valores en una obra llamada “Introducción a la estimativa”. Allí rechazó la postura subjetivista que reduce el valor a lo que agrada, tampoco acepta que sean cosas deseadas o deseables ya que los valores tienen validez antes e independientemente de que se conviertan en fines de nuestro interés. Valorar es reconocer una cualidad valiosa que reside en un objeto. Nos dice: “Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas”.⁶ No son cosas, ni reales, ni ideales, son cualidades que están en las cosas. Se estiman, están referidos a objetos que tienen entidad fuera del sujeto que los piensa.

³ Cfr. A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega, crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

⁴ M. Scheler, *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires, Nova, 1931, p. 26.

⁵ M. Scheler, ob. cit., p. 25.

⁶ J. Ortega y Gasset, “Introducción a la estimativa”, en *Obras completas*, t. VI, p. 328.

No son, pues, los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí como encuentra los árboles y los hombres.⁷

Si tenemos presente que lo característico del *héroe*, según el autor madrileño, es ser fundador de sí mismo, que centra su acción creadora en nuevos caminos, será pues, quien ejemplifique con su acción la virtud. El *héroe* es el paradigma de la virtud, un buscador de valores, el que la encarna en sí, el que se regala generosamente en su obra y que no busca la recompensa amorosa o la aceptación de los otros. La virtud por excelencia del héroe es la magnanimidad ya que representa la grandeza por lograr elevados fines y por medio de su actuar ayuda a tallar ideales superiores en una comunidad. El magnánimo es quien se propone grandes metas y claro está, acompaña la imagen ejemplar del héroe. El modelo, el héroe como prototipo, es un medio que estimula al cuerpo social y logra ejercer cambios sobre la cultura a través del amor y la veneración que provoca ser ejemplo.

Hasta aquí hemos colocado, muy sintéticamente, los fundamentos del pensamiento de José Ortega y Gasset, a saber: la vida, como realidad radical, en la cual descubrimos a nuestro yo en referencia a una circunstancia o mundo, el que se nos presenta como quehacer o faena. Ésta es la misión que tenemos, y la desarrollaremos si develamos nuestra auténtica vocación. Ya que la vida es ejecutividad, irrumpen en la misma ciertas personalidades o modelos, que de forma ejemplar nos invitan a consolidar una ética metafísica signada por los valores, una acción, un *ethos* abierto a la superación de falsos idealismos ausentes de la realidad. El héroe es la figura que se atreve a ser plenamente quien ya es y por esto ejemplifica y genera estímulos positivos en la cultura.

José Ortega y Gasset, dijimos en los párrafos anteriores, fue un pensador preocupado por lo social y por esto trabajó muy comprometidamente en lo político. En los siglos XIX y XX su patria pasaba por difíciles momentos políticos y sociales, y esto cautivó su actividad intelectual. Si bien el ser humano transita la vida en *soledad*, sin embargo, también hay “otros”. Su preocupación se dirigió a tratar de despertar en sus compatriotas ese ímpetu ardiente por salir del marasmo cultural en que se encontraban. Es por eso que consideró vital

⁷ N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, p. 236.

repensar una “pedagogía de la educación”⁸ como canal directo y sólido de transmisión de valores cívicos y morales, capaces de transfigurar y modificar ciertas políticas confusas y antiguas. Inicialmente, intentó transmitir el modelo de ciencia alemán, pero luego descubrió la pedagogía del “paisaje español”,⁹ al que consideró como parte necesaria del peregrinar transformador. Así, el héroe español que enseña a través de su carácter mítico es el Quijote. La mencionada obra de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, conforma una serie de “salvaciones” meditativas que tienen como fin una lectura reflexiva sobre los ideales por los que lucha el “caballero andante”. Ortega quiere penetrar el *quijotismo* del libro, busca leerlo desde dentro. El libro entero es una pedagogía de acción, donde a través de los diálogos buscó salir de la vulgaridad, hacia la mansa y suave disciplina que educa y conquista un ideal. El filósofo español valora su férrea voluntad, es un héroe por su superabundancia de voluntad espiritual, de concentración, perseverancia, seguridad frente a la vida de los impulsos. El héroe es un hombre de voluntad, en el Quijote se presenta el espíritu de conquista y de combate por conseguir los ideales soñados. Por ello es un “ejemplar” a seguir, a dejarse contagiar por su virtud de magnanimidad sin esperar nada a cambio. Lo propio de su personalidad es ser capaz de dirigir todos sus actos en vistas a conseguir objetivos remotos con una voluntad inquebrantable. Los héroes no se contentan con su destino, sino que se lanzan a cultivar virtudes que los ayuden a conseguir ese ideal que les quema el corazón y los obliga a cumplir con su auténtica misión, llegar a ser quien eres. La ejemplaridad del héroe no está en el ideal que se busca, sino en los intentos por lograrlo. Aventurarse, la “voluntad de aventura”¹⁰ es una característica esencial del héroe. Así el héroe se convierte en pedagogo. Enseña, conduce y entusiasma, despierta amor a ser como él sin miramientos en los sacrificios que conllevan los ideales que se propone, no es una mímica simple y vacía. La moral de perfección encarnada en la figura pedagógica del héroe es la que se aventura hacia el poder ser, ilusionado en el futuro dejando de lado todo pesimismo.

⁸ Cfr. R. Aras, *El mito de Ortega*, Navarra, Eunsa, 2008, p. 91: “La educación es el disparador esencial hacia el futuro de una sociedad y ella es la encargada de establecer, casi atmosféricamente, el conjunto de recursos psicosvitales que se irán precisando luego en el trato con las cosas. Con ese fin, la educación acerca al niño un inventario de modelos que serán el cauce de su salida al mundo”.

⁹ J.L. Molinuevo, *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002, p. 40.

¹⁰ Cfr. P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.

Para el autor español, la educación de la sociedad fue el elemento germinal en todo proyecto de cambio. En este contexto, la reflexión de lo social y sus dinamismos lo llevaron a describir la íntima relación entre los distintos estamentos que aparecen en un todo social. La sociedad surge cuando se da una convivencia; vivir es convivir con otros que también son parte de mi mundo, mi circunstancia. Nos necesitamos para algo, la convivencia deja ver la finalidad de lo social. Por eso, buscaba la transformación de la sociedad y lo comenzó a hacer a través de colaboraciones en diarios, conferencias y artículos. Propagar el ideal de una sociedad cultivada en la búsqueda de nuevos ideales era fundamental. Ahora bien, revisemos algunos condimentos del cuerpo social. La experiencia nos demuestra que en todo grupo humano y también animal, aparecen ciertos individuos que atraen al resto por alguna cualidad o atracción que lo enaltece. Nos lo dice el filósofo español: “La superioridad, la excelencia de cierto individuo produce en otros, automáticamente, un impulso de adhesión, de secuacidad”.¹¹ En opinión de algunos autores como José María Hernández Rubio:

Se puede decir, pues, que el hecho primario, originario de lo social, es la organización en directores y dirigidos de un montón humano, lo cual supone en unos, cierta capacidad de dirigir y en otros, cierta facilidad para dejarse dirigir.¹²

De esta manera, la convivencia y la dinámica entre dirigentes y dirigidos está presente en todas las sociedades. En este sentido, es imperativa la importancia que reviste la conformación de dirigentes políticos atravesados por el ideal del héroe y de un *ethos*¹³ que transforme la vida en pos de grandes empresas selladas con el sello de las virtudes. Ética y política se entrecruzan de forma vital, ya que el individuo constituye sociedades y en ese ámbito actúa y realiza sus actos humanos. Siguiendo a Ortega y a su ética metafísica, la vida misma es quehacer, y es en ese escenario donde se juega el actuar moral, que nos lo propone como aristocrático, de perfección, de elevación. Nos dice el autor español en *Meditaciones del Quijote*:

¹¹ J. Ortega y Gasset, “No ser hombre ejemplar”, en *Obras completas*, t. II, p. 355.

¹² J.M. Hernández Rubio, *Sociología y política en Ortega y Gasset*, Barcelona, Bosch, 1956, p. 69.

¹³ Cfr. J.L. Molinuevo, ob. cit., 2002, p. 49. Es una idea y no un concepto, pues se refiere no a algo que existe, sino que debe existir. Y, por tanto, es un ideal. Pero se trata no de algo vago, sino de aquello que pueda contribuir a la mejora material y espiritual de la sociedad.

Por tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético.¹⁴

Desde este puerto ponemos atención en lo que Ortega explicó en su obra “España invertebrada” el “mecanismo de docilidad-ejemplaridad”, eje de su postura política, el que consideró como un dinamismo social que surge de manera necesaria entre los miembros. Leamos al filósofo madrileño: “El hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien como hacia el mal es la acción recíproca entre masa y minoría selecta”.¹⁵ Indefectiblemente, según el autor, en un grupo humano existe la “minoría” o aquellos que conducen los destinos de lo social, y la “mayoría” o “masa” que necesitan de los dirigentes. Se forja, pues, una relación dinámica entre minorías directoras que es de esperar que ejercerán su ejemplaridad y el resto, las masas, las cuales de forma dócil se dejarán cautivar y conducir por las primeras, ya que dicha minoría rectora se presenta como verdadero arquetipo de ejemplaridad y por eso ejerce una influencia silenciosa y secreta, profunda y que no se rige por reglas morales abstractas. El *ethos* orteguiano es una búsqueda de transformación vital, no es una mera reflexión moral. Ortega planteó que su moral de perfección, de superación, es para todos, cada cual en el ámbito en que se desempeña en el todo social. Pero es naturalmente imprescindible en aquellos que conducen o que ostentan cargos políticos. Resumiendo: en el “mecanismo de ejemplaridad-docilidad”, Ortega, tal vez influenciado por Scheler, considera la figura del modelo como central en el dinamismo social. Éste, en su opinión, será capaz de transformar a un grupo social, pues influye de tal manera que su carisma, sus virtudes, despiertan amor por él y deseo de seguirlo e imitarlo, no de manera superficial, sino desde una perspectiva transformadora y optimista que sea sinónimo de perfeccionamiento. Nos dice Ortega:

En última instancia, como la unidad dinámica espiritual que forman un ejemplar y sus dóciles. Esto indica que la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento. Sentirse dócil a otro lleva a convivir con él y simultáneamente, a vivir como él; por tanto, mejorar en el sentido del modelo. El impulso de entrenamiento hacia ciertos modelos que quede vivo en una sociedad será lo que tenga verdaderamente de tal.¹⁶

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, t. I, p. 316.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, “España invertebrada”, en *Obras completas*, t. III, p. 94.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 106.

Conclusión

Hemos tratado de exponer brevemente algunos temas centrales del pensamiento de Ortega y Gasset. El yo y su paisaje o circunstancia impactan de lleno en una realidad que es en la que vivimos y en ella debemos desarrollarnos, o, en lenguaje orteguiano, entender la vida como la realidad radical donde todo se enraíza y que nos interpela como quehacer. Esta reflexión es desde donde se piensa la acción humana como ética. Se trata de una metafísica de la vida humana en cuanto que se manifiesta y nos llama a cumplir con una misión vital que debe buscar obrar en el sentido de la superación, de la búsqueda del ideal de perfección proyectada por ciertas personalidades. Para Ortega, la vida es tensión entre la realidad y el ideal a realizar. Por esto el hombre es el arquero de sí mismo, porque debe lanzar su propia vida a un ideal. Y así puede ser recuperar la ética como *ethos*, como una disciplina deportiva que enseña a estar en forma para el logro de los ideales. La moral orteguiana es una moral abierta al quehacer, no es reflexión. Busca y desea corregir alternativas que le permitan avanzar en los ideales. Por ello la vertebración de la vida social y política tiene que ver con proyectos que contemplan ideales de perfección. Nos dice Ortega:

Por tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es ipso facto perversa.¹⁷

Ahora bien, nos preguntábamos al comienzo de nuestro trabajo: ¿toda acción política implica una dimensión y un comportamiento ético? En definitiva, la vida humana es moral ya que en este estar viviendo como acontecimiento debemos ejecutar acciones que perfeccionen nuestra existencia. Vivir en sociedad demanda una vida ética, no sólo como reflexión, sino como acción. La invitación es de excelencia, de búsqueda de ser mejor, de ser aristócratas en el lugar donde se desarrolle nuestra vida.¹⁸ La ética de la ejemplaridad orteguiana, su tesis “mecanismo de ejemplaridad-docilidad” impacta de lleno en el comportamiento de un grupo social, de manera negativa o positiva. No es exclusiva de los que ejercen cargos públicos, el hombre es el que ejecuta actos morales. El hombre es un

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, t. I, p. 316.

¹⁸ Cfr. J. San Martín, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 1, Madrid, 2000, pp. 149-158.

animal político de lo que se sigue que toda acción social y política implica un comportamiento ético. Pero los personajes ejemplares tienen verdadera injerencia en la conformación de un grupo social pues se condensa en ellos un ingrediente carismático que atrae psíquicamente a los demás como una especie de gravitación espiritual que arrastra a los dóciles en pos de un modelo.¹⁹ Por lo que las minorías conductoras deben transmitir un *ethos* o una moral de perfección para consolidar aristocracias genuinas. Los cambios son posibles en la medida en que la pedagogía social se oriente a que las relaciones creadoras busquen la superación, a partir del ideal, entre los miembros de una sociedad y más aún, de una nación.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, en *Obras completas*, t. III, p. 105.

¿Invisible o invisibilizado?

El lugar de la filosofía y las humanidades en la construcción del espacio público

Natalia Vozzi

UBA-UNLU

Filosofar no sirve para nada, no conduce a nada, puesto que es un discurso que no obtiene jamás conclusiones definitivas, ya que es un deseo que se arrastra indefinidamente con su origen, un vacío que no puede llenar. Eternamente necesitado, viviendo de la palabra como de un recurso, el filósofo hace un triste papel ante sus colegas, los cuales sí que tienen cosas que enseñar. ¿Para qué sirve filosofar?, se le pregunta.

Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?*

La pregunta que motiva esta mesa sorprende en un primer momento a quienes nos dedicamos a la filosofía y a las humanidades porque no nos concebimos sin ellas. “¿Por qué *todavía* la filosofía y las humanidades?”. La palabra *todavía* me genera la sensación de que ya no hay lugar para ellas en un mundo que es muy distinto al que las vio nacer, o bien que tenían una tarea que cumplir y aún no la cumplieron. ¿Necesita la democracia de la filosofía, las humanidades y las artes? El sentido de la necesidad también parece obvio, “¡Claro que sí!”, fue mi respuesta inmediata y se me vino la imagen de la antigua Atenas y su democracia. Sin embargo, si nos hacemos esta pregunta, es porque su respuesta no es tan obvia para quienes nos la hacen continuamente. Me refiero a los *otros*: estudiantes, amigos y familiares que no han hecho sino preguntarnos por el sentido de ésta, nuestra vocación, desde el mismo momento en que la anunciamos. Nuestro amor por estas tareas nos hace perder de vista que lo que para nosotros es tan natural para ellos es invisible. Perciben el mundo de una forma distinta, conocen sus reglas y actúan en él, y quizá nunca se han preguntado por qué o para qué. Desde la cotidiana pregunta “¿para qué *sirve* la filosofía?” hasta el rechazo del positivismo a la fundamentación de los valores hemos escrito innumerables trabajos tratando de defender nuestro lugar en el mundo académico y social. Tratando de visibilizarlo. Se nos “obliga” a justificar la necesidad de nuestro espacio en un mundo en el que todo tiene que ser útil para algo posterior.

Cabe entonces preguntarse si este espacio es “invisible” por sí mismo y si debe serlo, como el de un asistente que prepara todo para que su asistido se luzca –como ciencia auxiliar–; o si ha sido invisibilizado, intencional o inintencionalmente, por intereses ajenos a su carácter crítico y cuestionador del mundo humano y sus instituciones: el mercado, la escuela, el sistema jurídico, el desarrollo científico y tecnológico, entre otros. El espacio público se construye con estos espacios, y mientras cada uno de ellos pretende funcionar con sus propias reglas y en forma independiente, debemos recordar que además de sus vinculaciones entre sí, cada uno debe ocupar su lugar en un “todo” compartido y público llamado “mundo” que pretendemos construir y que requiere ser pensado, en este caso requiere ser pensado como espacio democrático en todas las dimensiones de la democracia. Todo ello teniendo en cuenta los “problemas del mundo global” en los que no ahondaremos por cuestiones de espacio.

La presente comunicación pretende abordar algunos de estos espacios para mostrar la presencia y la necesidad de nuestras ciencias en la docencia y en la investigación de cualquier disciplina, en tanto que son formadoras y transformadoras del espacio público, bajo el supuesto de que todas las disciplinas se desarrollan para alcanzar un mundo mejor, un mundo cada vez más justo en el que podamos desarrollar nuestras vidas.

Quizá el título de esta colaboración es más pretencioso de lo que de hecho puedo ofrecer en este espacio y debido a mi formación el abordaje propuesto ancla en las reflexiones de la filosofía práctica. La intención es motivar la discusión respecto de las demás áreas de las ciencias humanas. Por el mismo motivo no se desarrollará en profundidad cada uno de los problemas a los que se enfrenta la práctica filosófica, sólo se presentarán para dar cuenta del contexto de referencia cuando estemos pensando qué entenderemos por democracia y cómo la filosofía participa de su formación desde sus aportes éticos y políticos. En el mismo sentido vale mi presentación como docente de filosofía y mi vinculación con la rama de la filosofía intercultural, sus objetivos y propuestas.

El deseo de saber, la necesidad de transformar

La definición tradicional de filosofía como actividad del pensamiento racional en busca de los primeros principios fundamentales la muestra aislada del contexto en el que surge, se piensa a las humanidades como asunto de eruditos que tienen tiempo ocioso para dedicar a especulaciones. Sin embargo, esa percepción es falsa, por más abstracto y conceptual que sea su pensamiento, siempre su objeto es la realidad en alguno de sus aspectos. Pero debido al auge del desarrollo científico y tecnológico de los últimos tiempos junto con el crecimiento del mercado global se valoran una forma de pensar y producir conocimiento propio de las ciencias naturales y exactas e implican, por su sobrevaloración, mostrar la forma de pensamiento propia de las humanidades como inútil para la vida cotidiana y para el “progreso” colectivo. Este progreso pensado básicamente como acceso a bienes materiales no es un progreso en sentido estricto si no se generan las cuestiones de justicia y de desarrollo moral para que esos bienes mejoren las vidas de todos y todas. Retomaremos más adelante entonces la cuestión sobre la importancia de nuestros estudios para el desarrollo de la democracia si la pensamos como el contexto más apto para que este progreso se haga efectivo.

Podemos afirmar, volviendo al Lyotard del epígrafe¹ sólo como inspiración, que la filosofía –aunque esta reflexión puede extenderse al resto de las humanidades– surge como el deseo de algo que nos falta, que comienza por la comprensión racional de lo existente, es una avidez por conocer, pero que se vincula también con la construcción de un mundo más justo, de un espacio en el que todos y todas puedan llevar sus vidas delante de la mejor manera; es decir, queremos comprender por qué y para qué las cosas son así para poder transformarlas en algo mejor. Claro está que en qué consiste ese algo mejor debe discutirse, debe analizarse y allí aparecen las ideologías, los paradigmas interpretativos, los estudios de las ciencias humanas. Muchas personas han naturalizado el mundo cultural en el que viven, de modo que aunque padecen los defectos de esa construcción no pueden apreciarlos como modificables, no pueden ver por ejemplo las relaciones de poder que lo han conformado de esta o de otra manera, no conocen los recursos posibles para “cambiar algo” y de esta manera sufren en silencio la injusticia de nuestros sistemas. Hablo de injusticias en un

¹ Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 146.

sentido general y no sólo jurídico en el que se engloban los padecimientos del hambre y el maltrato, las guerras y genocidios, los desastres ecológicos previsibles y evitables, entre otros males. Sienten la necesidad de completar esa falta pero no acceden a verla como posible.² ¿Para qué necesitamos entonces *aún* a la filosofía y a las otras ciencias humanas? Pues resulta claro que para esto, aunque justamente la nueva pregunta es ¿resulta tan claro?

El ocultamiento

Como el tábano al caballo, el filósofo molesta, diría Sócrates. Molesta pero lo hace avanzar, lo saca de su quietismo inútil, de su letargo. Esto también se extiende al resto de las humanidades y al arte. Cuando no es funcional a los intereses dominantes, sabido es que el intelectual molesta con sus cuestionamientos y por lo tanto se lo espanta, se lo echa, se lo mata o al menos se lo invisibiliza. Para quienes el mundo está bien así como está y para quienes aun comprendiendo las falencias se aprovechan del quietismo de la mayoría entretenida con los nuevos avances tecnológicos, aquel que pone un alto a la cotidianidad que se vive acrítica, observa y grita “¡Atención, he aquí una víctima!”,³ ese molesta y mucho.

Para ilustrar un poco voy a referir al caso de la ética aplicada a la empresa y al mercado. Con mis estudiantes de administración de empresas trabajamos un texto de Adela Cortina⁴ en el que afirma que para muchos empresarios hablar de ética y de responsabilidad social de la empresa es como una piedra en el camino, un impedimento al desarrollo de la “libre” empresa. La autora hace notar que en el origen de un vínculo comercial exitoso existe un vínculo moral basado en los valores de credibilidad y confianza, entre otros, con lo cual ética y mercado no estuvieron separados nunca pero su relación fue invisibilizada por empresarios inescrupulosos para evitar el cuestionamiento y las responsabilidades. El punto es que, para quienes cursaron casi toda su carrera en la técnica de administrar, el espacio de

² Para una descripción mayor de esta situación se recomienda C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 37-47.

³ Se parafrasea aquí a Enrique Dussel en su propuesta ética de descripción, explicación, acción que interpreta el rol de la filosofía como denuncia, investigación y compromiso ético. Cfr. E. Dussel, *Ética de la liberación. En el mundo de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

⁴ A. Cortina, “Ética de la empresa: algo más que responsabilidad social”, en *Instituto Argentino de Responsabilidad Social de la Empresa*, agosto 2007. Disponible en <http://www.iarse.org/site/modules.php?name=News&file=article&sid=885>

la moralidad permanecía invisible, entre otras muchas construcciones sociales que no lograban desnaturalizar con facilidad. A lo largo de la materia algunos y algunas estudiantes manifestaban el malestar que les generaba la contraposición entre los mandatos de su moralidad y los del mercado, pero no veían su papel en la resolución de ese conflicto ni las posibilidades de transformación porque no tenían la comprensión de lo que ocurría. Se muestra así la necesidad de que exista la formación en humanidades aun en las disciplinas que parecen construirse independientemente de éstas o al menos pretenden mostrarse así. El malestar al que hacíamos referencia se visibiliza, el problema ve como tal, la situación se percibe contingente, el sujeto puede pensarse como reproductor o transformador de esa situación.

Un ejemplo similar ocurre con la actividad científica que pretende ser independiente del contexto político y económico en que trabaja y por lo tanto falsamente “inocente” de sus aplicaciones. Mario Heler cuestiona esta concepción de la ciencia al destacar que los financiamientos de las investigaciones se fundamentan en la posibilidad de utilizar dichos conocimientos en el mercado.⁵ Cuando la filosofía comienza a cuestionar estos puntos, a mostrar que no todo lo que puede hacerse debe hacerse, que la legitimidad de una práctica no radica en su utilidad de mercado, se lo ve como al aguafiestas. Sin embargo, las humanidades son creadoras de las condiciones de posibilidad de dichas prácticas y de sus transformaciones, pero para eso debe indagar en dichas condiciones y formar a las personas como sujetos críticos en tanto profesionales y en tanto ciudadanos. Y una vez más eso es contrario a los intereses de los grupos que detentan el poder en forma dominante.

Se le puede impedir al filósofo hacer eso [cuestionar, indagar], se le puede relegar a cualquier lugar, aparte, de tal forma que su vacío no haga demasiado ruido, demasiada discordancia en la rica melodía del desarrollo. En definitiva, el filósofo interpretará el mundo que está fuera, en el umbral: eso no molesta a nadie. Incluso de vez en cuando pueden salir de este rumiar enclaustrado una o dos «ideas», ideas que pueden ser utilizables si hubiera técnicos hábiles y pacientes que logran interpretarlas como instrumentos para transformar las cosas y sobre todo los hombres.⁶

⁵ M. Heler, *Ética y ciencia: la responsabilidad del martillo*, Buenos Aires, Biblos, 1998, cap. IV y V.

⁶ J.-F. Lyotard, ob. cit., 1989, pp. 146 -147.

La forma sutil de limitar nuestras prácticas cuando no son “útiles” en ese sentido en que nos vinimos refiriendo es por omisión, tomando medidas y criterios sólo en favor de las disciplinas científicas y tecnológicas con aplicación concreta en el desarrollo del mercado. Tal es el caso del financiamiento, ya sea por el otorgamiento de becas, las condiciones de acreditación académica para los cargos y proyectos, la poca carga horaria de estas asignaturas en la formación escolar y profesional. Para citar algunos ejemplos muy cercanos, pensemos en la discusión respecto de la metodología de las ciencias sociales y el rechazo a que sean consideradas ciencias propiamente dichas; las Becas del Bicentenario promueven solamente el estudio de ingenierías y ciencias exactas;⁷ las presentaciones de financiamiento de proyectos de investigación toman mayoritariamente como parámetros los de estas mismas ciencias naturales, por ejemplo en el porcentaje del presupuesto que puede destinarse a tecnología a utilizar y a los viajes o bibliografía;⁸ o la valorización de un cargo por la cantidad de *papers* publicados y no de libros u otras formas de expresión del pensamiento filosófico,⁹ o la lucha de los profesores de filosofía para que esta asignatura vuelva a estar presente en la escuela secundaria.¹⁰

Sin querer entrar en situaciones particulares por la extensión y el objeto de esta colaboración, pensar el papel del intelectual históricamente y en nuestros tiempos es parte de la tarea. Necesitamos volver a definir nuestra identidad social. En este sentido propongo pensar nuestro lugar como un espacio de lucha y resistencia constante –todos los sistemas son perfectibles, dice Dussel,¹¹ y aunque apoyemos al existente por ser el mejor que hemos logrado hasta ahora no podemos perder nuestra capacidad crítica, nuestra obligación de poner las situaciones de injusticia sobre la mesa–. Esto es aplicable tanto a la docencia como a la investigación. Necesitamos mantener el lugar en el espacio académico cumpliendo con esos requisitos pero necesitamos también revalorizar las prácticas propias de nuestro quehacer filosófico.

⁷ Cfr. http://www.becasbicentenario.gov.ar/listado_de_carreras_prioritari/carreras_de_grado/ (marzo de 2012).

⁸ Cfr. <http://www.agencia.mincyt.gov.ar>

⁹ Refiero aquí a la conferencia dictada en el XI Seminario Argentino Chileno y V Seminario Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales por el Dr. José Santos Herceg aún en prensa, titulada “Tiranía del *paper*. Construcción de una nueva dependencia”, Mendoza, UNCUYO, marzo de 2012.

¹⁰ Cfr. <http://www.sapfi.org.ar>

¹¹ E. Dussel, ob. cit., 1998.

Retomando el compromiso con la democracia y la democratización

Lo antedicho pretende dar cuenta del marco en el que inserto mi pensamiento respecto de para qué investigar y enseñar filosofía en el contexto actual como aporte al desarrollo de un ámbito democrático. Pensar la democracia implica no sólo pensarla como forma de gobierno, sino pensarla en torno a sus condiciones de posibilidad. Los supuestos de libertad e igualdad deben dejar de ser tales para convertirse en realidades. El tipo de ciudadanía que requiere el ideal de democracia que abracemos también debe pensarse. Desde aquí retomo las preguntas que guiaron esta colaboración. ¿Por qué todavía filosofía y humanidades? Todavía porque el mundo nunca termina de crearse; todavía porque los nuevos contextos de globalización política, social y económica requieren ser pensados y resignificados para alcanzar los ideales de igualdad y libertad de todos los habitantes del mundo. Por eso, como requisito para alcanzar una democracia plena como un sistema de todos y todas y para todos y todas necesitamos primero pensar la democratización, es decir, qué pasos nos conducen a la democracia. Desde mi línea de investigación propongo pensarlo desde la filosofía intercultural o mejor dicho la práctica intercultural multidisciplinaria. El diálogo intercultural desde el modelo de la escuela de Aachen¹² es una propuesta en que las distintas prácticas culturales se confrontan en un diálogo con el fin de reorganizar el mundo globalizado desde la práctica contra la fuerzas uniformizantes y niveladoras. Supone el pluralismo y la búsqueda de un futuro de la humanidad en el camino de la solidaridad entre mundos reales que se respetan. Se basa en el supuesto de que las prácticas culturales son lugares de ejercicio concreto del pensar contextual e histórico; relativiza el origen occidental de la filosofía y se abre a la pluralidad de formas de articular, organizar e institucionalizar el pensamiento; una filosofía contextualizada pero que sigue suponiendo la necesidad de universalidad como un deseo a construir un espacio público común. Una verdadera actitud intercultural supone una serie de principios que puedan ser compartidos por todos los colectivos culturales, entre los que se han propuesto: que el bienestar y el florecimiento de las culturas es valioso por sí mismo tanto por su riqueza como por su diversidad; que las formas culturales cambian según los acontecimientos a los que se enfrenta pero que estos

¹² Cfr. R. Fonet-Betancourt, "Filosofía intercultural", en R. Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, t. 2, Santiago de Chile, UCSM, 2005.

cambios nunca deben afectar los logros ya alcanzados en materia de derechos humanos sociales, económicos, políticos y culturales; que las asimetrías de poder de unos pueblos sobre otros reducen y amenazan la riqueza cultural; que es necesaria la formación de espacios geoculturales en los que las distintas naciones se presten ayuda mutua rechazando toda forma imperialista o fundamentalista; que para lograr esto es necesario poner en práctica políticas interculturales tanto a niveles locales como globales; que deben tener una real vocación de comunicabilidad intercultural para favorecer el acercamiento y mutuo enriquecimiento para promover su desarrollo en la vida cotidiana. Estos supuestos transforman el espacio público intersubjetivo y son un aporte a la construcción de una democracia mundial.

El mundo en el que queremos vivir (a modo de conclusión no concluyente)

El rol de la filosofía y las humanidades desde esta perspectiva tiene que ver con la formación de la ciudadanía, una formación que no se limita al objetivo de un currículum escolar, sino a un aporte constante y sincero en cada uno de los ámbitos de nuestra incumbencia. Ser el tábano, para referir una vez más a la metáfora socrática. Propiciar el diálogo entre los representantes de las colectividades, entre los hombres comunes en las calles, presentar alternativas de interpretación de lo existente y de lo posible; presentar caminos para su realización. Ser ciencia auxiliar de los desarrollos económicos, científicos y tecnológicos pero no como un asistente invisible sino como un contextualizador, como un agente analítico y crítico. Colaborar en este desarrollo que no es valioso por sí mismo sino por las soluciones que brinda a los habitantes de este mundo. Para poder auxiliar debemos poder desarrollarnos, capacitarnos, construirnos fuertemente. Destacar este espacio, llenarlo, resistir desde él es nuestra tarea.

Pensándolo desde un punto de vista existencialista sartreano, lo que elijamos para nosotros lo elegimos para la humanidad; el mundo que construimos es el que elegimos. Apuesto por un mundo en que cada habitante –ciudadano del mundo– tenga las herramientas para pensarse a sí mismo, a su entorno y a la comunidad; un mundo en el que las personas sean responsables no sólo consecuentemente sino antecedentemente, a la hora de decidir el camino de sus vidas; un mundo en el que educar no sea sólo la capacitación para

desenvolverse en el mercado de trabajo, sino una colaboración en la formación integral de sujetos autónomos; un mundo en el que la ciencia y la tecnología estén al servicio del bienestar de los hombres y mujeres para colaborar en la solución de sus problemas; un mundo democrático en el sentido pleno, un mundo que si llega a ser tal, podrá vivir en paz. Aunque anunciar tal pretensión sea una utopía, ahora sí podemos decir que está claro que se requieren la filosofía, las humanidades y las artes.

El arte como experimentación

Karina Zaltsman

Universidad de Buenos Aires

Pensar las formas en que el arte incide en la vida pública supone ahondar en la cuestión del compromiso político del arte y más específicamente de las distintas nociones de lo que dicho compromiso implica en la esfera artística: ¿es más comprometido el arte cuando comunica un contenido revolucionario o cuando invoca una nueva percepción al crear algo insólito que rompe con la tradición a nivel formal? ¿Es que el arte influye socialmente sólo en tanto sirve a otros fines que lo exceden –sean políticos, pedagógicos o psicológicos– o en tanto es considerado un fin en sí mismo y absolutamente autónomo, independiente incluso de su autor? Podemos encontrar en las menciones que Gilles Deleuze realiza sobre la figura de Antonin Artaud y en su análisis del “cuerpo sin órganos” otra respuesta posible a la hora de concebir el compromiso en el arte, en la que pierde preeminencia el binomio forma-contenido, así como la oposición autonomía-medio para un fin, y en su lugar se impone la práctica artística misma entendida como experimentación.¹ La hipótesis que defenderemos consiste en pensar las relaciones entre arte y política a partir del compromiso que el artista toma con la práctica de la experimentación, que, como intentaremos demostrar, deviene en una práctica de resistencia y emancipación, y por ello mismo, política.

La axiomática capitalista

Para situar correctamente la noción deleuziana de “experimentación” y la correlación entre arte y política, se vuelve necesario reponer su teorización acerca del capitalismo como sistema axiomático.

Toda sociedad se organiza en torno a un conjunto de “flujos” que entran en relación. Estos flujos no son otra cosa que la consideración de las instancias singulares que componen una sociedad ya no al nivel de su particularidad y concreción, sino al nivel más abarcativo y abstracto de la sociedad misma, en cuanto campo social. No se trata de una universalidad, puesto que ésta viene provista de una serie de determinaciones que el flujo no posee sin encontrarse además codificado. Un flujo descodificado se presenta a una sociedad lisa y

¹ Para realizar este análisis tomaremos como eje los textos de Gilles Deleuze, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2002 y *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2010.

llanamente como algo innombrable e impensable –“¿qué es esto?”–. El código es, entonces, un investimento social que especifica para un flujo qué elementos de él son admisibles y cuáles han de quedar bloqueados, además de implementar la necesidad de que algo o alguien ponga en marcha esta circulación restringida. Por ejemplo, en las sociedades organizadas bajo la prohibición del incesto, para cada hombre, el flujo de mujeres queda restringido a todas aquellas mujeres que no sean su madre, su hija o su hermana; así como el flujo de mujeres conlleva toda una serie de determinaciones respecto de lo que ha de ser efectivamente una mujer para determinada sociedad. Esta codificación de los flujos asegura una fuerte organización social y una clara determinación de las posibilidades e imposibilidades de cada miembro.

Ahora bien, en contraposición con las organizaciones sociales precedentes, en las que todos los flujos sociales quedaban codificados, el capitalismo ofrece una novedad: carece de códigos. Esto significa que en el capitalismo los flujos se encuentran descodificados, es decir, carecen de determinaciones inherentes. Necesita, entonces, un mecanismo para operar la organización de estos flujos, que Deleuze llama “axiomática”:

El capitalismo es incapaz de proporcionar un código que cuadricule el conjunto del campo social. Porque sus problemas ya no se plantean en términos de código, consisten en hacer una mecánica de los flujos descodificados como tales.²

Los flujos pasarán a obtener sus significaciones a partir de las relaciones diferenciales que establezcan entre ellos, se genera así una pseudocodificación del sistema capitalista, cuya coherencia disimula una realidad absolutamente descodificada. Así, el capitalismo introduce una axiomática que integra los flujos mediante su mera conjunción y no ya mediante un código organizado en torno a un centro específico de poder. Pero esto da una nueva posibilidad al sistema capitalista. Si en las sociedades codificadas un flujo descodificado amenazaba romper con su organización, la flexibilidad de la axiomática permite crear siempre un axioma más para integrar los flujos descodificados en estado libre en el capitalismo:

La axiomática acompaña el proceso de descodificación y sustituye los códigos desfallecientes por una combinatoria, es decir, captura por un extremo lo que pierde por otro. Entonces, afirmar que los límites se reproducen a una escala siempre más amplia significa que cuando algo huye, cuando la axiomática ya no puede, se añade un axioma y ella se re-hace, se reaxiomatiza.³

² G. Deleuze, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2010, p. 27.

³ *Ibíd.*, p. 105.

En definitiva, la axiomática capitalista permite reunir en sí misma los infinitos flujos existentes gracias a su también infinita capacidad de recuperación. De esta forma, podría parecer, el capitalismo se vuelve invencible, dado que es imposible oponerse a él. Sin embargo, Deleuze encuentra una forma de resistencia afín a la mecánica capitalista. Si ya no se trata de oponer un código a otro, de lo que se trata en este sistema es de hacerlo alcanzar su límite externo: la completa desarticulación de los flujos, la esquizofrenia, ya no entendida como entidad clínica, sino como práctica y proceso de pensamiento mediante lo que se insiste en la descodificación de los códigos o pseudocódigos capitalistas. Y esto lo hace desterritorializando los flujos y huyendo de la axiomática troglodita mediante la creación de líneas de fuga. Así la esquizofrenia ha de convertirse en el ámbito posible de la lucha revolucionaria contra el capitalismo. Y lo es gracias a sus puntos en común y amén de sus oposiciones:

De allí su afinidad [del capitalismo] con la esquizofrenia, porque ésta funciona a base de descodificaciones. De allí también su oposición a la esquizofrenia, porque en lugar de hacer pasar los flujos descodificados, los detiene y los fija de otra manera, los hace entrar en una máquina que opera conjunciones de flujos descodificados.⁴

Esquizofrenia y paranoia

Ahora bien, esta lucha entre capitalismo y esquizofrenia se da siempre sobre los cuerpos –cuerpo social/cuerpo personal–, indistintamente:

El combate revolucionario que se ha de llevar a cabo en el exterior y en el interior es exactamente el mismo [...] Hay un solo y mismo combate pues el fascismo está fuera de nosotros y en nosotros.⁵

Las diversas formas de organización social inscriben en las personas representaciones específicas de lo real organizando no sólo la sociedad en sus aspectos políticos, económicos y judiciales, sino también y por sobre todo el deseo de sus integrantes, sus modos de pensar el mundo y a sí mismos, y por ende, sus acciones. La consecuencia es, al mismo tiempo, el surgimiento de prácticas afines a dicha organización social y de prácticas que se le oponen. Deleuze llama a esta organización del deseo de las personas por parte de la sociedad –que

⁴ G. Deleuze, ob. cit., pp. 45-46.

⁵ G. Deleuze y F. Guattari, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 215.

supone a su vez la organización de su inconsciente– “inversión social del deseo”. El sistema capitalista, dadas sus características, genera dos tipos de inversión del deseo:

Todo es inversión social. Pero hay que distinguir dos polos: el primero es el polo paranoico que opera la gran subordinación de las máquinas deseantes a los aparatos de los grandes conjuntos; el segundo es el polo esquizo, el polo esquizofrénico del delirio que opera la subordinación inversa, la subordinación de los grandes conjuntos molares a las formaciones moleculares.⁶

Es decir que el sistema capitalista, a la vez que da un ordenamiento determinado al cuerpo social, determina un ámbito de significación a partir del que habrá de ser interpretada no sólo la sociedad y el mundo externo, sino también al hombre mismo y su deseo, generando subjetivaciones que oscilan entre dos polos del delirio: la paranoia y la esquizofrenia. Mientras que los investimentos paranoicos generan puntos de subjetivación desde los que se defiende la axiomática del sistema y operan despóticamente sobre los flujos de lo social, los investimentos esquizofrénicos generan puntos de subjetivación que se vuelven contra sí mismos, que buscan la descodificación de los flujos tanto en el nivel del cuerpo social y personal con sus respectivos órganos, como en el de las significaciones y las subjetivaciones.

Declarar la guerra a los órganos

En *Mil mesetas* Deleuze indica con nombre, apellido, fecha y ocasión la proclamación de la guerra contra los órganos: es Artaud en su experimentación radiofónica “Para acabar con el juicio de Dios” proyectada para el 28 de noviembre de 1947 y censurada por los dueños de la estación de radio:

*El hombre está enfermo porque está mal
construido.
Átenme si quieren,
pero tenemos que desnudar al hombre
para rasparle ese microbio que lo pica
mortalmente
dios
y con dios
sus órganos
porque no hay nada más inútil que un órgano.*

*Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin
órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos*

⁶ G. Deleuze, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 77.

*y lo habrán devuelto a su verdadera libertad.*⁷

Deleuze retoma este imperativo y elabora el concepto de “cuerpo sin órganos” (CsO): “El cuerpo sin órganos es un cuerpo afectivo, intensivo, anarquista, que tan sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes”.⁸ El CsO es el ámbito por el que los flujos de deseo circulan libremente, sin ningún tipo de codificación o axiomatización, sin investimentos sociales que lo determinen y en el que es posible la libre conexión de los flujos, las conjunciones no pautadas y la circulación no bloqueada de éstos. En efecto, es en el CsO donde los flujos descodificados tienen una existencia libre, carente de cualquier organización posible. El Dios, contra el que se vuelve Artaud, es justamente el que oficia el papel de organizador, de creador de un organismo específico, delimitado, con funciones adecuadas e inadecuadas, rol que para el filósofo ocupa la axiomática capitalista al hacer del CsO un organismo.

Proclamar la guerra contra los órganos implica la posibilidad de liberarse del triple vendaje con el que las sociedades estratifican el CsO –el organismo, la significación y la subjetivación– y por ende acceder a nuevas conexiones de los flujos de deseo anteriormente impensadas e inimaginables.

Todo cuerpo organizado, sea político, social o personal se constituye en extensión a partir de un CsO intensivo que posee, por lo tanto, dos tendencias posibles: una hacia la estratificación y otra hacia la desestratificación. El organismo es el estrato que configura al CsO en un cuerpo útil y funcional a partir de una organización jerarquizada de sus órganos. La significación es el estrato que confiere al sinsentido del CsO, un conjunto de interpretaciones específicas. La subjetivación, o ámbito de significancia, es el estrato que convierte al CsO en una conciencia individual cuya conciencia de sí dependerá de los diversos puntos de subjetivación en los que se inserte. Por otro lado, las prácticas desestratificadoras consisten en la ruptura de dichos estratos: guerra contra los órganos haciendo uso de energías inútiles, práctica de la a-significancia y nomadismo.

⁷ A. Artaud, *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, edición digital, pp. 30-31. Disponible en www.librostauro.com

⁸ G. Deleuze, “Para acabar de una vez con el juicio”, en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 211.

La experimentación como desestratificación de los cuerpos

“Hacerse un CsO” significa crear formas de corporalidad, de significación y de subjetividad antes imposibles e impensables. Para ello es necesario llevar a cabo una experimentación con el precepto de destruir los diversos estratos de organización. Pero ha de llevarse a cabo con prudencia, dado que el peligro de la completa y salvaje desestratificación es el de la muerte física o psíquica, sea por la desintegración del organismo o bien por la pérdida completa de la significación y la desintegración de la subjetividad:

Habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuus* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra.⁹

Es necesario, pues, establecer una dosificación en la experimentación ya que nada nuevo surge con el completo vaciamiento del cuerpo que es la muerte, y sí, sin embargo, con la mínima, precavida y sistemática expansión de los límites impuestos por los estratos desde los estratos mismos. La experimentación consiste, entonces, en tender hacia el CsO para hacer circular las intensidades y generar una nueva composición de fuerzas –no para alcanzarlo en su nulidad absoluta de intensidades, lo cual lleva indefectiblemente a la muerte, como en el caso de los cuerpos drogados, paranoicos o hipocondríacos.¹⁰

El arte, entonces, se presenta como el ámbito más apropiado para llevar a cabo dicha experimentación, y Artaud es para Deleuze el ejemplo paradigmático del artista comprometido, ya que en su caso su práctica afecta los tres estratos del CsO. Experimenta sobre el cuerpo orgánico mediante sus estudios sobre los movimientos no-codificados del cuerpo y los diversos modos de afección corporal en el Teatro de la Crueldad (estudios que dejaron su huella en la danza Butoh japonesa). Experimenta sobre la significación, especialmente en los poemas escritos durante su encierro en los hospitales neuropsiquiátricos, tan descarnados que Deleuze en la *Lógica del sentido* se refiere a ellos como el “lenguaje de las profundidades”. Poemas que, escritos a fuerza de soplos y gritos, a fuerza del desmembramiento y la recomposición monstruosa de las palabras, se asemejan al lenguaje

⁹ G. Deleuze y F. Guattari, ob. cit., p. 166.

¹⁰ Cabe destacar que Deleuze analiza la experimentación, en tanto ruptura con lo establecido –cuerpo, significaciones, subjetivaciones– sobre la base de diversas prácticas sin dejar de lado el uso de drogas, el masoquismo y otras prácticas que pueden comprometer la integridad física y psíquica. Por ello insiste en la necesidad de una dosificación para evitar la muerte. Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, ob. cit., pp. 156-157 y 168.

esquizofrénico. Poemas en los que el juego entre el sentido y el sinsentido se pierde a costa de la pérdida total del sentido.¹¹ Experimenta, por último, sobre la subjetividad, en sus experiencias de despersonalización efectuadas con la ingestión del peyote en los ritos tarahumaras del Ciguri.¹²

En fin, el arte de Artaud es, según Deleuze, un arte esquizo. Pero con esto no se refiere al cuadro clínico del poeta, sino justamente a la constatación que hace el filósofo del CsO alcanzado por aquél:

Las artes esquizoides, cualquiera sea su forma, consisten en llevar la desterritorialización, la descodificación hasta el borde, hacer pasar flujos de multiplicidad creciente.¹³

Arte como experimentación

¿Por qué Deleuze nos dice respecto de la experimentación radiofónica de Artaud que es “no sólo radiofónica, sino biológica, política, que provoca la censura y la represión. *Corpus* y *Socius*, política y experimentación? ¿Os impedirán experimentar en vuestro rincón?”.¹⁴ Es porque el arte se revela en sus plenas capacidades revolucionarias en tanto sea entendido como experimentación, como fuga esquizofrénica de la axiomática capitalista, como práctica al hacerse un CsO por donde el deseo circule libremente creando nuevas y múltiples formas de pensar, percibir y sentir nuestro cuerpo, el lenguaje, la subjetividad y la sociedad. Experimentar en nuestro rincón, sobre nuestro propio cuerpo, deviene tanto o más destructivo que una acción directa sobre la esfera social. Esto se debe a que los sistemas despóticos no nos afectan solamente en el ámbito sociopolítico, sino que organizan y determinan nuestro deseo.

¹¹ G. Deleuze, “Decimotercera serie. Del esquizofrénico y de la niña”, en *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 109.

¹² Al respecto resulta muy interesante descubrir las diferencias que Artaud mismo encuentra entre la sensación de despersonalización experimentada con el Ciguri tal como la describe en *México y Viaje a la tierra de los tarahumaras* y la sucedánea a los electrochoques en *Artaud el Momo*. El estado posterior al electroshock es definido por Artaud como el “bardo”, término tomado del *Libro tibetano de los muertos*, que designa el momento por el que toda alma pasa tras la muerte y en el que toma conciencia de haber abandonado su cuerpo físico. Este estado es descripto como un estado de olvido del yo pero asociado a su vez con una pérdida total de conciencia y con un vaciamiento del cuerpo. Muy por el contrario, la experiencia con el peyote tiene, para Artaud, un efecto de expansión de la conciencia y de reunión con el cuerpo del mundo, ámbito en que todos los cuerpos se reúnen en sus más plenas potencialidades formando simultáneamente un único cuerpo vivo y animado. Mientras que el vacío descripto por Artaud en el estado de “bardo” puede interpretarse según la caracterización deleuziana de los efectos de una desestratificación violenta del CsO, la experiencia de despersonalización asociada al peyote pareciera asemejarse más a la práctica de la experimentación sobre el cuerpo que permite hacer circular libremente las intensidades en el CsO.

¹³ G. Deleuze, ob. cit., p. 110.

¹⁴ G. Deleuze y F. Guattari, ob., cit., p. 156.

La resistencia ha de ser ejercida, entonces, desde este ámbito: evitar la completa dominación del deseo en pos de una funcionalidad social, mantener flujos de deseo descodificados, abiertos a nuevas conexiones, asegurar nuevas posibilidades para luchar contra los investimentos despóticos del deseo.

Sin embargo, la capacidad de recuperación de la axiomática capitalista permite en cada caso, al encontrar un flujo descodificado en libertad, integrarlo al conjunto de los flujos. En este sentido, una obra de arte que alguna vez fue revolucionaria dada su originalidad, ausencia de precedentes, su uso novedoso de los materiales y de los modos de comunicación, que haya suscitado nuevas sensaciones, percepciones y modos de pensamiento, ha de perder su carácter revolucionario al ser reterritorializada por el sistema. Así, si bien el CsO se presenta como un ámbito de puras posibilidades y de creación de lo nuevo, es imposible al mismo tiempo impedir que lo nuevo quede domesticado, estratificado, axiomatizado.

Deleuze mismo se hace cargo de esta cuestión:

Plantearía la siguiente pregunta: ¿el proceso de desterritorialización como tal, y no en tanto que se hace territorializar de manera facticia o artificial en el capitalismo, es capaz de crear una nueva tierra o algo equivalente a una nueva tierra? ¿Es creable una nueva tierra? Es el problema de la acción revolucionaria.¹⁵

Analizándolo detenidamente podemos extraer dos consecuencias respecto de la relación entre arte y política tal y como es planteada por el filósofo. Por un lado, cabría entender que el potencial revolucionario del arte consiste específicamente en la práctica artística en tanto ella esté comprometida con la experimentación, es decir, intente hacerse un CsO –y no sobre la base de sus resultados. En este sentido toda innovación generada por medio de la práctica artística perdería importancia dado que sería pasible de perder su capacidad revolucionaria al ser reconducida a la axiomática capitalista y lo único que prevalecería como auténticamente revolucionario sería la insistencia en la práctica de horadación de los flujos axiomatizados en pos de encontrar siempre nuevos ámbitos de circulación libre del deseo. Entendido de esta forma, la actividad artística se convierte específicamente en una práctica de resistencia ante los modos de organización de la sociedad, quedando la cuestión de crear una “nueva tierra” bajo las relaciones citadas como una difícil tarea, si no imposible. Por otro lado, atendiendo a los resultados de la práctica de la experimentación, a las nuevas conexiones generadas en el campo de inmanencia del deseo, podríamos considerar que ellos modifican, de hecho, al sistema capitalista incorporando nuevas y más democráticas formas de organización y de pensamiento

¹⁵ G. Deleuze, ob., cit., p. 153.

en el momento en que la axiomática de conjunciones se pone en funcionamiento. Si bien la primera opción hace énfasis en el carácter revolucionario y rupturista de la práctica artística respecto del sistema capitalista a fuerza de perder todo contenido propositivo y mantener únicamente la práctica como resistencia, la segunda opción ubica la práctica de la experimentación en una relación difícil pero aun así funcional al sistema capitalista en la que todo CsO que se logra por medio de la experimentación, todo agenciamiento de deseo y de enunciación producido obliga a la axiomática capitalista a crear un nuevo axioma para incorporarlo generando una modificación lenta del conjunto de codificaciones de los flujos del sistema. Como resultado de este mecanismo se produciría una pérdida cuantitativa del carácter revolucionario del arte y, al mismo tiempo, una ganancia cualitativa en el carácter democrático del sistema capitalista.

Al fin y al cabo, es posible pensar que, si bien ambas interpretaciones poseen énfasis divergentes a nivel teórico, a nivel práctico no son en absoluto contrapuestas: mientras la práctica de la experimentación es, en tanto práctica, lo único que logra realmente resistir a la axiomática capitalista y lo que garantiza la imposibilidad de la completa territorialización de los flujos descodificados, el movimiento de reterritorialización de los flujos es a su vez lo que permite realizar modificaciones al interior del sistema influyendo en sus modos de organización de los cuerpos –sociales y personales–, de las significaciones y de las subjetividades para con ello lograr un ámbito de mayor igualdad de condiciones y posibilidades y construir, en fin, un ámbito más democrático. Queda pues abierta la pregunta: ¿Es ésta la “nueva tierra” a la que Deleuze se refiere?